

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования

**«РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ» (РГГУ)**

На правах рукописи

Дорофеев Яков Станиславович

**ТИПОЛОГИЯ И ДИСКУРС ВЛАСТИ В ФИЛОСОФИИ
А. КОЖЕВА**

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук по
специальности 5.7.2 – история философии

Научный руководитель:
кандидат философских наук,
доцент Я. Г. Янпольская

Москва – 2025

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава 1. Концептуализация феномена Власти	23
1.1. Автономность субъекта Желания	23
1.2. Сущность Власти и её определяющие принципы	49
1.3. Генезис и типология Власти: феноменологические, метафизические и политические аспекты	76
Глава 2. Антропологическая «квадрама» Власти в контрреволюционном зеркале	102
2.1. Власть Отца: Жозеф де Местр.....	109
2.2. Власть Господина: Фридрих Шиллер.....	140
2.3. Власть Вождя: Франсуа-Рене де Шатобриан.....	172
2.4. Власть Судьи: Эдмунд Бёрк	201
Глава 3. А. Кожев и Ж. Лакан: от типологии Власти к дискурсам..	224
3.1. Четыре дискурса Лакана и типы Власти Кожева: интегративная перспектива.....	226
3.2. Де Местр, Шиллер, Шатобриан и Бёрк: дискурсные воплощения кожевской «квадремы» Власти в конфигурациях Лакана	241
3.3 Божественная Власть и дискурс Капитализма	252
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	263
Список литературы.....	274

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования

Академический интерес к философскому наследию Александра Кожева не только не ослабевает, но и усиливается со временем, однако феномен Власти в его мысли по-прежнему исследован недостаточно глубоко. В русскоязычном академическом поле публикации на данную тему ограничиваются рецензиями или обзорными статьями. Как правило, тема Власти, связываемая с данным мыслителем, рассматривается через экстраполяцию его идей на политико-государственный аспект, либо эпизодически упоминается в связи с гегелевской диалектикой господина и раба и *концом истории*, который за последние десятилетия, благодаря Фрэнсису Фукуяме, привыкли употреблять в контексте глобализационных процессов. Специального анализа практически не встречается, кроме того, среди отечественных монографий до сих пор нет ни одной работы, посвящённой соотношению Власти и Желания у А. Кожева.

В более общем смысле актуальность заявленной темы вписывается в область, связанную с относительно недавним «онтологическим поворотом» в политической теории, который сосредоточился не на науке о бытии как таковой, а скорее на человеческом бытии, или, если воспользоваться понятием из философии раннего Мартина Хайдеггера, на «бытии-в-мире». Таким образом, онтологический поворот оказался связан с изучением «проблемы бытия политического мира, его сущностных характеристик, а также с анализом универсальных закономерностей властных отношений в обществе в рамках обнаруженной конечной политической реальности»¹. Онтология часто ассоциируется с метафизикой, понимаемой как исследование области, выходящей за пределы физического мира, и, следовательно, с проблемами взаимоотношений между духом и материей, природы вечных истин и высших

¹ Долгов А.Ю. Политическая онтология как область исследования и теоретико-методологический подход к изучению политики. (Аналитический обзор). Социологический ежегодник, 2015-2016 М.: ИНИОН РАН, 2016. С. 216.

благ, существования свободы воли в противовес детерминизму и другим вопросам, преобладающими в философских и теологических доктринах эпохи модерна. По этой причине большинство форм современной политической теории как правило, отвергают онтологию и отказываются от взаимодействия с онтологическими вопросами. Однако такое уклонение стало проблематичным. Доминирующие формы европейской послевоенной политической мысли часто представляли человеческое Я в утилитарных терминах, часто оправдывая этот шаг тем, что он позволяет избежать спорных, необоснованных и в конечном итоге метафизических спекуляций о человеческой природе или политической жизни.

Значительное влияние на эту тенденцию оказало накопление многочисленных эмпирических данных, что привело к игнорированию более абстрактных онтологических вопросов. К тому же спекулятивный характер онтологии не способствовал верификации полученных результатов. Большинство критиков утверждают, что онтологические размышления часто приводят к спекуляциям, которые не имеют практической ценности для политического анализа. Это мнение основано на том, что многие исследователи предпочитают концентрироваться на эмпирических данных и действительных государственных политических процессах.

Онтологический поворот в политической теории попытался компенсировать эти процессы и пересмотреть характер терминов политической мысли и их отношений между собой. Его истоки можно проследить до начала 1980-х годов, когда в дебаты по политической теории были включены авторы, ранее находящиеся за пределами академической парадигмы, в частности Ф. Ницше. Изначально, в рамках позитивистской традиции, методологическая нейтральность рассматривалась как основополагающий принцип научного исследования, предполагающий, что учёный должен оставаться беспристрастным наблюдателем и, не позволяющий личным ценностям влиять на интерпретацию данных. Это

мнение стало ещё одной из причин того, что онтология воспринималась как второстепенная по сравнению с эпистемологией и методологией.

Данная тенденция продолжает набирать обороты и на неё оказывает дальнейшее влияние широкий круг философов XIX и XX веков, которые отказываются уклоняться от онтологических вопросов и стремятся освободить онтологию от метафизической традиции. Основные вдохновляющие фигуры пришли из различных философских течений, таких как феноменология, экзистенциализм, постструктурализм и неопрагматизм. Среди наиболее заметных мыслителей этой тенденции можно назвать Ф. Ницше, М. Хайдеггера, Т. Адорно, М. Фуко, Ж. Делёза, Ж. Лакана, Р. Рорти и тп.

Теория, обнаруживаемая в работе Александра Кожева «Понятие Власти», демонстрирует оригинальность и радикальное отличие от тех построений, которые отделяют онтологию от метафизической традиции, восходящей к Платону, Аристотелю, Августину и Гегелю. Его взгляды тяготеют скорее к классической онтологической традиции, чем к более современным позициям структурного психоанализа и постструктурализма, поскольку теория Власти в кожевской философии сопряжены с его пониманием исторического процесса и творящего его исторического человека. В этом небольшом произведении Кожев предлагает трёхчастный взгляд на феномен Власти, переосмыслив несколько классических философских концепций власти, акцентируя внимание на процессах её генезиса, формирования и эволюции, а также на разнообразии её конкретных проявлений в политическом измерении и устройстве реального государства. Если материал его лекционных курсов 30-х годов во «Введении в чтение Гегеля» выстроен на интерпретации гегелевской философии, то в случае с «Понятием Власти» гегелевский сюжет рассматривается лишь как один из возможных вариантов объясняющих теорий – диалектика господина и раба фигурирует только в рамках одной из четырёх приводимых Кожевом чистых форм Власти. Поэтому внимательный подход к этой топике в творчестве

Кожева вынуждает пересмотреть канонический взгляд на его философию, которую в основном принято полностью сводить к его гегельянству. Краткий, но насыщенный кожевский анализ Власти открывает множество перспектив.

Таким образом, исследование феномена Власти в философии Александра Кожева является актуальным не только в силу отсутствия целостных и систематических работ по этой теме в отечественной и зарубежной науке, но и в связи с современными дискуссиями о природе легитимности, насилия, признания и безличных форм господства. Диссертация восполняет этот пробел, обращаясь к малоисследованному трактату «Понятие Власти», вводя в научный оборот забытых контрпросветителей и сопоставляя кожевскую типологию власти с лакановской теорией дискурсов. Такой подход позволяет по-новому взглянуть на философию Кожева, выйти за рамки её привычного гегельянского прочтения и предложить концептуальные ресурсы для анализа кризисов современной власти.

Степень разработанности темы исследования.

Нельзя сказать, что в российском академическом пространстве тема не затрагивалась, однако на фоне прочих направлений в рамках политической философии, онтологии власти и кожеведения анализ концепции Власти А. Кожева остаётся востребованным. Говоря о современном исследовательском материале по данной теме, прежде всего следует упомянуть работы А.М. Руткевича, которому принадлежит перевод на русский язык трактата Кожева «Понятие Власти»², изданный в 2006 году и снабжённый послесловием переводчика и исследователя. Сюда следует отнести его статьи «А. Кожев и Л. Штраус: спор о тирании»³, в которой сопоставлены подходы Кожева и Штрауса к проблеме тирании и анализируется диалектика господина и раба как её

² Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. 192 с.

³ Руткевич А.М. А. Кожев и Л. Штраус: спор о тирании // Вопросы философии. 1998. № 6. С. 79-92.

скрытое основание, и «Философию истории Александра Кожева»⁴, где тема власти так же затрагивается в связи с отношением господин-раб.

Среди других исследований феномена Власти в концепции Кожева отметим статью С.С. Русакова «Сравнительный анализ понятия власти в философии А. Кожева и К. Шмитта»⁵, где автор смело рифмует четыре кожевских типа Власти с основными стилями государственного управления, выделенными К. Шмиттом, при том, что Шмитт опирается прежде всего на юридический, теоретико-правовой и исторический материал, тогда как Кожев строит рассуждение на собственной философской процедуре – феноменологическом, метафизическом и онтологическом анализе, причём последний в «Понятии Власти» по сути лишь контурно намечен на будущее, без какой-либо разработки. В результате проведённого анализа автор сформировал развернутый инструментарий и набор критериев, позволяющих оценивать государственную власть с точки зрения её легальности и легитимности, эффективности и неэффективности, демократичности и антидемократичности.

Также следует выделить статью С.С. Черных «Психоанализ метафизических основ власти: З. Фрейд, А. Кожев»⁶. В своей статье С.С. Черных сопоставляет кожевскую Власть Отца с фрейдовским мифом об отцеубийстве в первобытной орде, эдиповым комплексом и т. д. Он стремится вывести их сходство к тому, что Кожев, подобно Фрейду, якобы выступает против Власти Отца; однако внимательное чтение «Понятия Власти» показывает, что приписываемых автором «позитивных» аспектов восстания против монархического патриархата у Кожева нет. С.С. Черных не анализирует остальные типы Власти и лишь критикует соотнесение теории схоластов и

⁴ Руткевич А.М. Философия истории Александра Кожева / А. М. Руткевич. Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд. дом. Высшей школы экономики, 2015. – (Серия WP6 «Гуманитарные исследования»). 44 с.

⁵ Русаков С.С. Сравнительный анализ понятия власти в философии А. Кожева и К. Шмитта // Политика и Общество. 2018. № 10. С. 18–25.

⁶ Черных С.С. Психоанализ метафизических основ власти: З. Фрейд, А. Кожев // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Серия: общественные науки. – 2015. – № 3 (187). С. 27–32.

Власти Отца, а также Аристотеля и Вождя. По его мнению, Кожев не опирается на труды схоластов, а лишь приводит молитву «Отче наш» в качестве доказательства такого пересечения. Кожев действительно не демонстрирует системного обращения к текстам схоластов, для которых важную роль играли Платон и Стагирит, и как полагает С.С. Черных, последний в своей философии использует множество тезисов, релевантных скорее для Власти Отца, чем для Власти Вождя (с чем мы вынуждены не согласиться). На наш взгляд, данная критика основывается на подмене кожевских тезисов собственными предположениями автора и потому не выдерживает проверки.

Среди диссертационных исследований, наиболее приближенных к заявленной теме, выделим работу И.А. Наскиной «Политико-философские идеи А. Кожева»⁷, в которой кожевский концепт Власти связывается прежде всего с политической философией и политической наукой в узком смысле – через вопросы легитимности, моделей политической организации, механизмов управления и перспектив европейской интеграции. Таким образом акцент в данной работе делается больше на институционально-практическом измерении власти. Остальные же имеющиеся на данный момент исследования в секторе диссертаций не столь сильно сфокусированы на феномене Власти у Кожева, как например работа «Философско-антропологический дискурс А. Кожева»⁸ И.А. Жиленкова, направленная в основном на анализ кожевского субъекта Желания, или «Концепция истории А. Кожева: опыт историко-философской реконструкции»⁹ А.А. Юрганова, представляющая собой развёрнутый комментарий к тезису о конце истории. Выделим здесь и магистерскую диссертацию Е.И. Шашловой «Александр Кожев и французская

⁷ Наскина И.А. Политико-философские идеи А. Кожева: дис. канд. полит. наук: 23.00.01 – Теория и философия политики, история и методология политической науки. Москва, 2013. 150 с.

⁸ Жиленков И.А. Философско-антропологический дискурс А. Кожева: дис. канд. филос. наук: 09.00.13 – Философская антропология, философия культуры. — Белгород: НИУ «БелГУ», 2016. 159 с.

⁹ Юрганов А.А. Концепция истории А. Кожева: опыт историко-философской реконструкции: дис. канд. филос. наук: 09.00.03 – История философии. — Краснодар, 2013. 130 с.

философия: культурный трансфер в истории философии»¹⁰, в которой систематизируется «трансфер» кожевской мысли во французскую философию межвоенного и послевоенного времени; гипотеза данного магистерского исследования заключается в том, что методология культурного и концептуального трансфера (Россия—Германия—Франция) позволяет описать специфику формирования атеистического и антропологического дискурса в рамках французской феноменологической и марксистской философии.

Из иностранных исследований по теме следует отметить статью Брайана-Пола Фроста «Власть и легитимность в “Понятии Власти” Александра Кожева»¹¹ в сборнике 2022 года «Александр Кожев: человек влияния». Это подробный, систематически обзорный текст, который не вносит относительно кожевской теории Власти никаких принципиально новых идей, но аккуратно и без искажений ретранслирует содержательную линию трактата. Автор заключает, что «Понятие Власти» обеспечивает фундаментальное основание и прояснение более поздних сочинений Кожева, делая этот трактат одной из его ключевых работ. Также важно выделить польскую монографию Петра Новака 2006 года «Онтология успеха: эссе о философии Александра Кожева»¹² — первая в Польше книга, целиком посвящённая Кожеву. В исследовании не только реконструируется гегелевско-кожевская линия, но и предлагается «онтология успеха», трактуя признание, фигуры тирана и мудреца и постисторический мир как антрополого-политическую схему. Работа тематизирует диалог тирана и философа, политическую теологию (Кожев—Шмитт), мотив «Латинской империи» и тем самым вписывает кожевский корпус в современные дискуссии о власти и европейской интеграции. Показательна и статья Новака на польском языке «Введение в

¹⁰ Shashlova E. Alexandre Kojève et la philosophie française: le transfert culturel dans l'histoire de la philosophie. Louvain-la-Neuve: Université catholique de Louvain, Faculté de philosophie, arts et lettres (Institut supérieur de philosophie), 2023.

¹¹ Frost B.-P. Authority and legitimacy in Alexander Kojève's *The notion of authority* // Alexandre Kojève: A Man of Influence. Lanham: Lexington Books, 2022, pp. 183-207.

¹² Nowak P. Ontologia sukcesu. Esej przy filozofii Alexandre'a Kojève'a. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria, 2006. 267 s.

чтение Кожева»¹³ в тематическом номере журнала *«Хронос. Метафизика–Культура–Религия»* за 2009 год, которая задаёт рамку этому выпуску и сопровождает публикацию переводов кожевских текстов. Для русскоязычной аудитории существует переработанная версия — «Правители и философы (введение в чтение Кожева)»¹⁴, где компактно реконструируются узловые биографические и концептуальные моменты (семинар 1930-х, спор со Штраусом о тирании, административная практика 1950–1960-х). В совокупности эти тексты выполняют функцию мостика между кожевским наследием и актуальной политико-философской проблематикой признания и постистории. Внимания заслуживает и эссе американского исследователя Вадима Россмана «После философии: Кожев, «конец истории» и русская мысль»¹⁵, в котором различается кожевская версия конца истории и её популяризация у Фукуямы и прослеживаются русские истоки темы «смерти человека».

Среди отечественных исследований, важных для изучения наследия Александра Кожева, прежде всего, выделяются две монографии. Первая — работа В.Н. Кузнецова «Французское неогегельянство»¹⁶ (1982), ставшая первым систематическим исследованием этого течения: наряду с Ж. Валем и Ж. Ипполитом автор подробно рассматривает и философию самого Кожева. Вторая — монография И.С. Куриловича «Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев, Ж. Ипполит»¹⁷ (2020). Автор представляет современное переосмысление французского неогегельянства вне советской идеологической окраски, привлекает новые посмертные издания Кожева и

¹³ Nowak P. Wprowadzenie do lektury Kojève’a // *Kronos. Metafizyka–Kultura–Religia* 3(10), 2009.

¹⁴ Новак П. Правители и философы: (введение в чтение Кожева) / П. Новак; пер. с пол. И. Ксезопольской // *Вопросы философии*. - 2015. - № 10. - С. 180-201.

¹⁵ Россман В. После философии: Кожев, «конец истории» и русская мысль // *Неприкосновенный запас*. — 1999. — № 5. — С. 21—26.

¹⁶ Кузнецов В.Н. Французское неогегельянство. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. 200 с.

¹⁷ Курилович И.С. Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии Гегеля–Гуссерля–Хайдеггера. М.: РГГУ, 2019. 224 с.

актуальные западные исследования, существенно расширяет источниковую базу и открывает более широкие перспективы для анализа его философии.

Затем надлежит отметить исследования уже вышеупомянутой Екатерины Игоревны Шашловой. Во-первых, это статья «Аристотель в лекциях Александра Кожева: диалектика раба и господина»¹⁸, в которой показано, как кожевское чтение гегелевского сюжета «господин-раб» переосмысливает аристотелевские мотивы (логос, «политическое животное») и тему признания; данный текст полезен как краткая реконструкция «классического» узла интерпретаций Кожева. Во-вторых, статья «На пути к взаимному признанию: Рикёр против Кожева»¹⁹ сопоставляет модели признания у Кожева и Рикёра и фиксирует недавний поворот дискуссии от *recognition* к *misrecognition*, что важно для современного политико-философского контекста. Среди отечественных исследователей философии А. Кожева также внимания заслуживают работы Владимира Юрьевича Быстрова. Во-первых, это статья «Французское неогегельянство и проблемы европейской интеграции»²⁰, где на материале французского неогегельянства и прежде всего кожевской интерпретации Гегеля обсуждаются теоретические основания европейской идентичности и переход от философских конструктов к институциональному проекту ЕС. Во-вторых, отметим его очерк «Александр Кожев об истоках европейского единства»²¹, фокусирующий на формировании у Кожева представлений о европейском единстве и их практико-политическом измерении.

На основании вышеописанных сведений можно заключить, что, несмотря на достигнутые зарубежными и отечественными исследователями

¹⁸ Шашлова Е.И. Аристотель в лекциях Александра Кожева: диалектика раба и господина // Вопросы философии. - 2020. - № 1. - С. 38-44.

¹⁹ Shashlova E. Towards mutual recognition: Ricœur against Kojève // Revista Filosófica de Coimbra, 2023, vol. 32, no. 64, pp. 453–472.

²⁰ Быстров В.Ю. Французское неогегельянство и проблемы европейской интеграции // Россия в глобальном мире: Альманах. – Санкт-Петербург, 2016. – № 8 (31). – С. 449-457.

²¹ Быстров В.Ю. Александр Кожев об истоках европейского единства // Евразийский союз ученых. 2017 - №. 12(45). 2 часть – С.51-55.

успехи в изучении философского наследия Александра Кожева, его концепция Власти, хотя и успела получить некоторое освещение, по-прежнему остаётся недостаточно изученной и потому нуждается в дальнейшем исследовании.

Материалом данного исследования являются опубликованные произведения Александра Кожева, в том числе оригинальный текст трактата «Понятия Власти»²² и его издание²³ на русском языке, «Введение в чтение Гегеля»²⁴, «Император Юлиан и его искусство письма»²⁵, «Идея смерти в философии Гегеля»²⁶, «Колониализм с европейской точки зрения»²⁷, «Тирания и мудрость»²⁸, «Атеизм»²⁹.

Вместе с тем материалом исследования и компаративного контекстуального анализа стали сочинения Ж. де Местра («Письма савойского роялиста»³⁰, «Рассуждения о Франции»³¹, «О Папе»³²); труды Ф. Шиллера, посвящённые его эстетической теории («Письма об эстетическом воспитании человека»³³, «О патетическом»³⁴, «О грации и достоинстве»³⁵, «О возвышенном»³⁶, «Разрозненные размышления о различных эстетических предметах»³⁷, «О наивной и сентиментальной поэзии»³⁸, «Каллий, или О красоте»³⁹); историософские сочинения Ф.-Р. де Шатобриана («Опыт о

²² Kojève A. La Notion de l'Autorité. Paris: Gallimard, 2004. 206 p.

²³ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. 192 с.

²⁴ Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с нем. и послесл. А. Г. Погоняйло. М.: «Наука», 2003. 792 с.

²⁵ Кожев А. Император Юлиан и его искусство письма // Искусство письма. М.: Логос, 2012. С. 21-42.

²⁶ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / Пер. с фр. и посл. И. Фомина. М.: Издательство «Логос», 1998. 208 с.

²⁷ Кожев А. Колониализм с европейской точки зрения // Кожев А. Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А.М. Руткевича и др. М., 2006. С. 387-402.

²⁸ Кожев А. Тирания и мудрость // Там же. С. 323-386.

²⁹ Кожев А. Атеизм // Там же. С. 52-174.

³⁰ Maistre J.M. de. Lettres d'un Royaliste Savoisien à ses compatriotes. France, H. Pelagaud fils et Roblot, 1872. 83 p.

³¹ Местр Ж.М. де. Рассуждения о Франции. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. 216 с.

³² Maistre J.M. de. Du Pape. Paris: Charpentier, 1860. 413 p.

³³ Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 251-358.

³⁴ Шиллер Ф. О патетическом // Там же. С. 197-222.

³⁵ Шиллер Ф. О грации и достоинстве // Там же. С. 115-170.

³⁶ Шиллер Ф. О возвышенном // Там же. С. 171-196.

³⁷ Шиллер Ф. Разрозненные размышления о различных эстетических предметах // Там же. С. 223-250.

³⁸ Шиллер Ф. О наивной и сентиментальной поэзии // Там же. С. 385-477.

³⁹ Шиллер Ф. Каллий, или О красоте // Там же. С. 70-114.

революциях»⁴⁰, «Обоснованный анализ истории Франции»⁴¹ и политико-публицистическим трактат «О Бонапарте и Бурбонах»⁴²), а также критические работы Э. Бёрка – «Размышления о Французской революции»⁴³ и «В защиту естественного общества»⁴⁴. В диссертации предпринята сравнительная «проекция» идей Кожева на эти классические работы о Власти и политическом анализе истории, образующие основные составляющие своего рода «текста Власти».

Ключевым инструментом и материалом исследования также выступают понятия и работы Ж. Лакана: «Ещё»⁴⁵, «Изнанка психоанализа»⁴⁶, «Тревога»⁴⁷, «Образования бессознательного»⁴⁸, «Этика психоанализа»⁴⁹ и «Доклад в Миланском университете 12 мая 1972 года»⁵⁰.

Объект и предмет исследования

Объектом данного диссертационного исследования выступает феноменология Власти А. Кожева в исторической перспективе.

Предметом исследования является концептуализация Власти у А. Кожева и её философская типология, какой она предстаёт в перспективе

⁴⁰ Chateaubriand F.R.de. Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française. Londres Inglaterra: Henry Colburn, 1814. 564 p.

⁴¹ Chateaubriand F.R.de. Analyse raisonnée de l'histoire de France. Paris: Firmin Didot, 1845. 528 p.

⁴² Chateaubriand F.R.de. On Buonaparte and the Bourbons (1814) // Blum C.O. Critics of the Enlightenment: Readings in the French Counter-Revolutionary Tradition. Wilmington: ISI Books, 2004, pp. 3-40.

⁴³ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. 411 с.

⁴⁴ Бёрк Э. В защиту естественного общества, или обозрение бед и несчастий, приходящихся на долю человечеств в любого рода искусственно созданном обществе в письме покойного благородного сочинителя к лорду // Бёрк Э. Правление, политика и общество. Сборник / Пер. с англ., сост., вступ. ст. и коммент. Л. Полякова. М.: «КАНОН-прессЦ», «Кучково поле», 2001. С. 43-134.

⁴⁵ Лакан Ж. Ещё (Семинар, Книга XX (1972/73)). Пер. с фр./ А. Черноглазова. М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос». 2011. 176 с.

⁴⁶ Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969-70)). Пер. с фр. /А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2008. 272 с.

⁴⁷ Лакан Ж. Тревога (Семинар, Книга X (1962/63)). Пер. с фр./ А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2010). 424 с.

⁴⁸ Лакан Ж. Образования бессознательного (Семинары: Книга V (1957/1958)). Пер. с фр./ Перевод А. Черноглазова. М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос». 2002/2018 (2-е издание). – 608 с.

⁴⁹ Лакан Ж. Этика психоанализа (Семинары: Книга VII (1959-60)). Пер. с фр./ Перевод А. Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2006. 416 с.

⁵⁰ Lacan J. Discours à l'Université de Milan le 12 mai 1972 // Lacan in Italia 1953–1978 / En Italie Lacan. Milan: La Salamandra, 1978, pp. 32–55.

рецепции контпросветительских идей с одной стороны и в оптике лаканианской рецепции – с другой.

Цель и задачи исследования

Цель данного диссертационного исследования — истолковать и критически осмыслить феномен Власти в философии Александра Кожева; проверить применимость предложенной им типологии Власти в историко-философском анализе, а также возможную генетическую преемственность между ней и четырьмя *дискурсами*, разработанными Жаком Лаканом.

Для достижения этой цели требуется решение следующих *задач*:

1. Прояснить первооснову феномена Власти, уточнив автономный статус самосознания и механизм признания в философии Кожева через реконструкцию его субъекта Желания.

2. Эксплицировать понятие Власти у Кожева на основе одноимённого трактата, привлекая материал других его опубликованных работ для выявления лакун в теории и обозначить близость и различие с позициями иных политических философов.

3. Анализируя ту область творчества видных контпросветителей, которая так или иначе связана с Великой французской революцией, протестировать применимость категориального аппарата кожевской типологии Власти на ключевых смыслах, реконструируемых из аргументации их философских текстов.

4. Выявив органическую связь и влияние кожевского понимания желания на трактовку желания у Лакана, раскрыть специфику лакановских дискурсов и показать возможную преемственность между ними и типами Власти, выделенными Кожевом.

5. Установить корреляцию между не артикулированным самим Кожевом как реальным, но выявленным в ходе исследования пятым типом Власти и лакановским дискурсом капитализма, а также обосновать для него

собственную, пятую теорию Власти, связав её с доктриной акселерационизма, соблюдая тем самым атеистическую установку Кожева.

Основные положения, выносимые на защиту

По итогам проведённого исследования на защиту выносятся следующие положения:

1. Постулируя Власть как феномен, неотделимый от принципа *признания*, Кожев связывает её структуру с добровольной покорностью подвластного субъекта, что предполагает автономность самосознания, даже если исходный модус этой свободы дан как переживаемая изнутри безграничность.

2. Несмотря на то, что в теории Кожева применение силы Властью ведёт к её самоустранению как Авторитета, односторонний механизм признания, исключаящий любую взаимность и медиацию, вынуждает философа допускать политическое насилие в практической сфере, что отдаляет его взгляды от гуманистических ценностей в политике.

3. Кожевская концепция Власти акцентирует внимание преимущественно на её межличностной природе и на механизмах признания как основании Авторитета, в то время как институциональные условия её возникновения остаются вне аналитического поля. Такая перспектива, с одной стороны, проясняет антропологический характер Властного отношения, но с другой — затрудняет рассмотрение безличных форм доминирования, например Власти капитала, которая, не подвергаясь риску, осуществляет господство и тем самым не вполне укладывается в схему диалектики господина и раба.

4. Исходя из тезиса Кожева о том, что всякая Власть задаёт запрос на объяснение своего существования, и каждый ответ соотносим с определённым её типом, можно предположить, что именно в реакции Власти на хаос обнаруживаются эти ответы. В историческом теле проявляются экспоненты,

репрезентирующие различные кожевские типы Власти, рождённые в реакции на Великую французскую революцию, что позволяет в нашем случае выстроить ряд парных коррелятов: Жозеф де Местр – Власть Отца; Фридрих Шиллер – Власть Господина; Франсуа-Рене де Шатобриан – Власть Вождя; Эдмунд Бёрк – Власть Судьи.

5. При сопоставлении типологии Власти у Кожева и типологии дискурсов у Лакана можно постулировать следующие продуктивные диады: дискурс Господина – Власть Господина; дискурс Университета – Власть Вождя; дискурс Истерики – Власть Отца; дискурс Аналитика – Власть Судьи.

6. В теории Власти А. Кожева возможно выявить имплицитно присутствующую в ней Власть капитала, которая разрушает логику межличностного признания во Властных отношениях и, вписывается в лакановскую схему дискурса капитализма, а также проецируется на инструментально используемую Кожевом божественную Власть. Последнюю можно интерпретировать атеистически как имманентную, подкрепив акселерационистской футурологической доктриной.

Методологическая основа исследования.

Для реализации поставленных целей и решения заявленных задач, в работе применён комплекс методологических приёмов. В первой главе применён компаративистский метод, призванный выявить структурную и содержательную согласованность между текстами ключевого философа в рамках его феноменологии Власти, так и для определения контуров кожевской теории через сравнение его идей с такими противоположными между собой мыслителями как К. Шмитта и Х. Арендт. Во второй главе исследования упор делается на дескриптивный метод, необходимый для детальной фиксации аргументов в сочинениях Жозефа де Местра, Фридриха Шиллера, Франсуа-Рене де Шатобриана и Эдмунда Бёрка, верифицирующих категориальный аппарат теории Власти А. Кожева. В третьей главе для вскрытия логических

связей между лакановскими схемами дискурсов и типологией Власти Кожева задействован каузальный анализ.

Научная новизна исследования.

Научную новизну данного исследования формируют несколько взаимодополняющих компонентов. Прежде всего, данная работа представляет собой первое в отечественной науке исследование феномена Власти в философии Александра Кожева, выполненное в онтологическом и психоаналитическом ракурсах без переноса ключевого внимания в пользу сугубо политико-государственного аспекта. Во-вторых, в отличие от большинства как зарубежных, так и отечественных исследований, затрагивающих данную тему, в работе реактуализированы философские и политические тексты почти забытых сегодня авторов — Жозефа де Местра, Фридриха Шиллера, Франсуа-Рене де Шатобриана и Эдмунда Бёрка. В-третьих, анализ феномена Власти у Кожева в предложенном нами ракурсе позволяет по-новому увидеть его философию как более близкую к постплатоновскому античному мышлению, нежели напрямую к гегельянству. В-четвёртых, в научный оборот введены малоизученные в отечественной философии тексты Франсуа-Рене де Шатобриана — «Опыт о революциях» (1797) и «Обоснованный анализ истории Франции» (1831) — а также работы Жозефа де Местра «Письма савойского роялиста» (1793) и «О Папе» (1819), которые до сих пор практически не привлекались в отечественных философских исследованиях.

Теоретическая и практическая значимость исследования.

Полученные результаты в настоящей работе подтверждают состоятельный аспект четырёх типов Власти в концепции Кожева и выявляют новую сферу интеграции его идей в контексте того, что В. Декомб назвал посткожевским дискурсом — в нашем случае это демонстрируется на примере теории дискурсов Лакана. Выявленный пробел в целостности кожевской

типологии – признание за капиталом Власти над человеком – рассматривается через призму лакановского дискурса капитализма и подкрепляется акселерационистской по духу теорией имманентной технобожественности. Материалы и выводы исследования пригодны для включения в учебные программы по политической философии, онтологии власти, философской антропологии, эстетике, а также могут служить основой для разработки специализированных курсов близкой тематики.

Структура диссертации.

Объём и композиция диссертации обусловлены сформулированными целями и задачами: работа включает введение, три основные главы, заключение, а также библиографический список, охватывающий использованные источники и исследовательские публикации по рассматриваемой проблематике.

Во введении обосновывается актуальность исследования феномена Власти в философии Александра Кожева на фоне «онтологического поворота» в политической теории и констатируется недостаточная исследованность темы. Определено текущее состояние разработанности проблемы – от переводов и статей до диссертаций и зарубежных работ – указаны пробелы, требующие нового подхода. Указаны объект и предмет исследования, а также выдвигаются шесть положений, выносимых на защиту. Перечисляется корпус источников: тексты Кожева, контрпросветителей (де Местра, Шиллера, Шатобриана, Бёрка) и семинары Лакана. Описывается методологический комплекс (компаративный, дескриптивный, каузальный анализы). Подчёркиваются научная новизна (первое онтологико-психоаналитическое прочтение Власти у Кожева, введение в оборот малоизученных текстов) и практическая значимость результатов для курсов по политической философии и онтологии власти.

Первая глава посвящена исследованию кожевского субъекта желания и обоснованию автономии самосознания; в экзистенциальном плане желание

интерпретируется как воля к самоутверждению, из которого в социополитическом аспекте выводится феномен Власти как форма признания. Анализируется кожевское понимание Власти как авторитета, производится детальное сопоставление теории Власти Кожева с политической мыслью К. Шмитта и представлением о Власти у Х. Арендт. Исследуются основания Власти в кожевской концепции, природа её генезиса, а также четыре «чистых» типа – Власть Отца, Господина, Вождя и Судьи. В заключение главы из рассуждений Кожева, найденных во «Введении в чтение Гегеля», выведен и обоснован дополнительный, пятый тип – Власть капитала, разрушающий логику его типологии Власти как форм межличностного признания.

Во второй главе проверяется применимость четырёх кожевских типов Власти, верифицируя тем самым тезис Кожева о том, что объяснение своего существования у любой Власти укладывается в одну из четырёх теорий, сформулированных мыслителем. Посредством дескриптивного метода выявляются и анализируются аргументационные линии в работах Ж. де Местра «Письма савойского роялиста», «Рассуждения о Франции» и «О Папе», на основании чего делается вывод, что смысловая конвергенция аргументов де Местра выступает ответом на Великую французскую революцию, который соотносится в кожевской оптике со схоластической теорией Власти Отца. Далее, опираясь на лакановское понимание тревоги, обосновывается её психологическая роль в гегелевской борьбе субъектов, где желание направлено не только на признание оппонента, но и на престиж в виде женского признания, что коррелирует с Властью мужчины над женщиной как одной из версий Власти Господина в кожевской типологии. Выдвигается гипотеза, что речь господина может принимать форму эстетикоцентричного дискурса, примером которого служит теория Ф. Шиллера, изложенная в его работах «Письма об эстетическом воспитании человека», «О патетическом», «О грации и достоинстве», «О возвышенном», «Разрозненные размышления о различных эстетических

предметах», «О наивной и сентиментальной поэзии» и «Каллий, или О красоте». Также на основании политически ориентированных тезисов Шиллера выводится его общий ответ на революцию, который в кожевской перспективе вписывается в логику гегелевской теории Власти Господина. Далее фиксируется аргументация, представленная в историософских трудах Ф.-Р. де Шатобриана – «Опыт о революциях» и «Рациональный анализ истории Франции», – а также в его политико-публицистическом памфлете «О Бонапарте и Бурбонах». Несмотря на различия в политических убеждениях в разные годы, устанавливается, что подход Шатобриана опирается на историческое знание и идею связи между динамикой человеческих нравов и их политическим контекстом. Если в ранней шатобриановской аргументации, выступавшей на стороне Старого порядка, уже можно усмотреть (в кожевских терминах) ответ на хаос «Власти учителя над учеником» или «Власти учёного», то в позднем либерально-католическом периоде Шатобриан отстаивает либерально-монархический проект, прилагая усилия в собственной политической практике, что в совокупности соответствует кожевскому типу Власти Вождя. В четвёртом разделе главы рассматривается трактат Эдмунда Бёрка «Размышления о Французской революции» (1790) с учётом других его работ – «Письмо г-на Бёрка к члену Национальной Ассамблеи»⁵¹ и ранний текст «В защиту естественного общества». Отмечается, что аргументации Бёрка не свойственны теоретизирование и забота о доктринальной чистоте; она опирается на логический анализ и привлекает исторические факты, документы и личный, в том числе политический, опыт. Показано, что критика Бёрка французских событий и обоснование Старого порядка сводятся к тезису о несоизмеримом превосходстве законного и справедливого правления Людовика XVI над кровавой тиранией революционных властителей, что в

⁵¹ Бёрк Э. Письмо г-на Бёрка к члену Национальной Ассамблеи в ответ на некоторые возражения в отношении его книги о положении дел во Франции // Бёрк Э. Правление, политика и общество. Сборник / Пер. с англ., сост., вступ. ст. и коммент. Л. Полякова. М.: «КАНОН-прессЦ», «Кучково поле», 2001. С. 347- 425.

аргументативном плане относительно кожевской типологии соответствует типу Власти Судьи.

В третьей главе диссертации проводится сопоставительный анализ лакановских формул дискурса (Господина, Университета, Истерики, Аналитика) с кожевской типологией «чистых» форм Власти. На основе реконструкции лакановских матем ($S1$, $S2$, a , S) и их ротации в четырёх позициях (*агент*, *Другой*, *продукт*, *истина*) показано, что каждая дискурсивная конфигурация репрезентирует определённую модель господства. Таким образом, дискурс Господина структурно резонирует с кожевской Властью Господина; университетский дискурс, где знание выступает агентом, соответствует Власти Вождя; истерический дискурс перекликается с Властью Отца; дискурс Аналитика коррелирует с Властью Судьи. Далее приводятся примеры, в которых текстуальность де Местра предстаёт как трансляция истерического дискурса, эстетикоцентричность Шиллера демонстрирует логику дискурса Господина, шатобриановская опора на гуманитарно-историософское знание находит отклик в схеме университетского дискурса, а критика Эдмунда Бёрка, разоблачающая якобинское господствующее означающее, коррелирует с дискурсом Аналитика. В заключительном разделе главы анализируется лакановский дискурс капитализма и сопоставляется с выявленной у Кожева Властью капитала. Показывается, что лакановская модель предоставляет этому типу соответствующий дискурсивный каркас, и кроме того, открывает перспективу имманентной технобожественности, эксплицированную в прогнозах Хьюго де Гариса, изложенных в книге «Война артилектов: космисты против терранов»⁵², а также подкрепляемую акселерационизмом Ника Ланда и ингуманизмом Резы Негарестани.

⁵² Garis H. de. The Artilect War: Cosmists vs. Terrans – A Bitter Controversy Concerning Whether Humanity Should Build Godlike Massively Intelligent Machines. Palm Springs, CA: ETC Publications, 2005. 254 p.

В заключении исследования суммируются ключевые выводы трёх глав, подтверждающие все шесть тезисов, вынесенных на защиту. Автономность самосознания и механизм признания образуют онтологическое ядро Власти, а структурное сопоставление кожевской «квадремы» с лакановскими конфигурациями даёт целостную картину, в которой выявленная в ходе исследования у Кожева Власть капитала, расширяющая его типологию, находит корреляты в лакановском дискурсе капитализма. Полученные результаты уточняют границы политико-онтологического анализа Власти и предлагают, опираясь на прогнозы Х. де Гариса и правоакселерационистскую модель финализации мироустройства, ещё одну пессимистичную версию конца истории.

Общий объем работы составляет 286 страниц. Список использованных источников и литературы насчитывает 151 наименование.

Степень достоверности и апробация результатов исследования. Достоверность полученных результатов обеспечивается опорой на разнообразный корпус первоисточников и исследовательской литературы — как отечественной, так и зарубежной, — а также применением комплексной методологии, ориентированной на всесторонний анализ рассматриваемого материала. Работа была обсуждена на заседании кафедры современных проблем философии философского факультета РГГУ и получила положительное заключение. Результаты исследования, полученные в процессе разработки диссертации, изложены в трёх научных статьях, опубликованных в изданиях, входящих в перечень ВАК, а также апробированы в докладе «Желание, речь и смерть: онтологические аспекты самосознания в философии Александра Кожева», представленном на Всероссийской научной конференции «Алёшинские чтения 2023: Мир, язык, реальность» (РГГУ, 14-16 декабря 2023 г.).

Глава 1. Концептуализация феномена Власти

1.1. Автономность субъекта Желания

Топика Власти имеет самое непосредственное отношение к субъекту, поскольку по Кожеву, исходя из его «метафизического анализ», она специфическим образом дедуцируется из него посредством темпоральных модусов. Однако не будем забегать вперёд. Мы полностью согласны с испанским философом и юристом Альваро д'Орсом в том, что власть может и должна основываться на праве, которое, в свою очередь, является неизбежной и обязательной основой любых возможных форм человеческого взаимодействия.⁵³ Вне права отсутствует норма, а следовательно, и сама возможность существования признаваемой Власти. Разумеется, право не следует отождествлять с системой законов — Право фундаментальнее Закона. Сопоставляя Власть с Правом, Кожев отмечает наличие между ними родства и разницы: с одной стороны, «любая Власть безусловно обладает легальным или легитимным характером с точки зрения тех, кто её признает»⁵⁴; с другой — «по своей сути Власть исключает обращение к силе; в то же время Право, в отличие от неё, допускает и предполагает её применение, оставаясь при этом ей не тождественным»⁵⁵. При этом источником права, согласно Кожеву, служит антропогенное Желание признания: «Свобода, т.е. осознанная воля и действующее сознание, строго говоря, есть сам этот риск, явленный как желание желания, т.е. как желание признания. Именно этот аспект данной ситуации есть последний источник идеи Справедливости»⁵⁶. Таким образом, Власть и Право как уровень малой политической онтологии проистекают из большой онтологии человеческой субъектности – агента Желания, который в принципе мыслится в философии Кожева отправной точкой любой онтологии. И мы признаём смысл за Правом и Властью только в том случае, если

⁵³ *Марей А.В.* Авторитет, или Подчинение без насилия / Александр Марей. — СПб. : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017. С. 14-15.

⁵⁴ *Kojève A.* La Notion de l'Autorité. Paris: Gallimard, 2004. P. 60.

⁵⁵ *Ibid.* P. 60.

⁵⁶ *Кожев А.* Очерк феноменологии права // Кожев А. Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А. М. Руткевича и др. М., 2006. С. 314.

порождающий их агент является онтологически автономным, осознанно регистрирующий произведённые им властные и правовые отношения в явных или менее очевидных объективных формах, как например публичная и частная формы власти. Ведь если сущность субъекта Желания неавтономна, тогда ни Право, ни Власть как таковые не могут всерьёз мыслиться в легитимном статусе. Основание для такого тезиса о фундаментальной гетерономии субъекта можно спешно заподозрить в том факте, что в рамках философско-антропологической концепции Кожева единственным условием возникновения самосознания служит опосредование Другим в асимметричном отношении Господин-Раб. Однако такой вывод, на наш взгляд, будет эпистемологически ложным, так как стремление к чистой, абсолютно независимой свободе внутри причинно-детерминированной реальности носит антиномический характер, разумея, что вне сферы каузальности человеческое существование в принципе немыслимо. Поэтому, прежде чем уделить внимание центральному предмету исследования, а именно феномену и теории Власти в концепции Кожева, мы начнём с субъекта в его философии, а точнее с критического переосмысления тезиса о принципиальной несовместимости свободы и самосознания исторического человека, применяя диалектическую, феноменологическую и экзистенциальную оптики.

Хотя гегельянство Кожева носит выраженный секулярный характер, оно сохраняет спекулятивный метод Гегеля, в котором истина и свобода образуют единое целое в процессе самопознания Духа. Гегель, рассматривая историю как процесс, в котором присутствует внутренняя целесообразность, переносил это качество на будущее, что, как точно подметил Чоран, фактически означает признание Провидения в завуалированной форме⁵⁷. Проект Кожева несёт в себе подобные недорасколдованности мира. Он утверждал, что «независимо от того, что сам Гегель думал по этому поводу, *Феноменология* — это

⁵⁷ Чоран Э.М. Упражнения в славословии // Чоран Э.М. После конца истории: Философская эссеистика / Пер. с франц.; предисл., биогр. справка Б. Дубина. СПб.: Симпозиум, 2002. С. 267-268.

философская антропология»⁵⁸. При этом, как и в системе Гегеля, истина у Кожева остаётся динамической — она формируется в ходе последовательных диалектических моментов, каждый из которых содержит в себе лишь часть истины, отсылая к ней.

В своей работе *«Атеизм»* (1931) Кожев, исследуя и феноменологически осмысляя фигуру атеистического субъекта, пишет, что *«„человек в мире“ дан себе „извне“ через самосознание, а в самосознании он дан себе как свободный — или, точнее, самосознание и есть свобода»*⁵⁹. На первый взгляд, это утверждение кажется логически уязвимым, особенно если учитывать, что речь идёт о Рабе — ключевой фигуре всемирной истории в диалектике Господства и Рабства. В этом контексте нетрудно возразить, что его «данность себе как свободного» — всего лишь иллюзия или отвлечённая свобода в мысли, поскольку, оставаясь зависимым от своего желания, а следовательно, и от своей сущности, он остаётся в состоянии фундаментального отчуждения⁶⁰. Тем не менее наша задача заключается в том, чтобы защитить и обосновать позицию Кожева, начав с фундаментальных оснований его гегельянства.

Согласно тому, что Кожев видел основное содержание и новизну гегелевской философии в стремлении «понять и выразить истину не только как субстанцию, но и как субъект»⁶¹, уже в предисловии к своему *«Введению в чтение Гегеля»* он начинает с определения: «человек — это самосознание»⁶², то есть субстантивированный⁶³ и овнешнённый абсолютный дух. Гегель, как известно, определял сущность духа через категорию свободы, понимаемой как «абсолютная отрицательность», а также как «независимость от иного и

⁵⁸ Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с нем. и послесл. А. Г. Погоняйло. М.: «Наука», 2003. С. 44.

⁵⁹ Кожев А. Атеизм // Кожев А. Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А.М. Руткевича и др. М., 2006. С. 135.

⁶⁰ Голубов М.Д. Субъект атеистической философии Александра Кожева. Гуманитарный акцент. 2023. № 1. С. 37.

⁶¹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с нем. и послесл. А. Г. Погоняйло. М.: «Наука», 2003. С. 657.

⁶² Там же. С. 9.

⁶³ Кожев избегает сенсуально-материалистической аберрации, присущей Фейербаху. Он бросает вызов его позиции, «развивая идею о связи теологии и антропологии, но отвергая основания, на которых строится аргументация Фейербаха». Геруланос С. Александр Кожев: происхождение «антигуманизма», или «конец истории» // Новое литературное обозрение. 2012. Т. 116. № 4. С. 76–90. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/4/aleksandr-kozhev-proishozhdenie-antigumanizma-ili-konec-istorii.html>

соотношение с самим собой»⁶⁴. Если связь свободы с отрицанием легла в основу дуалистической онтологии Кожева, представленной в его лекционном курсе в 1930-е годы, где человек интерпретируется как «воплощённое отрицание»⁶⁵, то корреляция свободы и «отношения к самому себе» находит отражение в *«Атеизме»* как феноменологически данная сознанию внутренняя неограниченность. В частности, Кожев пишет: «*“Человек в мире” дан самому себе как конечный и смертный не “изнутри”, а “снаружи”. “Изнутри” он дан себе в противостоянии миру и во взаимодействии с ним, или, вернее, данность этого противостояния и взаимодействия и есть данность его самому себе “изнутри” <...> Это его существование, правда, иногда не дано ему как бесконечное (infini), но — во взаимодействии, т. е. “изнутри” — ему не дана и его конечность, граница, т. е. в этом смысле оно дано как безграничное (indéfini)*»⁶⁶. Этот фрагмент демонстрирует наличие двух противоположных модусов самовосприятия, которые формируют основу онтологического дуализма в философии Кожева. Его дуализм строится на противостоянии ничтожествующего в бытии человеческого существования и объективного природного мира, при этом Кожев отклоняет марксистское представление о материи, отрицая в ней наличие внутреннего источника развития и трактуя её как инертный, неподвижный субстрат природной реальности. Открытая в процессе интроспективного созерцания безграничность внутреннего бытия, возникающая во взаимодействии с внешней конечностью субъекта, можно рассматривать как *profundum sensorium libertatis* — внутреннее основание для переживания свободы в её потенциальном измерении, поскольку в качестве внешнего актуального условия она изначально не дана. В кожевской онтологии и антропологии, представленной во *«Введении»*, эта идеальная имманентность получает своё значение в человеческом бытии исключительно

⁶⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 25.

⁶⁵ «Кожев утверждал, что беспричинно и без чьего-либо участия или без божественной или какой-либо ещё воли появился Дух-Ничто, то есть человек как воплощенное отрицание, которое преодолевает природу, налично-данное или то, что Кожев, игнорируя Хайдеггера, также именовал бытием». Курилович И.С. Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии Гегеля–Гуссерля–Хайдеггера. М.: РГГУ, 2019. С. 158.

⁶⁶ Кожев А. Атеизм // Кожев А. Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А.М. Руткевича и др. М., 2006. С. 130.

в отрицательных терминах – она изначально наделяется «негативным» потенциалом как «всегда открытая человеку возможность подняться (*transcender*) над собственной природой»⁶⁷. Однако эта возможность становится актуальной и реализуется только в акте свободного или освобождающего Действия. И.С. Курилович подчёркивает, что в философии Кожева бесконечность мыслима только в качестве потенциальности (*interminatum*), тогда как актуальная бесконечность (*infinitum*) остаётся невысказанной и всегда сводится к потенциальной форме.⁶⁸ Это лишь подтверждает обоснованность нашего предположения, что свобода, воспринимаемая самосознанием, обладает исключительно потенциальным характером. Мы не ставим под сомнение атеистическую установку Кожева, вытекающую из невозможности постичь бесконечность в её актуальной данности. Очевидно, что в этом вопросе Кожев полностью согласуется с Аристотелем, согласно которому «беспредельное существует в возможности не в том смысле, что оно когда-то будет существовать отдельно в действительности, оно таково лишь для познания. Из того, что делению нет конца, следует, что действительность у беспредельного имеется в возможности»⁶⁹. Вдобавок, принимая во внимание различие между невозможностью бесконечности и невозможностью её восприятия, можно предположить, что атеизм Кожева представляет собой скрытую попытку очертить пределы человеческого сознания без обращения к какому-либо внешнему императиву.

До того, как человек впервые сталкивается с Другим в борьбе за престиж и признание, он уже воспринимает себя как самодостаточную сущность, наделяя себя абсолютной ценностью⁷⁰. Однако, как указывает Кожев, на этой стадии субъективная уверенность ещё не достигает уровня полноценного

⁶⁷ Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с нем. и послесл. А. Г. Погоняйло. М.: «Наука», 2003. С. 75.

⁶⁸ Курилович И.С. Мышление бесконечного как эпистемологическая проблема философской системы А. Кожева. Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12, № 3. С. 33.

⁶⁹ Аристотель. Метафизика. Собрание сочинений в 4-х томах. Том 1. М.: Мысль, 1976. С. 242.

⁷⁰ Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с нем. и послесл. А. Г. Погоняйло. М.: «Наука», 2003. С. 20.

знания о себе. Для предысторического состояния характерна установка, в рамках которой представление человека о самом себе ограничивается границами непосредственного, наивно-естественного восприятия своего существования как очевидной и значимой реальности. Хотя эта самоочевидность и создаёт фундамент уверенности, адекватность и аподиктичность очевидности не обязаны совпадать. Для понимания, это сопоставимо с тем, что понятие очевидного (*certum*), терминологически близкое к картезианской самоочевидности (*certitudo*), не обязательно безусловно разумно (*verum*). В этом случае *очевидное* скользит по поверхности явлений, способное лишь описывать *как*, но не постигающее *почему*.⁷¹ Можно было бы ограничиться утверждением, что речь идёт о перцептивно-базовой форме уверенности, обусловленной восприятием. Однако вероятно, что Кожев, находясь под влиянием Гуссерля, применяет здесь метод синекдохи, перенося на доисторическое сознание феномен, который в гуссерлевской феноменологии определяется как верование (*Glaube*). Это понятие не имеет отношения к религиозной вере. По мысли Гуссерля, верование представляет собой один из фундаментальных интенциональных актов сознания — неосознанное, но структурированное полагание реальности воспринимаемого объекта (или, напротив, его отсутствия)⁷². Это базовое утверждение бытия вплетено в любой акт восприятия и формирует первичное отношение сознания к реальности. Достоверность верования носит безусловный характер — она не требует дополнительных оснований и не осложнена внешними факторами.⁷³ Это базовая установка сознания, которая выступает в роли исходной формы для всех возможных модальностей бытия и лежит в основе всех возникающих из неё онтологических характеристик. Проще говоря, это интенциональная структура, через которую сознание полагает или утверждает существование

⁷¹ Губин В.Д., Стрелков В.И. Власть истории: очерки по истории философии истории. Курс лекций. М: РГГУ 2007. С. 110-111.

⁷² «Специфическое полагание действительности бытия (или недействительности) воспринимаемой предметности». Мотрошилова Н.В. Идеи I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: "Феноменология—Герменевтика", 2003. С. 426.

⁷³ Там же. С. 427.

воспринимаемого объекта, даже если это иллюзия или мираж. В кожевской концепции антропогенеза верование приобретает закреплённый (стационарный) характер: человек оказывается захвачен иллюзией достоверности, укоренённой в восприятии изначальной очевидности. Это состояние также напоминает гуссерлевское *несовершаемое cogito*, в котором действующие акты воспринимаются как *маячащие* — в них субъект не осознаёт себя как совершающего и осуществляющего действие Я. Однако у Кожева это состояние гипертрофируется и принимает устойчивую форму. На наш взгляд, это органично соотносится с кожевской критикой картезианского Я, в котором признак истинности идей разума оказывается чрезмерно психологизированным и, следовательно, лишён объективной значимости. Как отмечает Н.В. Мотрошилова, «мы веруем прежде чем знаем об этом», — однако в логике Кожева подлинное знание становится возможным только в результате гегелевского снятия (*Aufhebung*), то есть в процессе схватки и преодоления. Постфактум, когда возникает асимметричное отношение господства и подчинения, уверенность так же остаётся нерелексивным переживанием очевидности. Но в то же время, на этом этапе самосознание уже обретает способность превращать эту очевидность в объект рефлексии.

Рассуждая о субъекте Кожев отмечает: «Данный себе “изнутри”, он дан в тоне уверенности»⁷⁴. Мы не утверждаем, что уверенность сопровождает ноэзис в качестве его модальности, одновременно проистекая из ноэматического ядра, проявляющегося в активном переживании внутренней *безграничности*, на которую Кожев мимолётно указывает в «Атеизме». В данном случае, тонус уверенности скорее фундирован очевидностью, которая становится актуальной через это внутреннее переживание. *Безграничность* служит фундаментом уверенности, но не является её непосредственной причиной. Поэтому её стоит рассматривать как коррелят внутренней неопределённости (*indéfini*), независимо от того, как мы собираемся

⁷⁴ Кожев А. Атеизм // Кожев. А. Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А. М. Руткевича и др. М., 2006. С. 130.

интерпретировать онтологическую сущность человека — позитивно или негативно, так как «не-бытие (Nicht-Sein) есть только модальность бытия как такового»⁷⁵. Очевидность как фундамент всякой уверенности «изменяет модальность коррелятивно прочим модальным вариациям бытия как такового — таким как возможное бытие, вероятное бытие»⁷⁶, она модифицирует и определяет модус восприятия бытия как потенциального или вероятного. Ни одна потенциальная или вероятная форма бытия никаким образом не может возникнуть в жизни самосознания без очевидности, вызванной вследствие чистого интуирования переживаемого опыта⁷⁷. Важно отметить, что это также касается модальных вариаций бытия, которые коренятся в волевой и эмоциональной областях⁷⁸, пролегающих вне рамок познавательных процессов восприятия, понимания и суждения. Несомненно, волевые акты могут быть связаны с этими процессами, однако принимают они тетическую форму⁷⁹ лишь в том случае, если Желание находит в них способ выразить себя. В отличие от простого влечения, воля проявляет себя как акт, посредством которого утверждается определённая ценность, признанная таковой, или благодаря которому стремятся к такой ценности. Воля может быть направлена только на (субъективно) ценное и зависит от индивидуальной субординации персональных ценностей. Волевой мотив, а следовательно, и ценность или положение вещей, обладающее ценностью, обнаруживаются в пределах некоторой ситуации (в случае кожевской интерпретации Гегеля — в ситуации схватки не на жизнь, а на смерть). И поскольку воля может выбирать среди многих мотивов даже такой мотив, который противоречит жизненным

⁷⁵ Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В. И. Молчанова. М.: Академический Проект, 2010. С. 78.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Сознание интуирует возможное бытие, например, если оно представляет и понимает, что могло бы оказаться в другом месте или принять другое решение.

⁷⁸ Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В. И. Молчанова. М.: Академический Проект, 2010. С. 78.

⁷⁹ «„Но в силу закономерности, принадлежащей всеобщей фундаментальной сущности сознания вообще, каждое *cogito* может быть переведено в докситическое первополагание“. И тогда любая характеристика, „тетическая“ в широком смысле, претерпевает преобразование, принимая форму „модальности бытия в самом широком смысле“. Сказанное, по Гуссерлю, относится к другим сферам актов — вкуса, воли, желания и т. д. И они, стало быть, могут приобретать „тетическую форму“». Мотрошилова Н.В. Идеи I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: "Феноменология—Герменевтика", 2003. С. 431.

потребностям человека, то можно утверждать, что кожевская концепция антропогенного желания имеет довольно сильное сходство с ней. Однако осознанное волнение открывается человеку только тогда, когда он впервые начинает отличать себя от вещей и Другого, как это происходит с Рабом, для которого страх смерти становится неотъемлемой частью внутренней жизни. С этого момента, как писал Гегель, «с самосознанием мы вступаем теперь в родное ему царство истины»⁸⁰.

Теперь сосредоточимся на роковой дилемме *жизни и смерти*, без которой немислимо формирование феноменологической асимметрии между господином и рабом. Мы не считаем, что выбор, возникающий при историческом столкновении в классическом пассаже гегелевской Феноменологии «поставлен негативным образом»⁸¹. Дело в том, что сама интенция, лежащая в его основе, в действительности не предполагает утрат, хотя мы понимаем, что воспринимать его как выбор между потерями для человека допустимо, например, ретроспективно с позиции личной драмы или с точки зрения нейтрального наблюдателя. На наш взгляд, важный момент заключается здесь в том, что тот, кто выбирает смерть, исключает для себя знание о ней, поскольку сила желания признания этого субъекта преодолевает страх перед смертью, подчиняя его себе. Этот выбор есть утверждение и актуализация человеческого, который не просто является актом преодоления в себе инстинкта самосохранения. Это выбор, направленный на обретение, а не на утрату. Более того, никто не знает, суждена ли утрата, перешагивая порог в процессе такого выбора, и речь идёт не о замогильном бытии. Что же касается того, кто предпочёл жизнь смерти, то этот выбор утверждает жизнь как естественное, чувственно воспринимаемое бытие, движимое инстинктивным животным страхом. Такой выбор является реактуализацией природного

⁸⁰ Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Шпета. 3-е изд. СПб.: «Наука», 2015. С. 92.

⁸¹ Голубов М.Д. в статье «Субъект атеистической философии Александра Кожева». Гуманитарный акцент. 2023. № 1. С. 35

состояния, направленностью на сохранение уже имеющегося, на сохранение привычных рамок жизненного интереса своего биологического существа.

После того как установлено, что «один есть только признаваемое, другой – только признающее»⁸², Раб обретает своё самосознание через служение Господину, но «страх перед господином есть начало мудрости»⁸³. Несомненно, такое положение дел для Раба представляет собой «трансцендентальное условие возможности его самосознания как такового»⁸⁴, неизбежный отправной пункт на пути к знанию о себе. Тем не менее, из этого не следует, что данная диспозиция фундирует основополагающую гетерономность⁸⁵, без которой существование самосознания в принципе невозможно. Скорее, правильнее будет интерпретировать это как внешнюю инсталлированность эффекта гетерономии, распространяющегося только на предметную сторону новообразованных отношений внутри определённого и вырванного из интегрированного в человеческую историю жизненного потока момента. Эффект внушается контекстуальной наружностью исторического условия и замкнутостью самой причинности, которая не проникает в самосознание и, следовательно, не детерминирует его глубинные процессы. Никакой супервентной связи у реальностей Господина и Раба на самом деле нет, ничто не препятствует ментальным состояниям последнего переходить в поведенческие реакции, которые не просто свободны от детерминации со стороны желания первого, но и являются для него абсолютно непредвиденными.

Если быть откровенными, то стремление найти свободу в её абсолютной и чистой форме слишком мечтательно и сентиментально совмещать с ожиданиями чего-то человеческого, слишком человеческого, так как «чистая

⁸² Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Шпета. 3-е изд. СПб.: «Наука», 2015. С. 100.

⁸³ Там же. С. 105.

⁸⁴ Голубов М.Д., Курилович И.С. Атеизм без свободы: проблема гетерономности эго в философии Александра Кожева. Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2023. Т. 7, № 3. С. 116.

⁸⁵ «Самосознание без этой фундаментальной гетерономности не существует вовсе». Там же.

свобода есть, в своём проявлении или обнаружении, смерть»⁸⁶, которая «не может быть реализована, ни даже востребована»⁸⁷. *Самосознание и есть свобода* в том смысле, что субъект способен самопроявиться в волевом напряжении относительно наружного гетерономного аспекта, выбирая какие импульсы он желает выразить и насколько интенсивно желает совершить их. Самоданностью такую свобода не назовёшь. Свобода скорее выражает собой аристотелевский принцип *δυναμὶς ποιητική*, то есть потенциал и стремление “ничтоизствовать” и ничтожить, иными словами, совершать акт отрицания, суть которого, как пишет Декомб, состоит в помещении «„ничто“ между начальным состоянием и состоянием конечным»⁸⁸. В каждом персональном акте самосознание проявляет свой онтологический выворот, вытесненность, некую недостаточность или неполноту в сравнении с постоянно воображаемым дореализованным будущим собой. Тем не менее, этот выворот неустраним и представляет собой необходимый момент свободы и истины.

Стоит отметить, что в философии Кожева истины не существует в собственном смысле слова. Истина есть адекватное выявление реальности, доступное в полной мере лишь Мудрецу⁸⁹. Но даже если идеал Мудреца — это не пустой путеводный ориентир, то для большинства людей целостное восприятие истины остаётся недостижимым. Связано это с тем, что сама возможность постижения истины (реальности) является результирующей от её тотального несовпадения с бытием. Восприятие как процесс и опыт конституирован исключительно фактором внешнего наблюдателя, агентностью, — присутствием за пределами феномена. Само представление о стремлении к полной эпистемической объективности истины ведёт к элиминации всякой субъективной дистанции. Полное усвоение истины

⁸⁶ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / Пер. с фр. и посл. И. Фомина. М.: Издательство «Логос», 1998. С. 171.

⁸⁷ Там же. С. 174.

⁸⁸ Декомб В. Современная французская философия: Сборник. М. Издательство «Весь Мир», 2000. С. 38.

⁸⁹ «Мудрец полностью отменяет Время, т.е. Историю, <...> он окончательно расстаётся со своей действительностью свободного исторического Индивида, Субъекта, противостоящего Объекту, или Человека как чего-то по сути иного (Anderes), нежели Природа». Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с нем. и послесл. А. Г. Погоняйло. М.: «Наука», 2003. с. 548.

аннулирует различие между познающим и реальностью, превращая субъект в неотъемлемую часть бытийной монолитности. Наличие субъектности, наоборот, создаёт бытийный разрыв, указывая на фундаментальное различие и противоречие. Этот разрыв, по сути, сопротивляется несовершенству окружающего мира, порождая активное отрицание и реакцию.

Безусловно, осознание личной смертности, в результате которого Раб под давлением страха смерти приоткрывает свою пустотную сущность, представляет собой «принципиальный аргумент в пользу свободы и автономности эго, который сохраняет свою силу»⁹⁰. Мы не видим причин оспаривать Кожева, даже принимая во внимание его утверждение, что «человеческое животное — биологическое существо, поэтому абстрактное ничто человеческого желания всегда уже “обведено” телом»⁹¹. Да, человек постигает свою ничтожность в результате мортализации и его существование не мыслимо без телесности. Первый опыт осознания своей смертности совпадает с пониманием конечности собственного тела, и, по сути, представляет собой индивидуацию человека. Иными словами, осознание телесной ограниченности фактически равнозначно зарождению субъективности. Аутомортальность вносит дискретность в бытие, одновременно сопрягаясь с осознанной телесностью: тактильный опыт приводит субъекта не только к восприятию пространственной целостности мира, но и к пониманию того, что материя противодействует ему, может причинить ущерб и в конечном итоге убить: «Материальный (или природный) мир — это мир конкретный, или реальный, где я в конечном счёте — могу [быть] убитым (т. е. перестать быть сознательным), даже если я был единственным в нём человеком»⁹². Трудно определить, что возникает первым

⁹⁰ Голубов М.Д., Курилович И.С. Атеизм без свободы: проблема гетерономности эго в философии Александра Кожева. Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2023. Т. 7, № 3. С. 119.

⁹¹ Там же. С. 120.

⁹² Кожев А. София—Фило-софия и феноменология / под ред. Н. А. Руткевича, О. В. Головой. М.: ИИЦ Праксис, 2021. С. 102.

— осознание аутомортальности или способность к мышлению, но вполне вероятно, что они появляются одновременно.

Мы не собираемся осуждать Кожева за идентификацию антропогенного желания с такими абстрактными и неопределёнными понятиями, как пустота или ничто. Если мы правильно поняли его идею, он пытался обозначить таким образом недефинируемую, чистую и неосмысляемую мысль, которая способна проявиться через элементы, доступные интеллектуальному усвоению. Эти элементы, в свою очередь, становятся явными лишь благодаря ограничению этой самой чистой мысли: «*Желание* пить это *отсутствие* воды; но качество этого желания (жажда) детерминировано не *отсутствием* как таковым, а тем фактом, что это отсутствие *воды*, а не чего-нибудь другого»⁹³. Конечно, Желание можно понимать как нехватку, однако лаканизация данного понятия, в рамках которой тело трактуется как организация нехватки⁹⁴, ведёт к грубому упрощению и искажению смысла, который вкладывал в него Кожев. Такой подход мог бы показаться поначалу даже обоснованным, если бы мы, например, исходили из одного только отсутствия различия между чем-то и ничем, однако при внесении нового различия оно валидируется, позволяя разграничить одно от другого: «Для того, чтобы различие между чем-либо и ничем само было чем-то, понадобилось бы вывести новое различие, позволившее отличить различие, являющееся чем-то, от ничто. Следовательно, *быть* не будет обязательно означать *быть чем-то* (т.е. быть тождественным)»⁹⁵. Тот факт, что в бытие привносится новое различие, происходит благодаря Действию.

Дело в том, что в кожевской концепции субъекта активно используется и развивается высказанная в «Феноменологии» Гегелем идея о том, что

⁹³ Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с нем. и послесл. А. Г. Погоняйло. М.: «Наука», 2003. С. 460.

⁹⁴ «Тело само по себе и есть некоторая организация нехватки: тело, пока оно живо, и есть нехватка». Голубов М.Д., Курилович И.С. Атеизм без свободы: проблема гетерономности эго в философии Александра Кожева. Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2023. Т. 7, № 3. С. 122.

⁹⁵ Декомб В. Современная французская философия: Сборник. М. Издательство «Весь Мир», 2000. С. 40.

«истинное бытие человека есть его действие»⁹⁶, но при этом оно порождено исключительно желанием. В историческом контексте Желание также становится одновременно целью Действия, правда здесь важно различать, что «первоначальная форма действия – *Begierde* (Вожделение, желание еще животное, направленное подвергать вещи негации, поскольку «предмет чувственной достоверности и воспринимания <...> для самосознания отличается характером негативного»⁹⁷), затем следует *Anerkennung* – человеческое желание признания»⁹⁸. На вожделеющем этапе человеческое существо находится в начале своего исторического развития, проявляя активное противостояние внешнему миру, стремясь упразднить вещи и усвоить их, сделать частью себя.⁹⁹ Но, чтобы стать истинно антропогенным фактором, человек должен стремиться не к обладанию физической вещью, а к желанию желания другого человека: «Человек становится человеком тогда, когда перестаёт желать вещь и начинает желать желание. “Первое” Желание подавляется в ходе и посредством Борьбы, и Человек таким образом перестаёт быть животным».¹⁰⁰ Тем не менее, в обоих случаях подразумевается, что действие не направлено на продиктованную страхом смерти реактуализацию исходных наличных условий и сохранение своей биологической жизни, а выражает направленность на нивелирование наличного Бытия; но в целом это желание *не быть*, это суть человека в его подлинно человеческих устремлениях: «Негация, которая есть Человек, которая есть Действие (Борьба и Труд), <...> И вот эта самая Негативность <...> составляет самое основу собственно человеческого существования, подлинно действенного, или созидательного, читай исторического, индивидуального и свободного»¹⁰¹. Сознание проявляется через действие, а действие становится реальностью благодаря сознанию: они представляют собой единое целое.¹⁰² Кожев

⁹⁶ Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Шпета: 3-е изд. СПб., 2015. С. 172.

⁹⁷ Там же. С. 94.

⁹⁸ Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с нем. и послесл. А. Г. Погоняйло. М.: «Наука», 2003. С. 110.

⁹⁹ Там же. С. 58.

¹⁰⁰ Там же. С. 310.

¹⁰¹ Там же. С. 534-535.

¹⁰² Там же. С. 110.

подчиняет различие человеческой идентичности, интерпретируя его как составляющую этой идентичности и её целостности, которая одновременно сохраняется и во всяком своём действии превосходит себя. В этой оптике субъект «не есть ни чистая отрицательность (Negativität), ни чистая положительность (Identität /тождество/), но целостность (Totalität)»¹⁰³ – «в жизни и самой жизнью /dans et par/ он превосходит /transcende/ своё налично-данное существование»¹⁰⁴. Таким образом человек – это субъект Действия, сущностно изменяющий окружающую физическую реальность, не являющийся некой субстанцией, существующей наряду с субстанцией природной, поскольку он есть её отрицание¹⁰⁵, сущее особого рода, становящееся и самопревосходящее.

Для онтологизации такому субъекту недостаточно просто заполнения собой какого-либо ограниченного пространства на позиции одиночного изолированного *существительного*, поскольку субъект Кожева – это интенциональное существование. В этом смысле, метафорически говоря, *подлежащее* или *существительное* субъекта является грамматическим нюансом для удобства речи, который мы на самом деле могли бы ампутировать и отбросить, оставив лишь онтологизирующую доминанту – это *глагол*, т.е. действие. Реальность в онтологии Кожева безжалостна к Я, сравнимому с безглагольным *существительным* или бес-сказуемым *подлежащим*. В процессе идентификации этого неактивного Я, реальность прибегает к своим деятельным *глаголическим* параметрам и ничего не обнаруживает; в результате она стирает его, либо, если в этом Я всё же преобладает витальный интерес, принуждает его силой, условно говоря, *обрести призвание*, поскольку до этого момента оно не пожелало принять его непосредственно и самостоятельно. В результате происходит формирование самосознания, активность которого

¹⁰³ Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с нем. и послесл. А. Г. Погоняйло. М.: «Наука», 2003. С. 61.

¹⁰⁴ Там же.

¹⁰⁵ Руткевич А.М. Введение в чтение А. Кожева / «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / Ответственный редактор Н. В. Мотрошилова. – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 482.

можно понимать как повторяющуюся самотрансформацию, т.е. итеративный процесс, в котором самосознание или субъект Действия осуществляет отличие от самого себя, предвосхищая всякий раз бытие, которое ещё не наступило.

В своём повторяющемся Действии, движимом страхом смерти, человек начинает осознавать своё существование не только через Другого, но и через собственное самопонимание. Например, если человек мёрзнет и осознаёт, что его тело испытывает холод, то вывод о нехватке тепла он делает на основе своего собственного внутреннего опыта противопоставления холода и тепла. Несовершенство всегда подразумевает наличие контраста с чем-то, что делает его таковым, и прежде всего это несовершенство можно рассматривать в отношении самого себя. Этим объясняется почему для того, «чтобы понять, что отопление курной избы несовершенно, совсем не надо знать о существовании домов с электрическим центральным отоплением»¹⁰⁶. Но простой факт наличия пока ещё живого тела не даёт минимально достаточных условий, чтобы это осознать. Бесспорно, «ничто, взятое само по себе в качестве пустоты или отсутствия <...> не подразумевает некоего упорства или продуктивности»¹⁰⁷, — впрочем, как и само по себе живое тело не несёт этого в изоляции. Поэтому Кожев и окаймляет ничто телесной оболочкой, указывая на дефицит, формирующий в сознании биологического существа не только символические структуры, необходимые для выживания, но и то, что побуждает выходить за пределы витального интереса природного субстрата тела, то, что в результате приводит к экзистированию и активирует у него Речь. Смерть¹⁰⁸ самообнаруживается и проявляет себя в субъективном бытии, участвуя в Бытии через личный опыт переживания смертности. В то же время, Кожев заинтересован в свободе, которая не ограничена рамками возможного

¹⁰⁶ Кожев А. София—Фило-софия и феноменология / под ред. Н. А. Руткевича, О. В. Головой. М.: ИИЦ Праксис, 2021. С. 76.

¹⁰⁷ Голубов М.Д., Курилович И.С. Атеизм без свободы: проблема гетерономности эго в философии Александра Кожева. Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2023. Т. 7, № 3. С. 122.

¹⁰⁸ «Человек, в своей человеческой, или “говорящей”, экзистенции, есть не что иное, как смерть: более или менее отсроченная и осознающая саму себя». Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / Пер. с фр. и посл. И. Фомина. М.: Издательство «Логос», 1998. С. 160.

опыта. Этот поиск и соответствующая направленность — единственный подлинный смысл внутри Бытия. И если мы рассматриваем человека как корпоральную систему, погружённую в вещественный мир корпоральных ориентиров, спрашивая «где в животном или человеческом биологическом организме находится то зияние, о котором здесь идет речь?»¹⁰⁹, — то мы нивелируем этот поиск, лишая его всякого смысла.

Необходимо обратить внимание также на социальный аспект становления самосознания. Как указал Хайдеггер, называя это *падением* присутствия¹¹⁰, человек постепенно отрывается от реальности, зачастую доходя до того, что единственной точкой соприкосновения с ней в его сознании становится общество¹¹¹. С ростом числа необходимых для существования процессов и объёмов информации, человеческая нервная система сталкивается и прекращает справляться с перегрузками. Мы постепенно переходим от интуитивно понятной реальности к социальной среде, в которой человек, обрабатывая огромное количество мелких процессов, в конечном итоге ставит свою нервную систему под постоянное давление, которое истощает его мыслительные ресурсы на бытовые, рутинные и повседневные задачи. При этом за социумом не стоит никакой агентности реального, поскольку его главной задачей является организация взаимодействия большого количества людей в общественной жизни, что требует сводить межличностные контакты к нормам и этикету, превращая их в простые формулы для быстрой коммуникации. Социум ориентируется на форму, оставляя в стороне честность. С одной стороны, общество стремится к благу для всех, с другой — оно представляет собой механизм надзора, контролирующий каждого, жертвуя при этом полнотой человеческих взаимодействий. Нормы, которые общество навязывает своим участникам, подавляют их естественные проявления, что

¹⁰⁹ Голубов М.Д., Курилович И.С. Атеизм без свободы: проблема гетерономности эго в философии Александра Кожева. Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2023. Т. 7, № 3. С. 121.

¹¹⁰ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 175.

¹¹¹ «Это растворение в бытии при... имеет чаще всего характер потерянности в публичности людей <...> Упадешь в “мир” подразумевает растворение в бытии-друг-с-другом, насколько последнее ведомо толками, любопытством и двусмысленностью». Там же.

происходит не из злого умысла, а как следствие структурной необходимости функционирования социума, словно воплощая таким образом *всеобщую волю*. Кожев утверждает, что «лишь в тот момент, когда „всеобщая воля“ перестала носить божественный (а то и “идеологический”, толкуемый “духовными” вождями) характер, возникла идея, согласно которой „всеобщая воля“ выражается волей большинства»¹¹², и в этом плане социум предстаёт как новый Господин, заменяющий Бога в буржуазном секуляризованном мире. Следует подчеркнуть, что, в отличие от Гегеля, который мыслил парадигму интерсубъективности как результат взаимного и добровольного признания, «являющийся бог среди тех, кто знает себя как чистое знание»¹¹³, Кожев, напротив, видит её через призму конфликта. Под взаимным признанием следует понимать взаимное принуждение, что очевидным образом не ведёт к возникновению “Мы” или к нравственной жизни в гегелевском понимании.¹¹⁴ В целом Кожев не отрицает полностью саму возможность взаимного признания, он отвергает гегелевскую идею о том, что это своего рода теофанический разворот, изначально гарантированный предустановленной гармонией. Вместо этого он делает акцент не на Синтезе, а на диалектическом противопоставлении Единичного и Всеобщего.

Ясно, что человек не может утвердить свою идентичность изолированно в одиночестве, но и в обществе ему это также не удастся, если он будет прочно вовлечён в хаотичное «вихрение несобственности людей»¹¹⁵. Это лишь заставляет его продолжать подчиняться интересам коллективного Господина, прельщаясь тем, что он погружён в его структуру, но при этом оставаясь лишь точкой размытого множества. Легалистское непротивление всеобщей воле, проявленной в интерсубъективной упорядоченности, не предполагает борьбы за признание и не позволяет преодолеть страх смерти, и соответственно,

¹¹² Kojève A. La Notion de l'Autorité. Paris: Gallimard, 2004. P. 105.

¹¹³ Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Шпета. 3-е изд. СПб.: «Наука», 2015. С. 361.

¹¹⁴ Williams R.R., 1997. Hegel's Ethics of Recognition, University of California Press, Berkeley, CA, USA. P. 369

¹¹⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 179.

чревато дальнейшим отчуждением Я, его расщеплением и постепенной утратой, закрывая путь к аутентичному экзистированию и свободе.

Однако Желание делает социальную борьбу неизбежной. Как точно отмечает В.И. Стрелков, «абсолютность отрицающей способности человека, равно как и его конечности, задаёт абсолютность гетерогенности „человеческой среды“»¹¹⁶, что выражается не только в глубоких социальных противоречиях, столкновениях цивилизаций, гонке вооружений, классовых, духовных и культурных антагонизмах, но и в индивидуальной конкуренции в пределах отдельно взятых личных жизней, где одна сторона видит себя как “цветущую сложность”¹¹⁷, а другую — как природную “первичную простоту”, при этом другая сторона, в свою очередь, зеркально проецирует аналогичное восприятие.

Является ли обоснованным усиливать значимость общественных отношений лишь на том основании, что самосознание развивается посредством взаимодействия с другими индивидами? Безусловно, можно исходить из того, что «заражённость человеческого желания символическим подразумевает, что человек живёт в мире социального, intersубъективного, а значит, так или иначе зависит от других»¹¹⁸, однако в таком случае мы обнаружим себя не в положении необходимой гетерономности, а в условиях онтологического патернализма, при котором инструмент восприятия ошибочно приравнивается к воспринимаемому. Ведь смысловая матрица представляет собой не статичную и неизменную субстанцию, а лишь средство, благодаря которому у отсутствующего в сфере опыта, свободному Духу, есть возможность проявить себя, пусть и в сфере смыслов. По этой причине человеческое мышление, несмотря на возмущения многих, требует адекватной

¹¹⁶ Стрелков В.И. Признание и его неогегельянский контекст. Вестник РГГУ: «Философия, социология, искусствоведение». № 11 (112), 2013. С. 29.

¹¹⁷ Здесь мы вольно экстраполируем на индивида идею Леонтьева К. Н., согласной которой социальный организм в своём развитии проходит через три периода: «1) *первичной простоты*, 2) *цветущей сложности* и 3) *вторичного смесительного упрощения*».

¹¹⁸ Голубов М.Д., Курилович И.С. Атеизм без свободы: проблема гетерономности эго в философии Александра Кожева. Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2023. Т. 7, № 3. С. 123.

для себя формы своего выражения. Точно так же, как факт развития бабочки в куколке не указывает на её неспособность выйти из неё, наличие интерсубъективной матрицы смыслов не означает, что самосознание должно оставаться в ней в стабильно оцепенелом состоянии, позволяя животному страху мешать противостоять силам Судьбы.

Желание – это та единственная реальная преобразующая сила, обжигающее пламя, что раскрывает и трансформирует бытие. Человек конституируется и открывается себе и другим исключительно через порождаемые им импульсы, и никаким иным образом. Утверждая через действие своё индивидуальное Желание, он утверждает себя как Субъект, сущностно отличный и принципиально противопоставленный не-Я – Человек стремится к такому бытию, которым окружающий мир изначально не обладает и которое мир просто не в состоянии ему предоставить. Желание – это интуиция радикальной альтернативы в готовности отринуть и не служить налично имеющемуся, *не-быть* этим статично имеющимся и через отрицание снова и снова становиться альтернативой для самого себя. В этой направленности и состоит человеческое Я, желающее и созидующее для себя новый, сверхъестественный не-природный мир.

Легко заметить, что экзистенциальная патетика, характерная для кожевской мысли, очевидным образом облегчает гегелевскую тяжесть осознанной необходимости, раскрывая динамику желания в процессе исторического становления через конфликт, отрицание и преодоление природной детерминации. Важным здесь является и аспект соотнесённости с Другим, поскольку именно через осознание себя в этом отношении человек открывает возможность выходить за пределы гетерономной западни, что в свою очередь стимулирует и усиливает развитие исторического процесса.

Поиск абсолютной внепричинной свободы в условиях каузальной реальности антиномичен: он не выводит на фундаментальную гетерономность, заложником которой оказывалось бы самосознание, но

намекает на неавтономный и несамодостаточный характер мыслительного процесса как такового. Мышление само по себе не стремится быть тем, чем оно не есть. Таковой является воля. Мышление – это стремление, которое исходит от неё. Воля может приобретать рационализированную форму и интегрировать в себя элементы осмысления, в связи с чем зачастую возникает ошибочное отождествление воли и мышления. Волевой акт, ориентированный на интеллектуальную цель, стремится утвердить не наличную данность, а желаемое, совершая это через отрицание. Таким образом интеллектуально-ориентированный волевой акт становится осознанным проникновением в неведомое (новое), что роднит его с актом религиозной веры, которая аналогично опирается не на существующее, а на то, что должно быть, приглашая таким образом волю к осуществлению ценностей, ведущих к действию. В свете того, что Кожев рассматривал возможность атеистической религии, вера в её контексте могла бы пониматься как интеллектуальная воля и способность осознанно принимать на себя любые риски свободы. В этой связи вспоминается финальная сцена из пьесы Фигейредо «Лиса и виноград» Эзопа пытаются склонить к тому, чтобы он признал себя рабом ради спасения своей жизни, на что он твёрдо заявляет: «Я выбираю наказание свободных. Такова моя воля <...> Где ваша пропасть для свободных людей?»¹¹⁹. В итоге, выбрав свободу, Эзоп сам шагнул навстречу пропасти.

Мы допускаем некоторую близость кожевского субъекта с лакановским концептом децентрированного *desidero* с той лишь разницей, что кожевский субъект Желания всё-таки сам по себе не перманентно расщеплён, но способен виртуализировать в себе сфокусированный центр в моменты интеллектуального акта. Нам представляется этот фокус как направление к внутренней тишине в условиях внешней динамичности, подвергающее смещению свою периферию. Реализация интенций *Желания*, как и само воление к этим интенциям показывают, что человеческая жизнь может

¹¹⁹ Фигейредо Г. Лиса и виноград (Эзоп). URL: <https://lib.ru/PXESY/FIGERJREDO/ezop.txt> (дата обращения: 3. 01. 2025).

представлять то, чем жизнь не является, т.е. может иметь образ того, что ещё не присутствует, и это желание может заставить её действовать на настоящее. Желание отлично от жизни, и это потому, что жизнь сама по себе не имеет отсылок к будущему или тому, что не дано. Именно такое субъективированное и антропологизированное понимание желания, априорно предполагающее неравновесные бинарные оппозиции, в которых оно осуществляется, обретает политическое применение у Кожева.

Правда в дальнейшем, в философии оформляется тенденция к десубъективации очеловеченного желания, получившая развитие в постструктуралистской мысли. Во многом это было связано с критикой бинарных оппозиций за присущую им иерархичность, поэтому бинарность стала часто восприниматься в контексте эгалитаристской мысли как вредоносный атавизм модерна, порождающий различные формы субъективизма и тотальности.

Наиболее заметный в философии образец, который мы приведём в качестве примера вышеобозначенного явления, демонстрирует Делёз. Так, в его «Логике смысла» субъект предстаёт как «свободная, анонимная и номадическая сингулярность, пробегающая как по человеку, так и по растениям и животным, независимо от материи их индивидуации и форм их личности»¹²⁰. Отныне мышление конституируется вне субъектно-объектной дихотомии: субъект не является источником активности познания, как например в кантовской модели. Напротив, активность присуща самим идеям, которые, обладая собственной динамикой, вторгаются в сознание и структурируют его, навязывая ему направление и содержание мыслительного процесса. Таким образом Делёз подрывает оппозицию между осмысленным и бессмысленным, настаивая на том, что речь выполняет прежде всего выразительную, а не репрезентативную функцию. На уровне подтекста этой работы Делёза можно усмотреть мысленное движение, впоследствии

¹²⁰ Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с фр. Я.И. Свирского. — М.: Академический Проект, 2011. 472. С. 146.

приводящее его к концепту ризомы, который в дальнейшем совместно с Гваттари будет развит и применён в качестве альтернативной модели мышления, отличающейся от древовидных формаций, в которых различия возникают как ветви из центрального ствола. Древовидные формации подчиняют различия принципам тождества и единства, где они различны только по отношению к более всеобъемлющему и иерархическому единству. Именно в связи с этим они скажут в «Тысячах плато»: «Мы устали от дерева. Мы не должны больше верить деревьям их корням, корешкам, из-за этого мы слишком пострадали»¹²¹.

В соавторстве с Гваттари, Делёз обращается в «Анти-Эдипе» к тематике психоанализа и политической теории. Уже само название работы предвосхищает критику психоанализа и отрицание Эдипова комплекса, положенного в основание всей книги. В частности, под критику подпадает структура буржуазной семьи, репрезентируемая триадой отец-мать-ребёнок, динамику которой анализировал Фрейд в рамках психоаналитической теории. Согласно их позиции, психоанализ остаётся замкнутым в пределах буржуазной семейной модели, что ведёт к искажённому пониманию развития: не как процесса освобождения от нормативных структур, а как возвращения к ним. Трактую Эдип как ложную и идеологически навязанную схему интерпретации желания, Делёз и Гваттари выступают не просто против конкретной теоретической конструкции, но против самой идеи субъекта как устойчивой инстанции, утверждая первичность доэдиповых желающих машин. По этой причине Делёз и Гваттари освобождают желание от репрезентации: желания – это не мечты, фантазии или образы того, чего нам не хватает; желания – это позитивные события, включая все восприятия и чувственные встречи всех тел. Как только мы освобождаем желание от репрезентации, как только мы видим желание как акт самого тела, а не как

¹²¹ Делёз Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Жиль Делёз, Феликс Гваттари; пер. с франц. и послесл. Я.И. Свирского; науч. ред. В.Ю. Кузнецов. - Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С.26

репрезентацию, тогда мы можем также освободить желание от человека.¹²² Желание не является отношением между понятиями, желанием субъекта и отсутствующим объектом, которого у него нет.¹²³ Желание – это производство. Вся жизнь – это желание, поток позитивного различия и становления, полный ряд продуктивных связей, как вирус, который изменяется в новом организме, ибо желание – это творческое стремление жизни в целом. Таким образом, существует лишь одна имманентная плоскость жизни как желания, а не желающих субъектов, расположенных на фоне инертного и безжизненного объектного мира.¹²⁴ Согласно Делёзу и Гваттари, мы выступаем против жизни, когда представляем себе одну форму желания – рационального человека – как происхождение и объяснение желания. Существует одна вечно дифференцирующаяся и продуктивная плоскость желания. Различные термины, такие как человек, возникают только при организации желания: то есть при кодировании потоков желания в отдельные организмы. Таким образом, вся жизнь – это поток желания, направленный на постоянно увеличивающиеся различия и производства. Изначально желаемое, настаивают Делёз и Гваттари, – это не личный материнский объект, а предличный зародышевый поток.¹²⁵ Желание – это тенденция к потоку и различию, что также означает, что желание по своей природе революционно или разрушительно по отношению к любому закрытому порядку. Желание начинается не как стремление какого-то человека к какому-то объекту. Скорее, это поток жизни, безличное дифференцирующее тело без органов, которое порождает тела и организмы. Таким образом, прежде чем возникнут субъекты, которые желают, происходит производство желания. В «Анти-Эдипе» Делёз и Гваттари называют это производство в первую очередь соединением потоков: «Производство производства <...> Всегда есть машина, производящая поток, и другая, подсоединённая к ней, производящая срез, выборку потока (грудь –

¹²² Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Пер. с франц. и послесловие Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. - Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 50

¹²³ Там же. 48-50.

¹²⁴ Там же. С. 101

¹²⁵ «Соматический комплекс отсылает к зародышевому имплексу». Там же. С. 257.

рот) <...> Желание постоянно осуществляет стыковку непрерывных потоков»¹²⁶. Различие между одним потоком и другим, или одним становлением и другим, может быть понято в терминах разреза и соединения. Животное ищет добычу, растение стремится к воде – каждое соединение является становлением потока жизни, но это не изолированное становление. Оно актуализируется только через соединение с другим становлением. Именно эта связь, или синтез, позволяет выделять интенсивности из потока жизни, но он зачастую встречает сопротивление на своём пути. Таким образом, поток актуализируется и становится только в соединении, но любое соединение также может видоизменить какой-либо чужой поток. Однако стоит помнить, что поток жизни, тот поток, который, как мы воображаем, стоит у истоков всех этих специфических интенсивных потоков, на самом деле не существует. Это виртуальное целое взаимосвязанных и прерывающихся интенсивных потоков. Эти интенсивности возникают из самого различия. Термины «желающие машины» и «тело без органов» даны без эксплицитных определений, оставляя их значение открытым. Как минимум можно сказать, что заимствованный Делёзом и Гваттари из сюрреалистического театра жестокости Антонена Арто термин «тело без органов» обозначает виртуальное, до-реляционное состояние тела, не оформленного через фиксированные структуры или функции. В рамках их концепции, именно капиталистическая логика, налагаясь на ТБО, порождает то, что они трактуют как шизофрению. Таким образом, концепты жалеющей машины и ТБО указывают на радикальный отказ от традиционного субъекта как центра воли и принятия решений. Вместо этого они описывают онтологию, в которой машинные процессы желания функционируют автономно, продуцируя и воспроизводя стремления вне субъективного контроля. В такой системе субъекту не остаётся места, поскольку вся динамика определяется машинной логикой продуктивного желания: «Этот субъект не имеет специфичного и личного тождества, он проходит по телу без органов

¹²⁶ Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Пер. с франц. и послесловие Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. - Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 18

<...> он сам является частью рядом с машиной <...> часть, к которой возвращаются части, соответствующие обособлениям цепочки и выборкам из потоков, осуществленным машиной»¹²⁷. Машина также не обладает статусом субъекта: «Желающая машина, частичный объект ничего не представляет – он не является репрезентативным. Он является носителем отношений и распределителем агентов; но эти агенты – не личности, а эти отношения – не интерсубъективные»¹²⁸.

В целом говоря, совместное творчество Делёза и Гваттари можно охарактеризовать как манифесты освобождения желания от репрессивных кодов капиталистического общества: желание не должно быть подчинено старой морали, порядку или семье – оно само творит реальность. Противопоставляя языку психоанализа, призванному, по сути, адаптировать больного к его состоянию и закрепить буржуазного субъекта, Делёз и Гваттари предлагают язык шизоанализа – подрывной и декодирующий, направленный прежде всего на ретерриторизацию главного языка, посредством которого Власть устанавливает и легитимирует свою гегемонию.¹²⁹ И в качестве одного из инструментов своего революционерства они рассматривали “малые языки” – как множество элементов меньшинства, соединение и сопряжение которых порождает «особое автономное, неожиданное становление».¹³⁰

Приведённый пример позволяет нам продемонстрировать изменение теоретического подхода: от метафизики присутствия той или иной формы мутированного картезианского субъекта и происхождения власти – к постисторическому пониманию субъектности и желания как производных капиталистической системы.

¹²⁷ Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Пер. с франц. и послесловие Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. - Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 69.

¹²⁸ Там же. С. 78.

¹²⁹ Делез Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Жиль Делез, Феликс Гваттари; пер. с франц. и послесл. Я.И. Свирского; науч. ред. В.Ю. Кузнецов. - Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 176.

¹³⁰ Там же. С. 179

1.2. Сущность Власти и её определяющие принципы

В самом начале своей работы 1942 года «Понятие Власти» Кожев утверждает, что Власть как феномен остаётся недостаточно исследованной, несмотря на существование теорий, касающихся её трансфера и генезиса. Сама суть этого феномена, как он подчёркивает, редко привлекала к себе внимание в рамках серьёзного анализа¹³¹, хотя данной теме уделялось внимание ещё в античной мысли. «Исследование понятия Власти, даже предварительное, необходимо и должно предшествовать любому исследованию проблемы Государства»¹³². Собственно, это действительно напоминает именно предварительный заход как-то тематизировать Власть на догосударственном/предполитическом уровне, намечая курс для всевозможных последующих исследовательских подступов. В этой работе Кожев проводит достаточно развёрнутый *феноменологический* подход к Власти, выводя таким образом её типологизированные версии, за ним следует более сжатый по объёму, но не менее существенный набросок *метафизического анализа* и завершается упомянутым, но «отложенным на будущее», *онтологическим анализом*, ограничившись, относительно него, лишь несколькими замечаниями. Кожев рассматривает Власть через призму процессов происхождения, становления и развития властных отношений в различных контекстах, включая их определённые проявления в политической реальности этатизма. Но прежде всего его интересует изолировано-эйдосная Власть как Идея, поскольку «совершенно очевидно, что невозможно рассматривать политическую власть и саму структуру Государства не зная, что такое Власть как таковая»¹³³.

Прежде чем подобраться к нашему подробному анализу заявленной темы, кратко рассмотрим историю понятий, связанных с различным употреблением термина *власть* в оригинальном французском тексте Кожева

¹³¹ Kojève A. La Notion de l'Autorité. Paris: Gallimard, 2004. P. 49.

¹³² Ibid.

¹³³ Ibid.

«*La Notion d'Autorité*». В тех случаях, где слово Власть пишется с заглавной буквы, используется термин *Autorité*, тогда как при написании со строчной буквы применяется *pouvoir*. Это различие отражает не только стилистические особенности автора, но и концептуальный подход Кожева: уже в самом названии трактата он фактически «отождествляется Власть и Авторитет»¹³⁴.

В русский язык термин *авторитет* проникает не непосредственно из латыни, а через немецкий. Первое упоминание этого слова в русском языке зафиксировано в 1718 году.¹³⁵ Латинский же термин *auctoritas* происходит от существительного *auctor*, связанного с глаголом *augeo*. Последний имеет множество значений, таких как увеличивать, возвышать, обогащать, умножать, доводить до завершения, а иногда и обожествлять. Ни древнегреческий язык, ни богатый и разнообразный политический опыт, отражённый в истории эллинистического мира, не содержат свидетельств о наличии понятия авторитета и специфического типа управления, который он предполагает, что согласно замечанию Арендт, отметил ещё греческий историк Дион Кассий, когда пришёл к заключению, что термин *auctoritas* не поддаётся точному переводу на греческий язык.¹³⁶ Изначально понятие *auctoritas*, в случае применения к частным лицам, указывало на обладание ими определёнными моральными добродетелями и подтверждало их статус полноправных и дееспособных участников общественной жизни. Под авторитетом в этом смысле подразумевалась признаваемая обществом способность индивида принимать решения, направленные на общее благо, как для себя, так и для зависимых от него лиц, с полной ответственностью за последствия этих решений. В период падения Римской республики, понятие авторитета претерпело значительные изменения, связанные с правлением Октавиана Августа, который «претендовал на то, чтобы управлять республикой с

¹³⁴ Руткевич А.М. Послесловие // Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 172.

¹³⁵ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1 (А-Д): пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева / под ред. и с предисл. Б.А. Ларина. — 2-е изд., стер. — М.: Прогресс, 1986. С. 60.

¹³⁶ Arendt H. What Is Authority? // Arendt H. Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought. Viking Press, 1968. P.

помощью не власти, но авторитета».¹³⁷ Позднее, в источниках IV–V веков *auctoritas* становится частью титулатуры высших должностных лиц, таких как префекты претория. Начиная с середины IV века, в императорских конституциях появляется формула *ex auctoritate nostra*, подчеркивающая, что создание законов императорами основывалось на их авторитете, превращая *auctoritas* в ключевой принцип осуществления власти.

Второй термин, используемый Кожевом в оригинале, *pouvoir*, очевидно отсылает к понятию *potestas*, который изначально применялся в Древнем Риме для описания прав и полномочий, которыми обладали магистраты, патриции и другие должностные лица. В отличие от более символической и моральной власти, каковой считалась *auctoritas*, *potestas* выражала юридическую, фактическую власть, подразумевавшую возможность принуждения и управления. В одном из фрагментов трактата Цицерона «О законах» содержится следующая формулировка: «*cum potestas in populo, auctoritas in senatu sit*»¹³⁸, т.е. «поскольку власть находится у народа, авторитет – у сената». Эта фраза свидетельствует о разграничении между двумя формами политической силы: *potestas*, которую воплощает народ и которая выражается в праве на инициативу и принятие решений, и *auctoritas*, закреплённой за сенатом и придающей законность и обязательность данным решениям. Таким образом, легитимация власти осуществляется лишь при посредстве авторитета.

Однако при этом *auctoritas* и *potestas* в ряде случаев могли сосуществовать в одном субъекте. Например, магистрат, обладая формальными полномочиями по своей должности, одновременно мог обладать и личным авторитетом, не зависящим от его официального статуса. Подобный феномен отражён в речи Цицерона против Луция Кальпурния Пизона, где о

¹³⁷ Марей А.В. Авторитет, или Подчинение без насилия / Александр Марей. — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017. С. 43.

¹³⁸ Cicero. De re publica, De legibus. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, Heinemann, 1928. P. 492.

последнем говорится: «То, чего он не смог добиться властью, он взял авторитетом».¹³⁹ Этот пример демонстрирует различие между институционально закреплённой властью и влиянием, основанным на личных качествах и признании. Тем не менее, в дальнейшем противопоставление *auctoritas* и *potestas* стало основополагающим для христианской культуры периода Поздней Античности и Средневековья.¹⁴⁰ Будучи переосмысленными в период, начиная с Геласия I (или даже ранее), они использовались для обозначения разделения сфер: *auctoritas* связывали с властью духовной, тогда как *potestas* обозначала светскую власть.¹⁴¹

Перейдём к Кожеву. Анализируя его подход к феномену Власти, невозможно не признать всю глубину обнаруживаемых им основ этого целостного и многомерного социокультурного явления. Он предлагает своеобразную типологизацию, систематизировав, по его словам, ранее сформулированные теории власти в истории философско-политической мысли, выделив кардинально разнородные и не поддающиеся взаимному сведению четыре чистых типа (*Отец, Господин, Вождь и Судья*), каждый из которых служит основанием для концептуализации соответствующей ему отдельной теории власти (в кожевских терминах это – *теологическая теория, теория Гегеля, теория Аристотеля, теория Платона*). При этом каждый из предложенных им типов существует лишь как Идея, не имея в реальности столь же чистой беспримесной реализации. Но перед тем, как приступить к их рассмотрению и анализу, следует прояснить сущностные аспекты того феномена, которые скрываются у Кожева за понятием *Власть*.

Начнём мы с того, что его концепция Власти характеризуется выраженной *субъективированностью*. Это становится заметно уже в самой её

¹³⁹ Марей А.В. Авторитет, или Подчинение без насилия / Александр Марей. — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017. С. 42.

¹⁴⁰ Биркин М.Ю. *Auctoritas* и *potestas* как метафоры образа действий епископа в канонах Толедских соборов VII в. Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2022. Вып. 109. С. 27.

¹⁴¹ Cottrell A. *Auctoritas and Potestas: A Reevaluation of the Correspondence of Gelasius I on Papal-Imperial Relations* // *Mediaeval Studies*. 1993. Vol. 55. P. 95–109. Грацианский М. В. Исторический и идейный контекст послания папы Геласия I “*Famuli vestrae pietatis*” // Византийский временник. 2019. №. 103. С. 85–112.

дефиниции, априорно предполагающей наличие определённого актора, субъекта или персоны, непосредственного обладателя Власти с одной стороны, и подвластного лица, покорного или терпящего власть – с другой. *«Власть есть возможность действия одного деятеля на других (или на другого) без того, чтобы они на него реагировали, хотя и способны это делать»*¹⁴². При этом, Власть, в понимании Кожева феномен сугубо *человеческий* и осуществляется в отрыве от сферы естественного мира, налично-данного, природного. Следовательно, ни животные, ни неодушевлённые объекты не могут обладать Властью или пользоваться ею — она присуща исключительно человеку, субъекту самосознающему, *желающему*, дискурсивному. Власть подразумевает и должна воплощаться в базисе, то есть в конкретном носителе, Деятеле, личности, которой мог быть как отдельный индивид, так и коллегиальный орган.¹⁴³ Человек также как носитель *политической* власти неизменно предполагается в качестве такого базиса Государства – «в нём и через него Власть реальна (деятельна)»¹⁴⁴. Он представляет её, и он её воплощает.

Если Власть – это *человеческий* феномен, в таком случае она *интерсубъективна* – т. е. социальна, а не уединённо-единична, Власть мыслится как отношение внутри социального измерения, представляя из себя ауру, которую создаёт один и в которой оказываются другой. Можно сказать, это базовый аспект, без которого она немыслима. «Уже по определению очевидно, что невозможна власть над самим собой — тогда лишилась бы смысла идея “реакции”»¹⁴⁵, — пишет Кожев. Также социальность как одно из необходимых условий для Власти выводится из того, что исходно сама «человеческая реальность может быть только в стаде»¹⁴⁶, и, соответственно,

¹⁴² Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 17.

¹⁴³ Там же. С. 129-130.

¹⁴⁴ Там же. С. 98.

¹⁴⁵ Там же. С. 57.

¹⁴⁶ Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с нем. и послесл. А. Г. Погоняйло. М.: Наука, 2003. С. 14.

общественной, что указывает на вполне аристотелевское понимание Кожева человека как *ζῷον πολιτικόν*¹⁴⁷.

Кроме того, что осуществляет властное воздействие именно господствующий Актор, следует отметить *активную* природу Власти. По мере собственной надобности или Желания Власть может трансформировать другого, остающегося для него внешним, при этом сам не подвергаясь обратному влиянию и не претерпевая изменений в процессе этого воздействия. *«Власть имеется только там, где есть движение, изменение, действие (действительное или хотя бы возможное)»*¹⁴⁸. Власть инициирует движение и изменения, оставаясь при этом сама по себе статичной и неизменной. Властный актор словно создаёт вокруг себя ореол доминации, в пределах которого присутствуют подчинённые, но сам он не обнаруживается в нём. В политической системе, отражающей реальную государственную структуру, этот процесс традиционно представлен в форме пирамиды: её вершина служит центром Власти, нисходящей к основанию, а её источник располагается за пределами самой структуры.¹⁴⁹ *Активность* Власти проявляется непосредственно в том, что Она всегда «есть лишь над тем, что способно “реагировать”, т.е. меняться <...> Власть принадлежит тому, кто изменяет, не тому, кто изменяется»¹⁵⁰. Испытавший влияние Кожева политолог Раймон Арон в своей книге «Мир и война: теория международных отношений» не особо расходится в своём определении власти с Кожевом: «В самом общем смысле власть – это способность делать, создавать или разрушать <...> Власть индивида – это его способность действовать, но прежде всего – влиять на

¹⁴⁷ «Человек есть существо общественное в большей степени, нежели пчёлы и всякого рода стадные животные». *Аристотель*. Политика / Сочинения в четырех томах, Том 4/ Академия наук СССР, Институт философии. — Москва: Издательство «Мысль» 1983. С. 379.

¹⁴⁸ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 15.

¹⁴⁹ *Arendt H. What Is Authority? // Arendt H. Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought. Viking Press, 1968. P. 98.*

¹⁵⁰ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 15.

действия или чувства других людей <...> Короче говоря, политическая власть – это не нечто абсолютное; это форма человеческих взаимоотношений»¹⁵¹.

Если сопоставить такие отношения власти с феноменом любви, то между ними улавливается существенная разница: любящий субъект испытывает внутренние изменения и движение не под влиянием любимого объекта, а исходя из собственной внутренней активности. Любящий действует самопроизвольно, без внешнего инициирования, в то время как «акт власти не является с необходимостью самопроизвольным»¹⁵². Тем не менее, несмотря на различие в происхождении этих движений, результаты у действий любящих и подчинённых кажутся аналогичными, что создаёт почву для путаницы между властью и любовью. Эта схожесть часто приводит к естественной конвергенции: любящий может приписывать любимому атрибуты властвующего, в то время как властвующему нередко придают статус любимого.

Следующий базовый аспект подлинной Власти – Она *неотвратима* и *бескомпромиссна* – подчинённый выполняет приказы сознательно, добровольно, без сомнения. Власть становится возможной именно благодаря потенциальной реакции в виде отрицания, отказа выказать покорность, противостояния со стороны того, на кого она направлена. Правда Кожев не первый в этом вопросе. В этом плане позиция, очень схожая с его пониманием Власти была представлена, к примеру, у Юма в «Трактате о человеческой природе»: «Если какое-нибудь лицо приобретает надо мной такую власть, что не только его действия по отношению ко мне не встречают никаких внешних препятствий, но что оно может по своему усмотрению наказывать или награждать меня, не опасаясь в свою очередь наказания, я приписываю ему полную власть над собой и считаю себя его подданным, или вассалом»¹⁵³.

¹⁵¹ Aron R. Peace and War: A Theory of International Relations. Garden City, N.Y., Doubleday, 1966. P. 47.

¹⁵² Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 16.

¹⁵³ Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам. // Юм Д. Сочинения в 2 т. Т.I /Пер. с англ. С.И. Церетели и др.; 2-е изд., М.: Мысль, 1996. С. 363.

Ключевой аспект этого момента заключается в том, что обе стороны обладают *свободой* и осознанием своего положения в данной структуре отношений, где возможность добровольного отказа от подчинения контекстуально допустима: Власть (*Авторитет*), «предполагает повиновение, при котором люди сохраняют свою свободу»¹⁵⁴. Данный аспект является общим как для феномена Власти, так и для феномена права, так как оно также осуществляет своё воздействие, не встречая сопротивления. Тем не менее, они отличаются. В отличие от Власти, право при оказании сопротивления не подлежит элиминированию, если сопротивление пресекается силовыми структурами. Кожев даже говорит, что по этому пункту определение Власти сопоставляется с определением *божественного*: как и в ситуации с Богом и человеком, только властвующий может воздействовать на подчинённого, но не наоборот.

Подобно тому как в третьем аспекте *активной* природы Власть по своим результатам приближается к Любви, в четвёртом аспекте — *неотвратимости и бескомпромиссности* — она сближается с божественным, и подвластный обожествляет Власть (так же, как ранее он наделил Властью Божественное). Однако ни божественное, ни любовь не оказывают непосредственного воздействия на человека — он самопроизвольно приносит жертву как Любимому, так и Богу, без какого-либо принуждения с их стороны, в отличие от Власти. Кроме того, оппозиция божественному в принципе невозможна, тогда как сопротивление Власти теоретически допускается, но по Идее не возникает. В результате, по четвёртому аспекту концепция Власти у Кожева оказывается соотносимой с Правом и Божественным.

Также аспект *бескомпромиссного* подчинения отображает момент её установленной признанности, т.е. относительно правосознания такая Власть *легитимна*. Именно в этом случае Она основана на *Авторитете*: «Любая Власть обязательно является признанной Властью: не признавать Власть —

¹⁵⁴ «Authority implies an obedience in which men retain their freedom». *Arendt H. What Is Authority? // Arendt H. Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought. Viking Press, 1968. P. 106.*

значит отрицать её, а тем самым её уничтожать»¹⁵⁵. Представление о Власти, существование которой проистекает из отсутствия необходимости в реакции, позволяет Кожеву вывести её *ненасильственный* принцип. Применение Власти не просто отличается от использования силы (насилия) – в самой Идее Власти эти явления принципиально несовместимы. Вынужденное обращение к насильственным средствам свидетельствует о том, что Власть утрачивается или вовсе отсутствует.

С одной стороны, такое понимание рассматриваемого феномена, равно как и в целом сама работа «Понятие Власти», по началу может создать впечатление недвусмысленной критики всех властных форм и концепций, основанных на насилии. Но если говорить о реализации Власти уже непосредственно в контексте политической практики, то при внимательном прочтении становится ясно, что Кожев всё-таки аккуратно признаёт: «политическая Власть, действительно, может основываться на силе»¹⁵⁶. Правда при этом он смягчающее уточняет, что она должна быть способна осуществляться без её применения. В противном случае такое Государство не сможет просуществовать неограниченно долго. Да, Кожев утверждает, что Авторитет волен вести силовую политику, но оговаривается, что само по себе употребление насилия не просто девальвирует Авторитет власти: задействование силы не обладает формостроительным свойством в дальнейшем генерировать из себя новый Авторитет, в результате чего нелегитимный Правитель обрекает государство на акцидентальное существование и впоследствии несколько сблизит ситуацию с представлением Арендт о языческом полисе при античной тирании.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 19.

¹⁵⁶ Там же. С. 96.

¹⁵⁷ «Абсолютная власть была известна жителям полиса в качестве тирании, и главные характерные черты тирана были в том, что он правит одним лишь насилием, нуждается в телохранителях для защиты от народа и настаивает, чтобы его подданные занимались своими личными делами и оставили заботы о публичном пространстве». Арендт Х. Что такое авторитет? // Между прошлым и будущим: восемь упражнений в политической мысли / Пер. с англ. и нем. Д. Аронсона. М.: Изд-во Института Гайдара. 2014. С. 157.

Можно также сказать о диктаторских и антидемократических склонностях Кожева, в частности, исходя из его утверждения о допущении террора и смертной казни как инструментов воздействия на политических деятелей, приводя в пример террор Робеспьера, Московские процессы и Ночь длинных ножей: «Было бы предпочтительнее создать такую опасность посредством особой (судебной) Власти <...> например, политический Трибунал <...> К смертной казни может быть приговорён не только представляющий исполнительную Власть Господин, но и Вождь (законодатель) – такой Трибунал позволяет избавляться от опасности “утопизма” законодателя»¹⁵⁸. Очевидно, что своим допущением насилия Кожев мягко дистанцируется от либеральной политической мысли, сближаясь таким образом с Карлом Шмиттом, которого он считал «единственным достойным разговора человеком в Германии»¹⁵⁹. Оба мыслителя отчетливо осознавали, что какими бы нравственными ни были цели и принципы, определяющие *человеческое* поведение, благие намерения не могут выступать его всеобъемлющим и единственным мотивом, что давало основание обоим выстраивать аргументацию, в рамках которой приоритет этики над политикой подвергался критическому пересмотру.

В случае Кожева снятие примата этики над политикой требует разъяснения. Для этого напомним о антропологической базе его гегельянства. Истинный мотив человека, по его убеждению, отнюдь не в праведных помыслах, а в Желании *признания*. Это – первозначимый и фундаментальный человеческий интерес, стремление к которому непременно ведёт к борьбе с присущим ей риском. Кожев определяет принцип признания как онтологический конфликт – полное отсутствие любых форм медиации и взаимности¹⁶⁰, чем, собственно, оправдывает и обосновывает реальное историческое насилие. Несомненно, что такая диалектика не терпит различий,

¹⁵⁸ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 123-124.

¹⁵⁹ Руткевич А.М. Предисловие // Кожев А. Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А. М. Руткевича и др. М., 2006. С. 26.

¹⁶⁰ Williams, R.R., 1997. Hegel's Ethics of Recognition, University of California Press, Berkeley, CA, USA. P. 11.

но при этом важно заметить, что *признание* не преодолевает, а только усиливает их. Это усматривается даже по самой структуре современного либерализма, где онтологический принцип признания выражает себя через борьбу с дискриминацией, являющейся по сути «бесконечным процессом, бесконечно откладывающим свою финальную точку»¹⁶¹. Хотя сквозь призму ницшеанских элементов кожевской философии это выглядит как иллюстрация несерьёзных постмортических игр полностью удовлетворённых граждан, существующих в глобализированном мире¹⁶², где отсутствует реальная борьба – есть лишь ее подобие, фальшивая диалектика без всякого риска. Когда мы говорили о субъекте исторического человека, было показано, что под отрицающим налично-данное Действием как неотъемлемым и существенным для человеческого бытия Кожев понимал в первую очередь не целерациональный порыв создавать синтетические миры всеобщего благоденствия, а неприкрытую негацию окружающего бытия. Параллельно с возведением всё более обустроенных пространств для жизни это внутриисторически и социально обретало разные формы насилия, что впоследствии кульминировало в акте неструктурированного коллективного насилия революционного характера во Франции в 1789 году, по выражению Кожева, Террора-Ужаса, благодаря которому, человек сперва догадывается о том, что «на самом деле он – ничто»¹⁶³, а уже после, осознав, что «желать воплощения абстрактной (абсолютной) Свободы – значит желать смерти»¹⁶⁴, в конечной перспективе приходит к пониманию того, что «хочет жить телом и душой здесь, на земле»¹⁶⁵. Все Революции неизбежно ведут к установлению парадигмы, содержание всего происходящего в которой, на наш взгляд, было удачно охарактеризовано Дебором как *общество спектакля*. Сам Кожев

¹⁶¹ Жижек С. Размышления в красном цвете. Пер. с англ., Изд-во «Европа», 2011. С. 41

¹⁶² Взгляд Кожева относительно «конца истории» приобрёл более оптимистичный характер в конце 1950-х годов после его визита в Японию, где он обнаружил возможность сосуществования массового общества с сохранением национальной культурной самобытности, а также с эстетикой свободной игры и ритуализированного поведения. Руткевич А.М. Консерваторы XX века: Монография. М: Изд-во РУДН, 2006. С. 171.

¹⁶³ Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с нем. и послесл. А. Г. Погоняйло. М.: «Наука», 2003. С. 183.

¹⁶⁴ Там же. С. 184.

¹⁶⁵ Там же.

считал, по словам Арона, что в подобной плоскости «человек может только повторяться или играть, поскольку всё уже было сказано и приведено в систему»¹⁶⁶. На фактическом фоне удовлетворённости межгражданственным признанием и всеобщей пресыщенности гедонистических потребностей Желание постепенно перестаёт служить мощным ферментом, исторически пробуждавшим в человеке вкус к предельным и кровавым столкновениям. Майские события 1968 года во Франции не смогли противостоять этой постисторической логике, в действительности нейтрализовавшей протест как форму культурного феномена. Ведь если посмотреть трезво, никаких радикальных свершений и трансформаций институтов не произошло, голлистский Союз демократов в поддержку Республики одержал масштабную победу, впервые в истории Франции получив абсолютное большинство в парламенте, а через год после старого генерала де Голля пост президента занял голлист Помпиду. Протест стал эстетикой, культурой, модой и т. п., но никак не политическим переворотом. Образы бунта победили – реальность осталась прежней. В своих высказываниях о майских событиях Кожев был предельно резок. Как вспоминал Раймон Арон, в их телефонном разговоре философ был убеждён, что это вовсе не революция, а только стилизация под неё, и, испытывая глубокое презрение к происходящему, он спросил Арона: «Вы спешили увидеть поближе это мерзкое и нелепое шутовство?»¹⁶⁷ По мысли Кожева, как верно отмечает А.М. Руткевич, если никто никого не убивает и не стремится к этому, кровь не проливается — значит, происходящее нельзя назвать революцией.¹⁶⁸ Можно сказать, что отныне всякий протест в эпоху победившего удобства являет собой спектакулярный крах идеи Борьбы, который можно счесть за нарочно вводящий в заблуждение нечёткий знак. «Растворение знаков достоверности сопровождает расцвет демократии»¹⁶⁹,

¹⁶⁶ Арон Р. Воображаемые марксизмы. Пер. с фр. / Предисл. и примеч. И. А. Гобозова. Изд. 2-е. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 345.

¹⁶⁷ Арон Р. Мемуары: 50 лет размышлений о политике. М.: Ладомир, 2002. С. 526.

¹⁶⁸ Руткевич А.М. Предисловие // Кожев А. Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А. М. Руткевича и др. М., 2006. С. 24-25.

¹⁶⁹ Лефор К. Политические очерки (XIX-XX) / Пер. с франц. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2000. С. 354.

вслед за ликвидацией монархического суверенитета. В этой связи Дебор как свидетель имманентизированного эсхатона прав, утверждая, что теперь «речи, протесты, софистические рассуждения являются *фальшивыми*»¹⁷⁰.

Вышеописанное мы относим непосредственно к динамике Желания прогрессистской и антиавторитарной направленности, которое, начиная с возникновения постфеодальной эпохи демократических преобразований, значительно преуспело в абстрагировании и развитии своего Сло́ва, обретающее порой форму дискурса концентрированного бюрократического жаргона, а порой языка, усиливающего ощущение своей глубины и значимости только тем, что вопросы, которые он вызывает, остаются без ответа. Либерализм и другие доктрины, пронизанные эмансипативным пафосом, были тщательно разработаны потому, что у восстающего Раба очень долго не было достаточной мощи для реальной борьбы, поэтому революционным теоретикам приходилось в большей степени заниматься производством сильного, а главное, привлекательного дискурса для молчаливого большинства. Однако, с течением времени это желание оказалось неконкурентоспособным в области реальной политической борьбы перед Желанием заgrimированного под демократа Господина, к тому же, если верить Лакану, «нет более жестокой формы дискурса господина, чем та, что появляется там, где была совершена революция»¹⁷¹. В «Старом порядке и революции» Токвиль пишет, что эта «особая форма тирании, называемая деспотизмом демократии», приводит к тому, что власть становится безличной, не опирается ни на Бога, ни на традицию, а «беспорядочная масса признается единственным законным повелителем, но заботливо лишается любых прав, которые позволили бы ему руководить и даже надзирать самому за своим правительством»¹⁷², которое

¹⁷⁰ Дебор Ги. Общество спектакля / Пер. с фр. С. Офертас и М. Якубович. Ред. Б. Скуратов. Послесловие А. Кефал. М.: Издательство «Логос», 2000. С. 146.

¹⁷¹ Lacan J. Discours à l'Université de Milan le 12 mai 1972 // Lacan in Italia 1953–1978 / En Italie Lacan. Milan: La Salamandra, 1978, p. 47.

¹⁷² Токвиль А. Старый порядок и революция / Алексис Токвиль; пер. с фр. Л. Н. Ефимова. — СПб.: Алетейя, 2008. С. 146.

только формально признаётся подчинённым исполнителем, тогда как по существу является властелином.

В этой перспективе уместно указать на момент совпадения оценок Кожева и Штрауса в отношении массовой культуры капитализма при либерально-демократическом порядке. Если Кожев видел в *конце истории* суровую необходимость, знаменующую переход к животному царству потребителей, утративших осознание того, что свобода связана с самоутверждением в Борьбе (в войнах и революциях), то Штраус, признавая демократию лишь как «универсальную аристократию», совсем не случайно видит в современном массовом обществе угрозу наступления цезаризма и деспотии.¹⁷³ По Штраусу, цезаризм возникает и процветает там, где политическая жизнь приходит в упадок, элиты коррумпированы, народ развращён, а само понятие добродетели исчезает.¹⁷⁴

Для Кожева, как и для Шмитта, использование Властью силы допустимо, но следует провести демаркационную линию. Шмитт мыслит применение насилия как *человеческий* ответ на воспринимаемую угрозу, естественно включённую в систему отношений с *чужим* – в той или иной форме, с большей или меньшей интенсивностью. Иными словами, значимой движущей силой человеческого поведения, по Шмитту, изначально оказывается стремление спастись и уклониться от *зла*, олицетворённого в его сознании образом чужого, чуждого, Другого. Подобная перспектива укоренена в антропологическом пессимизме традиционного католического богословия, восходящего к Августину, который ставил под сомнение возможность онтологического совершенствования человеческой природы, исходя из того, что в результате первородного греха человек утратил внутреннюю целостность, вступив в состояние внутреннего раздвоения, а также оказался подчинённым власти

¹⁷³ Руткевич А.М. Консерваторы XX века: Монография. М: Изд-во РУДН, 2006. С. 177.

¹⁷⁴ Там же. С. 174.

дьявольского начала, «уподобившись скотам»¹⁷⁵, как пишет Августин. Именно эта оптика позволяет ему пересмотреть традиционное понимание политики, смещая акцент с этики, ранее занимавшей ключевое место в политическом дискурсе. И то, каким способом он это проделывает, по сути, представляет собой сведение *различия* форм идентичности, существующих в общественной сфере, к категории, которую он определяет как *Политическое*: «Всякая религиозная, моральная, экономическая, этническая или иная противоположность превращается в противоположность политическую, если она достаточно сильна, чтобы эффективно разделять людей на группы друзей и врагов. Политическое заключено не в самой борьбе, которая опять-таки имеет свои собственные технические, психологические и военные законы, но, как сказано, — в определяемом этой реальной возможностью поведения, в ясном познании определяемой ею собственной ситуации и в задаче правильно различать друга и врага»¹⁷⁶. Будучи не сводимым к экономическим, моральным или социальным вопросам, *политическое* для Шмитта непосредственно связано с возможностью возникновения экзистенциального конфликта, в котором различие между *друзьями* и *врагами* становится решающим. Причём *враг* не обязательно должен быть морально злом или посягательством на этическую целостность, а выступает как тот, кто представляет собой принципиальное различие и угрозу существованию сообщества или группы просто потому что «он есть именно иной, чужой, а для существа его довольно и того, что он в особенно интенсивном смысле есть нечто иное и чуждое, так что в экстремальном случае возможны конфликты с ним, которые не могут быть разрешены ни предпринятым заранее установлением всеобщих норм, ни приговором “непричастного” и потому “беспристрастного” третьего»¹⁷⁷. Наличие или обнаружение *чужого*, не разделяющего поставленную цель и

¹⁷⁵ «Я намерен сказать о тех благах, которые сообщил и доселе сообщает Бог самой порочной и осуждённой природе. Ибо и осуждая, Он не лишил её всего <...> хотя в наказание и подчинил диаволу <...> Человек, венчанный в начале честью, после грехопадения уподобился скотам». *Августин Блаженный*. Творения: в 4 т. Т. 4: О граде Божием. Кн. XIV–XXII. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 561–562.

¹⁷⁶ *Шмитт К.* Понятие политического: сборник / пер. с нем. Ю. Ю. Коринца, А. Ф. Филиппова, А. П. Шурбелева. - СПб.: Наука, 2016. С. 312.

¹⁷⁷ Там же. С. 302.

потенциально препятствующего её осуществлению, создают те обстоятельства, исключительный характер которых требует выхода за рамки общего правопорядка. Сам выход из него, говоря словами Шмитта, это «*решение о чрезвычайном положении*»¹⁷⁸, что, по сути, является введением насилия в легитимное поле. Так, например, если *враг* направлен на то, чтобы негативным образом повлиять на чью-либо историческую судьбу посредством объективных факторов, то второе лицо неизбежно воспримет это как экзистенциальную угрозу своему существованию и примет решение дать на неё свой ответ, что нередко отображается на уровне политической риторики.¹⁷⁹

Хотелось бы отметить несколько моментов. Во-первых, мы обнаруживаем, что понимание политического как разделение мира на *друзей* и *врагов*, редуцирующее политику к способности и необходимости различать эти две категории, вполне согласуется с принципом негативного различия диалектики Кожева в том плане, что различие подобным образом оказывается подчинено идентификации определённого центра схождения/агентности/присутствие, и в то же время используется как средство для её подтверждения. Правда если у Шмитта это отображается в самой логике генерации *политического* и в векторе выводимого из него *решения* и действия, то у Кожева это встроенный на уровне антропологического фундамента механизм выработки истории. В обоих случаях всё сводится к существованию реагирующего присутствия в пределах диалектической оппозиции между Единичным и Всеобщим, внутри которой непременно обнаруживается неравная бинарная оппозиция – будь то *друг/враг* или *раб/господин*, принцип один – регистры разные. Что касается *политического* относительно Кожева, то

¹⁷⁸ Шмитт К. Понятие политического: сборник / пер. С нем. Ю. Ю. Коринца, А. Ф. Филиппова, А. П. Шурбелева. - СПб.: Наука, 2016. С. 8.

¹⁷⁹ Mearsheimer J.J., "The Causes and Consequences of the Ukraine War," Horizons: Journal of International Relations and Sustainable Development, Vol. 21 (2022), pp. 12–27.

он, находясь под влиянием Шмитта, аналогичным образом определял его для себя как отношение *друг — враг*.¹⁸⁰

Нельзя не указать и на обнаруженную нами разницу во взглядах и отношении двух мыслителей к идее глобализованного политического Единства в виде единого унифицированного постсовременного государства. Если в случае Кожева данная идея признаётся в качестве предопределённого и неотвратимого итогового следствия хода исторического становления, то со шмиттовской точки зрения — это принципиально недопустимо. В Номосе Земли Шмитт указывает, что на линии где заканчивалась Европа и начинался Новый Свет, действие публичного европейского права прекращалось, и для линий дружбы «свойство состояло именно в том, что они <...> отграничивали поле борьбы, которую вели между собой осуществлявшие захват земли партнеры по договорам, у которых больше не было какой бы то ни было другой общей основы и какого бы то ни было общего авторитета».¹⁸¹ Хотя *друзей* в определённой степени удерживало воспоминание о европейском единстве, общее между такими партнёрами заключалось, по сути, лишь в одном, как признаёт Шмитт — в разделяемом ими стремлении к освоению новых пространств, лежащих по ту сторону разграничительной линии. Линия фиксирует границу, за пределами которой сила может применяться беспрепятственно. При этом никто не опирается ни на какую обобщающую и легитимирующую третейскую инстанцию, которая бы служила основанием христианского единства¹⁸², ни на иной универсальный принцип распределения территорий, кроме как на «право сильного, а в конечном счёте права эффективной оккупации»¹⁸³. Принимая за основу суровые принципы, на которых, в его теории, зиждется и строится политическая реальность, в вопросе «созрела ли планета для глобальной монополии одной-единственной

¹⁸⁰ Руткевич А.М. Предисловие // Кожев А. Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А. М. Руткевича и др. М., 2006. С. 33.

¹⁸¹ Шмитт К. Номос Земли в праве народов *jus publicum europaeum*. СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 86.

¹⁸² Но право участвовать в освоении земель Нового Света, как отмечает Шмитт, признавалось исключительно за христианскими государствами и народами. Там же.

¹⁸³ Там же. С. 87.

державы, или новое международное право Земли будет определяться плюрализмом упорядоченных в себе самих, сосуществующих друг с другом крупных регионов»¹⁸⁴, Шмитт категорически отдаёт предпочтение последнему варианту, считая его более соответствующим действительности и теоретически обоснованным, в то время первый, на его взгляд, является претензией некритического универсализма. В связи с универсализмом, кстати говоря, у Шмитта проглядывается небеспочвенное беспокойство, поскольку один из примеров, который он приводит, показывает, что т.н. универсализм может служить инструментом по выстраиванию глобального порядка в пользу одного Суверена. Так, в контексте Версальского договора 1919 года Шмитт обращает внимание на отход от прежнего международно-правового понимания войны, фиксируя, что учение о *justus hostis* «сдаётся в архив»¹⁸⁵. Учение утверждало, что, ввиду *jus belli*, между признающими друг друга суверенными государствами межгосударственные войны сами по себе не подлежат моральной или правовой квалификации как *illegal act*. Военными же преступлениями, согласно старому классическому европейскому праву, являлись нарушения, действующего в ходе войны *jus in belli*, к которым причастны военнослужащие. Тем не менее, представители США настаивали на необходимости привлечения к ответственности кайзера Вильгельма II по статье 231 о военной вине – за развязывание агрессивной войны, трактуя её как нравственное преступление, нарушающее законы человечности. Директивы, адресованные судьям, как отмечает Шмитт, не имели никакого отношения к *праву* и представляли собой исключительно морально-политические установки.¹⁸⁶ Правовая неразбериха приводила к формированию расплывчатого и обобщённого образа военного преступника. При этом Соединённые Штаты, как известно, являются государством, расположенным на противоположной стороне океана, и, казалось бы, не должны бесцеремонно

¹⁸⁴ Шмитт К. Номос Земли в праве народов *jus publicum europaeum*. СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 335.

¹⁸⁵ Там же. С.373.

¹⁸⁶ Там же. С. 368.

игнорировать сложные нюансы правовой сферы Европейского мира. Но поскольку это произошло в соответствии с заявленными ожиданиями определённой стороны, то, следуя логике Кожева, можно утверждать, что в этом историческом прецеденте Европа столкнулась и испытала на себе самую настоящую для себя Власть, которая исходила от американских делегатов.

По поводу американской “принципиальности” можно привести саркастичное замечание Кожева в «Колониализм с европейской точки зрения»¹⁸⁷. В международной повестке велись продолжительные переговоры, связанные с обеспокоенностью по поводу значительного ценового несоответствия между сырьём и промышленными товарами: цены на нефть, добываемую на Ближнем Востоке, оказываются почти вдвое ниже, чем на техасскую, сырьё на мировом рынке продолжают приобретать по заниженным ценам, в то время как промышленные товары сохраняют высокую стоимость. В результате, когда все страны в Женеве пришли к согласию каким-либо образом решать эту проблему, «только одна страна была против по “принципиальным соображениям”». Но этого было достаточно для того, чтобы все эти разговоры закончились. Ведь имя этой “принципиальной” страны – США»¹⁸⁸. Отметим, что различие в ценах имеет объективные основания¹⁸⁹, хотя *вдвое дешевле* – это скорее риторическое преувеличение, зависящее от конкретного исторического периода. В остальном речь действительно затрагивает важный вопрос глобального распределения выгод, и соотносится с реальными конфликтами интересов в международных переговорах.

Второй момент, на который хотелось бы обратить внимание, заключается в том, что стиль и язык аргументации в пользу легитимности насилия и войны у Шмитта является эталонным примером дискурса, который отличается своей

¹⁸⁷ Докладная записка Кожева, написанная в сентябре 1957 года, после трёхнедельного пребывания в Москве.

¹⁸⁸ Кожев А. Колониализм с европейской точки зрения // Кожев А. Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А. М. Руткевича и др. М., 2006. С. 397.

¹⁸⁹ Техасская нефть (WTI) – легче и с меньшим содержанием серы, чем многие ближневосточные сорта (например, Arabian Light или Heavy), и потому традиционно дороже.

URL: https://www.isquareintelligence.com/guides/Understanding_Crude_Oil (дата обращения: 14 февраля 2025).

понятностью и удобством в использовании для любой гипотетической Власти, нуждающейся инкрустировать в апологизм любого совершаемого ею милитарного жеста дискурсивные элементы правового языка, манифестирующего разумную процессуальность, призванную убедить не воспринимать политическое насилие как искажение или патологию политики, которую она осуществляет. Стил ь легитимирует правоверность и решительность действовать. Относительно кожевской теории Власти подобный образец дискурса кажется привлекательным и может иметь практическую ценность в рамках именуемой Кожевом *психологии подчинения Власти*, так как данный тип нормативно направлен на внушение убеждения в своей правомерности в силовых приминениях, эффективно формируя корректное и устойчивое представление о себе как о Власти, «исполняемой “как надо”»¹⁹⁰. Ибо Власть знает о внутренних переживаниях своих подвластных, как и об ожиданиях и представлениях, которые они лелеют в отношении тех, кто её олицетворяет и исполняет. Владение такой психологией, по мысли Кожева, в принципе должно составлять основу для построения любой формы идеологического воздействия – рационально выстроенной “демагогии”, имея в виду «политическое воспитание народа, т. е. педагогическую деятельность»¹⁹¹. Фактически, Кожев открыто высказывается в поддержку пропаганды.

Примечательно, что данный драфт по психологии подчинения удачно коррелирует с воздействием, оказываемым на современную социальную реальность развитых стран. В условиях актуального отсутствия стимулов для возникновения подлинных политических проектов пропаганде остаётся лишь констатировать, как точно заметил Дебор, «наличную модель преобладающего в обществе образа жизни»¹⁹², любая форма и содержание которого служит

¹⁹⁰ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 145.

¹⁹¹ Там же. С. 144.

¹⁹² Дебор Ги. Общество спектакля / Пер. с фр. С. Офертас и М. Якубович. Ред. Б. Скуратов. Послесловие А. Кефал. М.: Издательство “Логос”, 2000. С. 24.

перманентным присутствием тотального оправдания условий существующего порядка.

Вернёмся к тезису Кожева о *ненасильственности* Власти. Можно убедиться, что данный тезис обладает характером скорее прагматической максимы, нежели морального императива. Это очевидно прослеживается в его размышлениях о соотношении морали и Власти, где мораль дефинируется как «совокупность правил, которым должны подчиняться индивидуальное и коллективное поведение человеческих существ, чтобы суметь стать «носителем» Власти. “Властная мораль” указывает на то, что нужно делать, чтобы обрести или удержать»¹⁹³ своё влияние. Следуя ницшеанскому различению между моралью господ и моралью рабов, Кожев указывает на отсутствие сформулированной теории властной морали, объясняя это тем, что господствующая в христианской традиции буржуазная мораль по своему генезису является рабской и, как он подчёркивает, в наибольшей степени характеризует логику поведения «людей, подчиняющихся Власти, нежели тех, кто ее осуществляет»¹⁹⁴, что позволяет заключить о принципиальной несопоставимости рабских моральных категорий – таких, как терпимость, сострадание, безусловное милосердие, жалобность, смирение, кротость, непрерывность покаяния и т.п. – с мотивами в сфере Власти. Таким образом мораль Власти мыслится не как субстанциональная ценность, но как инструмент внутри политической практики, подчинённый манипулятивной логике управления. Также хотелось бы подчеркнуть, что в данной редукции морали к функциональному элементу Власти, строго подчинённому критерию результативности, явственно угадывается вполне макиавеллистский принцип, согласно которому «не существует добра и зла, а существуют только

¹⁹³ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 140.

¹⁹⁴ Там же. С. 141.

пригодные и непригодные средства»¹⁹⁵. Упрёки в макиавеллизме в адрес Кожева были со стороны его оппонента Лео Штрауса.¹⁹⁶

Однако если углубиться в их полемику, то этот наблюдаемый макиавеллизм не подтверждается ни его теорией, ни его биографическими фактами. В работе «Тирания и мудрость» Кожев настаивает на *атеистической* картине мира, в которой действительной признается только история с её кровопролитными сражениями и войнами, и противопоставляет ей ложную, на его взгляд, *теистическую* концепцию Истины с её созерцательной установкой, дабы «не утонуть в скептическом релятивизме, разрушающем саму идею Истины, а тем самым и поиск её Философией»¹⁹⁷. Кожев настаивает, что «жизнь в “часовне” совершенно неприемлема для философа»¹⁹⁸. Философу «не удастся раскрыть Бытие через преобразование его в Истину, пребывая в мистическом молчании»¹⁹⁹, поэтому он не вправе оставаться в стороне от политической борьбы, вовлечённость в которую его может привести даже к роли советника тирана. Но как верно замечает А.М. Руткевич, если в «Государе» подобные средства оправдывались определённой целью объединить Италию²⁰⁰, то для Кожева это единственный путь Любви к Мудрости, пролегающий через вовлечённость в закономерное развитие исторического процесса, который неизбежно завершится наступлением *конца*. Вдобавок со второй половины 1942 года Кожев сам участвовал в Движении Сопротивления. Апелляция Третьего рейха к «расе господ» как основанию власти, если следовать теории Кожева, сопоставим с властным типом, чья явленность в авторитарной форме реализует себя через «действие, не останавливающееся перед Риском тотального уничтожения Бытия, служащего

¹⁹⁵ Фрайер Х. Макьявелли / пер. с нем. Д. В. Кузницына. — М.: Владимир Даль, 2011. С. 164.

¹⁹⁶ Руткевич А.М. Консерваторы XX века: Монография. М: Изд-во РУДН, 2006. С. 171.

¹⁹⁷ Кожев А. Тирания и мудрость // Кожев А. Атеизм и другие работы / пер. с фр. А.М. Руткевича и др. М., 2006. С. 348.

¹⁹⁸ Там же. С. 353.

¹⁹⁹ Дорофеев Я.С. Диалектическое движение философской мысли: генезис Системы Знания в философии Александра Кожева. Статья первая: диалектика и дедогматизация. Общество: философия, история, культура. 2024. № 3. С. 77.

²⁰⁰ Руткевич А.М. Консерваторы XX века: Монография. М: Изд-во РУДН, 2006. С. 171.

ему опорой»²⁰¹; соответственно, это – Власть «того, кто далеко не всегда “разумен” и “осторожен”»²⁰², и потому ведёт не в сторону исторического прогресса, а к откату в дремучую архаику.

Теперь разберёмся с вопросом, связанным с *бескомпромиссностью* Власти в кожевской концепции, а точнее с её нетерпимостью ни к дискуссии, ни к внешнему убеждению. В случае, когда веление встречает «дискуссию, т.е. принуждает отдавшего приказ делать что-то самому — а именно дискутировать, — нет и власти»²⁰³. Её Авторитет упразднён, поскольку требует признания безоговорочно. Арендт пишет, что убеждение по сути предполагает равный диалог через аргументацию, но там, где вступают в силу аргументы, Власть начинает утрачивать свою *активность*. «Эгалитарному порядку убеждения противостоит авторитарный порядок, который всегда иерархичен»²⁰⁴, и в котором у каждого заранее определено своё фиксированное положение. Но проблема в том, что всякая форма коммуникации, основанная на принципе Авторитета, уже «априори определяется как иерархичное и, соответственно, противопоставляется эгалитарной модели человеческих отношений»²⁰⁵. Это не поддаётся пониманию Арендт, которая предлагает определять Авторитет, «противопоставляя его как принуждению силой, так и убеждению аргументами»²⁰⁶, словно последнее это тоже насилие, но на дискурсивном уровне. Арендт упирается в очевидную функциональную сторону политического насилия, которое «всегда нуждается в руководстве и оправдании посредством цели, которой оно служит»²⁰⁷, утверждая, что насилие не есть сущность Власти, поскольку «то, что нуждается в оправдании

²⁰¹ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 87.

²⁰² Там же. С. 88.

²⁰³ Там же. С. 17.

²⁰⁴ Арендт Х. Что такое авторитет? // Между прошлым и будущим: восемь упражнений в политической мысли / Пер. с англ. и нем. Д. Аронсона. М.: Изд-во Института Гайдара. 2014. С. 140.

²⁰⁵ Марей А.В. Авторитет, или Подчинение без насилия / Александр Марей. — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017. С. 15.

²⁰⁶ Арендт Х. Что такое авторитет? // Между прошлым и будущим: восемь упражнений в политической мысли / Пер. с англ. и нем. Д. Аронсона. М.: Изд-во Института Гайдара. 2014. С. 140.

²⁰⁷ Arendt H. On violence. San Diego; New York, London: A Harvest/HBJ book; Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1970. P. 51.

со стороны чего-либо иного, не может быть сущностью чего бы то ни было»²⁰⁸. На этот счёт у нас имеются возражения к позиции Арендт по двум пунктам.

Во-первых, при соотнесении её точки зрения с одним из четырёх приводимых Кожевом чистых типов Власти, а именно с Властью Господина, становится ясно, что Арендт заблуждается, смешивая идеальное (в том смысле, как о ненасильственности Власти говорит Кожев) и реальное. Ведь в основе процесса возникновения данного типа лежит смертельная Борьба: «Господство рождается в Борьбе на смерть за “признание”»²⁰⁹, в ходе которой одна сторона уступает другой, «признает превосходство победителя и подчиняется ему как Раб своему Господину»²¹⁰. Поэтому, вопреки взглядам Арендт, насилие, с которым сопряжён смертельный риск в межчеловеческой Борьбе, имеет структурно-генетическое значение в происхождении Власти Господина, и, в связи с этим в снятом виде имплементировано в её сущность.

Во-вторых, учитывая, что Власть — это человеческий феномен, следует иметь в виду, что всякому воплощению того или иного типа Власти, представленного в теории Кожева (в любой сфере и на любом уровне), не чужды онтологические аспекты, свойственные человеческой экзистенции. Любая установленная субъектность, воплощающая в себе тот или иной тип Авторитета/Власти на уровне социально-культурного бытия, не может — и не должна — в своём самопроявлении безусловно обходиться без Речи или знака, ввиду *дискурсивности* человеческого мышления. Давайте разберёмся и уточним. Исходно, как было затронуто нами ранее, человеческое самосознание «представляет собой реакцию на Смерть»²¹¹, возникающие Понятие и Речь представляют собой способ калибровки самосознания, направленный на то, чтобы смерть оттянуть. При этом Бытие не схватывается

²⁰⁸ *Arendt H.* On violence. San Diego; New York, London: A Harvest/HBJ book; Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1970. P. 51.

²⁰⁹ *Кожев А.* Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 29.

²¹⁰ Там же.

²¹¹ *Дорофеев Я.С.* Диалектическое движение философской мысли: генезис Системы Знания в философии Александра Кожева. Статья первая: диалектика и дедогматизация. Общество: философия, история, культура. 2024. № 3. С. 76.

человеком в одно мгновение. Человек лишь постепенно изолированными словами и частичными дискурсами в ходе истории раскрывает его бесконечную тотальность. Более того, ему «недостаточно говорить о Бытии, которое ему дано; он должен также говорить о самом себе и объяснять самого себя в качестве говорящего о Бытии и о себе»²¹². Рассудок возводится в исключительное достояние человека, «ибо от животного и неодушевлённой вещи его отличает как раз способность речи»²¹³. Как у Гегеля, так и у Кожева рассудок наделяется *абсолютным могуществом*: последний даже ссылается²¹⁴ на дефиницию первого — «Деятельность разложения на составные части есть сила и работа *рассудка*, изумительнейшей и величайшей <...> абсолютной мощи»²¹⁵. Мы разделяем их восхищение. Речь, по сути, является инкрементальным результатом эволюции человека, как и его способность к рассудочному анализу, посредством которого человек конвертирует опыт соприкосновения с наличной данностью в Понятия и смысловые коннексии и иннексии, а также наоборот воплощает свои задуманные абстракции в материальные объекты или события, которые впоследствии трансформируют «тот или иной аспект природного Мира и создают на его месте Мир культурный»²¹⁶. То, что можно сказать, ограничивает и организует то, что можно мыслить. Однако и молчание в контексте человеческих взаимоотношения (включая властные) может выступать знаком и сообщать нечто иной раз нехуже слова: если Власть — это строго Человеческий феномен, тогда проявление языка/речи/смысла/знака предполагаются также и в своём исходном модусе — в молчании, которое воспринимается не «никак»,

²¹² Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / Пер. с фр. и посл. И. Фомина. М.: Издательство «Логос», 1998. С. 132.

²¹³ Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с нем. и послесл. А. Г. Погоняйло. М.: Наука, 2003. С. 673.

²¹⁴ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / Пер. с фр. и посл. И. Фомина. М.: Издательство «Логос», 1998. С. 150.

²¹⁵ Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Шпета. 3-е изд. СПб.: «Наука», 2015. С. 17.

²¹⁶ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / Пер. с фр. и посл. И. Фомина. М.: Издательство «Логос», 1998. С. 151.

а через соотнесение с конкретным моментом и ситуацией, — то есть уже как форма языка, экзистенциально.

Язык придаёт основную форму тем свойствам, которые разум признаёт за вещами. И если язык выступает онтологизатором самосознания, чьё собственное существование выводится им из тавтологического факта своей собственной самоданности как субъекта, с желанием выражающего себя через слова, то вполне допустимо предположить, что каждый из четырёх типов Власти, выделяемых Кожевом, не противопоставлен убеждению аргументами, как воображает себе Власть Арендт, но напротив, сопряжён с языковой онтологизирующей ролью. Однако в таком случае мы должны будем иметь дело с различными вариациями четырёх типологизированных дискурсов, каждый из которых по-своему распределён в индивидуальных речевых и письменных практиках и, в зависимости от преобладания тех или иных дискурсивных компонентов, атрибутирует своего транслятора (явного/скрытого, реального/виртуального, живого/мёртвого) как условно соответствующего определённому эйдосному типу Авторитета, принцип которого излагается актором в его этосе, миропонимании, аргументации, логосе и т.п.

Также добавим, что хотя Власть как идея в интерпретации Кожева не должна прибегать к использованию внешнего принуждения, но на практике в политической реальности Она весьма изобретательна, проницательна и умеет ловко минимизировать саму вероятность возникновения серьёзных дискуссий с собой. Согласно замечанию Хомски, достаточно просто строго ограничить спектр допустимых мнений, но при этом позволить происходить крайне оживлённым дискуссиям внутри этих границ, а порой даже поощрять наиболее критические и оппозиционные взгляды, что создаёт у людей ощущение

свободомыслия, тогда как на самом деле предпосылки Власти укрепляются за счёт установленных рамок для обсуждений.²¹⁷

²¹⁷ *Chomsky N., Barsamian D., Naiman A. The common good. Monroe, Me: Odonian Press, 1998. P. 43.*

1.3. Генезис и типология Власти: феноменологические, метафизические и политические аспекты

Первоначальная интенция Кожева в отношении феномена власти несёт всеобъемлющий характер и направлена на осмысление всей её сущности, включая перспективу возникновения и установления её типов.

Утверждаемый характер происхождения Власти в его теории, равно как и предложенная им типология, проистекают из его онтологического основания. Как было затронуто ранее, его онтология – это метафизика негативного присутствия, где в качестве первоосновы предстаёт *человек* как не изолированно существующая в отрыве от социуса неизменная самотождественная субстанция в до-субъектно-объектной непосредственности, а как *желание*, вовлечённое во взаимодействие с другим. В этом взаимодействии всегда – в явном или снятом виде – выражается укоренённый в человеческой природе с архаических времён импульс первоначального и активного противостояния внешнему миру, раскрывающееся в ясной или завуалированной неуступчивой страсти – «вожделения, нацеленного на упразднение вещей»²¹⁸ или их усвоении. Вовлечённость обуславливает поляризацию, продуцирующую весь антропогенез, в бинарной динамике которого исторически осуществляется человек, не представляющий «собой ни биологически детерминированный род, ни раз и навсегда определённую сущность»²¹⁹, свобода которого в зените своего человеческого проявления выражается в *Желании признания*. Это Желание инициирует виртуальный перенос ценности, прежде соотнесённого с внешним объектом, на самого себя как на её носителя. В результате субъект вынуждает другого *признать* его её обладателем, «навязывает ему себя в качестве высшей ценности»²²⁰. Именно этот принцип осуществляет социально-онтологизирующую функцию и определяет весь парадигмальный

²¹⁸ Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с нем. и послесл. А. Г. Погоняйло. М.: Наука, 2003. С. 58.

²¹⁹ Агамбен Д. Открытое / Пер. с итал. и нем. Б.М. Скуратова / Редактор глав 1-11; 15-19 М. Маяцкий; 12-14, 20 – Дм. Новиков. М.: РГГУ, 2012. С. 20.

²²⁰ Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с нем. и послесл. А. Г. Погоняйло. М.: Наука, 2003. С. 16.

характер межчеловеческого Бытия, в особенности в том, что касается феномена *Власти*.

Если рассматривать данную онтологию с точки зрения Хабермаса, то, учитывая прослеживаемую в ней субъектно-объектную топику и унаследованную от Гегеля негативность, её очевидно следовало бы определить поздней вариацией логоцентризма западного мышления, которая представляет собой «лишь систематическую примитивизацию и искажение той рациональности, которая имманентно присуща повседневной коммуникации»²²¹. На наш взгляд хабермасовская идея коммуникативной рациональности и симметричного отношения взаимодействия, при условии которого конституируется «интерсубъективность более высокого уровня, где перспектива каждого сплетается с перспективой всех»²²², представляет собой одну из многочисленных альтернатив дискурса постисторического желания, желающего эмансипации от онтологически неустранимого. Хабермас обещает освобождение от Власти логоцентризма в консенсусе, достигнутом в универсальном расширенном дискурсе, но подобная свобода, выражающаяся в симметричных шансах, может вызывать сомнение, поскольку её достижение представимо за счёт простого обеспечения равных ограничений для всех – например, через введение всеобщего молчания. С другой стороны, смысл хабермасовской коммуникативной теории разума можно понимать как выраженное в бюрократической форме предложение к совместному диалогу, в котором абсолютно каждому предоставляется возможность быть услышанным. Хабермас как известный публичный философ совершенно в праве выступать перед публикой и высказывать озабоченность о важности евроинтеграции или свободного рынка, однако подобная перспектива обходит стороной по-настоящему актуальные и острые для Европы вопросы – функционирование государства всеобщего благосостояния, демографическая

²²¹ Фурс В.Н. Философия незавершённого модерна Юргена Хабермаса. — Мн.: ЗАО «Экономпресс», 2000. С. 43.

²²² Хабермас Ю. О прагматическом, этическом и моральном употреблении практического разума // Демократия. Разум. Нравственность: Московские лекции и интервью. М.: Академия, 1995. С. 23.

депрессия, постепенное размывание национальных границ и идентичностей, а также отход от гегемонии американского империализма.²²³

Как признаёт Джон Грей, «отказ от разума Просвещения, но сохранение при этом приверженности гуманистическому проекту освобождения – перспектива поверхностная и, в конечном счёте, непоследовательная <...> Подтверждение со стороны постмодернизма своей верности проекту, являющемуся по своей сути модернистским, не является нашим жизнеспособным историческим выбором»²²⁴. Поэтому теоретизирование на тему симметричных отношений в контексте критики целерационального поведения и обмусоливание идеальной речевой ситуации не соотносятся с уровнем реальных условий человеческого выбора, где посреди голой гетерогенности фактов существенную роль играет неотъемлемая спонтанность человека.

Генезис *Власти* как человеческого феномена так же «с необходимостью является спонтанным»²²⁵. Возможность *обусловленного* возникновения исключается, поскольку в этом случае оно будет связано с действиями не тех, кто в конечном итоге ею располагает, а других субъектов, соответственно, при такой возникшей власти предполагается наличие Власти или Авторитета, от которой она будет находиться в зависимости. В этом смысле теория общественного договора в демократическом ключе основывается на ошибочном понимании природы выборов. Она исходит из предположения, что выборы порождают Власть, в то время как на самом деле они лишь подтверждают уже существующую, предоставляя ей внешнюю форму выражения – подобно акту подчинения, который лишь фиксирует отказ реагировать на неё. Как считает Кожев, теория общественного договора

²²³ Скрутон Р. Дураки, мошенники и поджигатели: Мыслители новых левых. Пер. с англ. Н. Глазкова. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. С. 237.

²²⁴ Грей Д. Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности / Пер. с англ. Л.Е. Переяславцевой, Е. Рудницкой, М.С. Фетисова и др., под общей ред. Г.В. Каменской. М.: Праксис, 2003. С. 283.

²²⁵ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 55.

упускает из виду, что процедура выборов соотносится не с утверждением определённого принципа, но с перераспределением власти между людьми: посредством избирательного механизма осуществляется трансфер уже признанной Власти между ними. Любое предположение о *спонтанном* происхождении той или иной формы Власти оказывается в действительности лишь актом её *передачи*. Власть и её признание возникают *самопроизвольно* у будущего избранного субъекта ещё до момента голосования, которое становится не началом, а первым проявлением, манифестацией уже *признанной* Власти. Аналогично, факт неизбрания служит индикатором отсутствия у кандидата такой власти.²²⁶ Избранный теми, кто равен друг перед другом в необладании за собой господства, не может претендовать на какой-либо Авторитет. Если же Власть всё-таки передаётся избранному в результате выборов (или жребия), то такая ситуация возможна лишь в одном из трёх случаев: либо избиратели действительно сами обладают Властью и делегируют её посредством акта избрания; либо избранник уже изначально располагает соответствующей Властью; либо перед нами псевдолегитимность²²⁷, служащая прикрытием фактического доминирования Большинства над Меньшинством, институционализированного через избирательное право. Большинство, как правило, обходится без насилия или принуждения, и именно отказ меньшинства от реакции формирует у Большинства иллюзию обладания собственной, самопроизвольно возникающей легитимной Властью. В связи с этим, Кожев констатирует, что Власть, осуществляемая большинством над меньшинством, не имеет аспекта *справедливости* и не является выражением *всеобщей воли*. Он утверждает, что теория общественного договора не обязательно должна быть теорией Большинства, скорее, она способствует выражению всеобщей воли, которая выходит за рамки понятий мажоритарного и миноритарного: «факт

²²⁶ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 56.

²²⁷ «Там, где Большинство провозглашает себя “Властью” *sui generis*, основываясь лишь на численном преобладании, оно заявляет о себе как просто о силе». Там же. С. 61.

пребывания в большинстве или в меньшинстве никогда не рождает сам по себе Власти»²²⁸. По его мнению, это связано с искажённым прочтением исходной доктрины Руссо, в которой предполагалась особая, несводимая к иным формам, Власть *sui generis*, принадлежащая Целому над Частями: «Для Руссо Власть Целого – или “всеобщей воли” – не обязательно выражается Большинством; в некоторых случаях она может даже быть противоположной сумме всех частных волеизъявлений»²²⁹. Здесь Кожев не ошибается, под общей волей Руссо понимал согласованное *единство* индивидуальных волеизъявлений, выражающее не частную волю какого-либо субъекта, а целостную волю народа как коллективного Целого: «вместо отдельных лиц <...> коллективное Целое <...> Это Целое получает в результате такого акта своё единство, своё общее я, свою жизнь и волю»²³⁰. Руссо намеренно подчёркивает ключевое значение *единства* в концепции общей воли, понимая её как Целостную волю – с собственным, несводимым к индивидуальным элементам Я. Именно из этой внутренней Целостности произрастает общественный порядок, а потому именно она служит тем основанием, на котором можно проектировать, по словам Руссо, правовое государство: «До тех пор, пока некоторое число соединившихся людей смотрит на себя как на единое целое, у них лишь одна воля во всём, что касается до общего самосохранения и общего благополучия»²³¹. Сегодня руссоистское учение об общей воле можно по-прежнему считать основополагающей теоретической опорой для тех, кто претендует на выражение интересов демократического Большинства в целях легитимации своей власти. Утверждённая как универсальный принцип, на практике общая воля оборачивается необходимостью её насильственного утверждения и поддержания. Именно эта концепция оказала решающее влияние на политическую философию якобинцев, в особенности – на Робеспьера и Сен-Жюста, отцов Господства

²²⁸ Кожев А. Понятие Власти. М.: Практис, 2006. С. 63.

²²⁹ Там же.

²³⁰ Руссо Ж.Ж. Об Общественном договоре, или Принципы политического Права // Тракаты. М., 1969. С.161.

²³¹ Там же. С.228.

революционного террора. Также Руссо оказал влияние на утопический социализм²³², почтительно чествуемый Энгельсом в предисловии к «Крестьянской войне»: «Немецкий теоретический социализм никогда не забудет <...> Сен-Симона, Фурье и Оуэна <...> которые гениально предвосхитили бесчисленное множество таких истин, правильность которых мы доказываем теперь научно»²³³. Идеи, породившие якобинский террор во Франции, нашли отражение и переосмысление в немецкой коммунистической мысли, ставшей впоследствии идейным источником для политики Красного террора. Общая воля, исходно укоренённая в эгалитарно-либеральной традиции, со временем претерпела радикальную трансформацию: сперва – в коммунистическую концепцию диктатуры пролетариата, а затем – в рациональное оправдание тоталитарных государств, провозгласивших себя народными республиками и народными демократиями. Однократное утверждение наличия мандата большинства как якобы подлинного выражения общей воли служило легитимацией любых форм насилия, используемых для удержания власти и поддержания политического порядка. Другой ключевой предпосылкой философии Руссо, оказавшей глубочайшее воздействие как на либерально-демократическую, так и на коммунистическую концепции государства и права, является идея о том, что политическая власть способна трансформировать человеческую природу в соответствии с принятой идеологией и нормативным порядком. Эта установка, унаследованная от Просвещения, сохраняет своё влияние и поныне, оставаясь фундаментом западных моделей правления — вне зависимости от того, идентифицируют ли они себя как т.н. левые, правые или центристские. Во всём спектре современной западной политической мысли наблюдается укоренённое принятие просветительской доктрины, особенно в вопросах равенства. В либеральных демократиях это находит выражение в законодательстве о правах

²³² Дотри Ж. Чем Сен-Симон и Фурье обязаны Жан-Жаку Руссо // История социалистических учений. М., Наука, 1964. С. 199-208.

²³³ Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии. - М.: Госполитиздат, 1952. С. 17.

человека и расовых отношениях, которое нередко функционирует как инструмент нормативного принуждения к универсалистским идеалам XVIII века. Усилия по институционализации равенства неизбежно требуют всё большего числа юридических предписаний и законов, что ведёт к усложнению законодательного регулирования. В этой связи Алексис де Токвиль писал: «В человеческих душах живёт иногда и некое извращённое отношение к равенству, когда слабые желают низвести сильных до собственного уровня, и люди скорее готовы согласиться на равенство в рабстве, чем на неравенство в свободе»²³⁴.

А теперь мы наконец-то подобрались к самой типологии, которую предлагает Кожев. В самом начале он отмечает, что в сравнении с божественной Властью²³⁵ с надлежащим для неё *вечным* божественным действием, Авторитет человека всегда сопряжён с *Риском* ввиду сохраняющейся угрозы возможности реакции, сопротивления или даже её аннигиляции. Бог по идее не нуждается в оправдании своей Власти, тогда как для существования человеческого Авторитета необходим обосновывающий его смысл, подтверждающий надлежность подчинения, послушания, исполнения обязательств перед Ним. В этом плане причина Авторитета представляет собой механизм его признания, легитимирующего основания. В качестве самого главного инструмента своего анализа Власти, как можно уже понять, Кожев использует именно понятие Бога, «даже допуская, что Он не существует и является лишь “мифом”»²³⁶. Объясняется это тем, что вера в Божественное неизменно ассоциировала Бога с безоговорочно наивысшей Властью, что позволяет рассматривать этот феномен как модель для исследования. Таким образом, при перенесении этих наблюдений на человека можно увидеть, что, пусть Бог является лишь мифом, изучение божественной власти фактически сводится к исследованию человеческой. Человек, порой не

²³⁴ Токвиль А. Демократия в Америке: Пер. с франц./ Предисл. Гарольда Дж. Ласки. М.: Прогресс, 1991. С. 61.

²³⁵ «Божественное осуществляет свою Власть без малейшего риска её утратить — без какого бы то ни было риска вообще». Kojève A. La Notion de l'Autorité. Paris: Gallimard, 2004. P. 65.

²³⁶ Ibid. P. 54.

осознавая этого, проецирует на Бога те властные черты, которые присущи ему самому, сознательно или нет. Отталкиваясь от этих причин, в рамках своего феноменологического подхода Кожев осуществляет типологизацию, направленную на выявление предельных, чистых феноменов Власти, исчерпывающих и несводимых друг к другу. При этом в конкретной действительности Власть, как правило, представляет собой сочетание этих типов в том или ином соотношении. Каждый тип основывается на определённой философской идее и теоретическом основании. Кожев различает четыре основных таких типа.

«а) *Власть Отца* (либо родителей вообще) над Ребёнком (Варианты: Власть, проистекающая из значительного различия в возрасте, – Власть старых над молодыми; Власть традиции и тех, кто её придерживается; Власть мёртвых – завещание; Власть “Творца” над его творением и т.п.)»²³⁷. Кожев связывает этот тип Власти с так называемой схоластической – или иначе: теологической, теократической – теорией власти, которая «разрабатывалась прежде всего схоластами, но ее придерживаются так же сторонники “легитимной” или наследственной монархии»²³⁸. Согласно этому подходу, всякая земная Власть интерпретируется как производная от высшей, божественной Власти, которая мыслится как абсолютная. Наиболее полно Бог соотносится именно с образом Отца – архетипом, который, по замечанию Кожева, отсутствует в других выделяемых им теориях власти. Бог осмысливается как первопричина всего сущего. Теология стремится рассматривать всякую человеческую власть как имеющую трансцендентное основание, то есть как власть, нисходящую от Бога и, следовательно, требующую подчинения как нечто священное и оправданное. Таким образом, Власть Отца легитимируется через признание её статуса как *Причины*. Также наблюдается связь с темпоральным шовинизмом в пользу прошлого – власть родительская, власть традиции, власть мёртвых. Последняя, как разновидность Власти Отца, в силу того, «что против умершего

²³⁷ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 26.

²³⁸ Там же. С. 7.

невозможна никакая реакция»²³⁹, представляет собой, по утверждению Кожева, не просто приближение к, а разновидность божественной Власти: «У человека больше Власти после его смерти, чем при жизни: завещание обладает большей Властью, чем отданное живым распоряжение; обещание более значимо после смерти того, кому оно было дано; указаниям умершего отца более послушны, чем его указаниям при жизни и т. д.»²⁴⁰.

«β) *Власть Господина* над Рабом (Варианты: Власть Дворянина над Простолюдином; Власть Военного над Штатским; Власть Мужчины над Женщиной; Власть Победителя над Побеждённым и т.д.)»²⁴¹. Данному типу, в интерпретации Кожева, соответствует гегелевская теория власти, сосредоточенная на феномене господства, воплощённого в фигуре Господина. Господин возникает как победитель в борьбе за признание – схватке не на жизнь, а на смерть, изначально описанной в знаменитом разделе IV главы Феноменологии духа «Самостоятельность и несамостоятельность сознания; господство и рабство». Два противника одинаково стремятся к достижению цели, наделённой человеческим смыслом. Победителем становится тот, кто ради этой цели «поставил на карту жизнь и восторжествовал над природным миром»²⁴², кто способен превзойти свой биологический инстинкт самосохранения и утвердить свою свободу, ценой готовности поставить на кон собственную жизнь ради признания своего человеческого достоинства. Проигравший отвергает смерть, выбрав жизнь, и в результате становится его Рабом. С этого момента подчинённый признает могущество властвующего и подчиняется ему. Основание этого могущества в том, что Господин проявил неинертность, надгомеостатический характер относительно своего налично-данного существования, и таким образом выказал сверхъестественность *человечия* как того, кто «трансцендирует и преобразует несущее его “антропоформное” животное, лишь постольку, поскольку <...> способен

²³⁹ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 26.

²⁴⁰ Там же.

²⁴¹ Там же. С. 27.

²⁴² Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с нем. и послесл. А. Г. Погоняйло. М.: Наука, 2003. С. 63.

преодолеть и — при необходимости— уничтожить собственную животность»²⁴³, тогда как Раб не идёт до конца, и потому не возвышается над биологическими данностями до уровня *человеческого*. Поэтому исходным основанием легитимации власти Господина – как, например, власти дворянина над крестьянином, военного над гражданским или мужчины над женщиной – выступает *Риск*, принятый в начальном акте утверждения превосходства. Согласно Кожеву, только эта теория получила полноценную философскую разработку – как в аспекте феноменологического описания, так и в плоскости метафизического и онтологического осмысления. Все прочие теории, по его мнению, не вышли за пределы феноменологического уровня, причём и в рамках последнего остаются несовершенными.

«γ) *Власть Вождя (dux, Duce, Fuehrer, leader* и т.д.) над Толпой. (Варианты: Власть Вышестоящего (директора, офицера и т.п.) над Нижестоящим (служащим, солдатом и т.п.); Власть Учителя над Учеником; Власть Ученого, Техника и т.д.; Власть Прорицателя, Пророка и т.д.)»²⁴⁴. В случае с данным типом Власти в рамках кожевской концепции мы имеем дело с теорией Аристотеля. Происхождение этого типа Власти происходит в ситуации, когда внутри определённой группы людей выделяется фигура лидера – индивида, обладающего, по Кожеву, определённым *знанием* или способностью к более точному *предвидению* или *прогнозу* будущих событий и формулированию проектов действия, программных планов, адекватных складывающимся обстоятельствам. Другие участники, без реакции принимая его инициативу и не выдвигая сопротивления, признают за ним господствующую позицию, тем самым наделяя его статусом Вождя: «тот, кто отдает себе отчёт в том, что он видит хуже и не столь далеко, как другой, с легкостью уступает ему право вести и направлять»²⁴⁵. Основанием такого типа власти выступает *Проект* (при этом, не исключая способность прогнозировать

²⁴³ Агамбен Д. Открытое / Пер. с итал. и нем. Б.М. Скуратова / Редактор глав 1-11; 15-19 М. Маяцкий; 12-14, 20 – Дм. Новиков. М.: РГГУ, 2012. С. 20.

²⁴⁴ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 27.

²⁴⁵ Там же. С. 32.

будущее) – интеллектуальное или практическое руководство действием. Сопоставляя её с гегелевской теорией, Кожев замечает, что Господин может обладать Властью не только над Рабом, но и осуществлять господство над другими Господами, выступая в роли их Вождя. Таким образом, теория Гегеля не учитывает, что Власть может осуществляться как Власть среди социально равных людей.²⁴⁶ Добавим, что видение Будущего для атеиста Кожева очевидно не подразумевает мистического дара предвидения; под этим понимается скорее развитая интеллектуальная способность просчитывать дальние логические последствия из текущих предпосылок – навык, свойственный хорошим шахматистам или опытным стратегам. Подобное видение предполагает одновременный анализ множества возможных линий развития, оценку вероятностей их реализации и умение выделять среди них наиболее перспективные или опасные. Иначе говоря, это искусство стратегического воображения, опирающееся на память, абстрактное моделирование и способность мгновенно соотносить локальный ход с целостной картиной будущей позиции.

«δ) *Власть Судьи* (Варианты: Власть Арбитра, Власть Контролёра, Цензора и т.д.; Власть Исповедника; Власть справедливого или честного человека и т.д.)»²⁴⁷. Что касается этого типа Власти, то он рассматривается, по мысли Кожева, в теории Платона. Судья выступает фигурой, чьё влияние основано на способности к объективной и *беспристрастной* оценке ситуации, что предполагает строгое следование принципу *справедливости*. Именно *справедливость* служит источником его личного Авторитета — как арбитра, цензора или инстанции, к которой взывают в поиске правды, — и, как следствие, становится основанием признания той формы власти, которую он воплощает. Кожев подчёркивает принципиальное отсутствие внутренней связи между *справедливостью* и Властью в трёх из четырёх рассмотренных им

²⁴⁶ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 30.

²⁴⁷ Там же. С. 27-28.

типов.²⁴⁸ В аристотелевской теории представлена «Власть “разумного” над “животным”, “цивилизованного” над “варваром”, “муравья” над “стрекозой”, “зрячего” над “слепым”»²⁴⁹; ни власть Господина, ни власть Вождя не нуждаются в *справедливом* основании, чтобы быть признанными. То же касается и власти Отца: она сохраняет свою действенность даже тогда, когда её приказы прямо противоречат представлениям подвластного о *справедливом*, поэтому отсутствие реакции или сопротивления вовсе не означает согласия с приказом на уровне морального убеждения. Кожев признаёт, политическая власть редко зиждется на *справедливости*: даже если она присутствует, её влияние обычно сопровождается иными, преобладающими типами власти – *Вождя, Господина* или *Отца*. Тем не менее справедливость может быть её составляющей.

В рамках метафизического анализа для Кожева принципиально значимым оказывается противопоставление Природы и Истории, что в том плане, что человек «по меньшей мере, виртуально – делится на “антропофорную” животность и на воплощающуюся в ней человечность»²⁵⁰: нечто как мыслимая без движения в себе природная самотождественная наличная данность (в отличие от точки зрения классического марксизма на природу), которой противостоит исторический и свободный субъект Действия или воплощённая негативность, антитетический актор, рвущий своим действием, мыслью и Речью связующие тотальность скрепы налично-данного Бытия. Только посредством акта отрицания и преодоления любой, включая свой собственный внутриприродный субстрат, позитивность, человек осуществляется как человек, и это становление само по себе интенционально и осуществляется во Времени²⁵¹: «Негативность <...> в качестве Времени в

²⁴⁸ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 35-36.

²⁴⁹ Там же. С. 31-32.

²⁵⁰ Агамбен Д. Открытое / Пер. с итал. и нем. Б.М. Скуратова / Редактор глав 1-11; 15-19 М. Маяцкий; 12-14, 20 – Дм. Новиков. М.: РГГУ, 2012. С. 20.

²⁵¹ «<...> Моменты тотальности <...> неотделимы от того целого, которое они составляют, будучи связанными между собой пространственными и временными, читай материальными, узами». Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с нем. и послесл. А. Г. Погоняйло. М.: Наука, 2003. С. 673-674.

Пространстве, и составляет самоё основу собственно человеческого существования»²⁵². Иначе говоря, человеческая история – это и есть воплощение времени в пространстве. Власть, будучи человеческим феноменом, это также и социальное явление, предполагающее наличие человеческого общества, отличного от животного сообщества, лишённого способности к реакции. Существование общества, в свою очередь, неразрывно связано с наличием истории, выходящей за пределы сугубо биологической эволюции. Таким образом, Власть способна обрести феноменальное выражение лишь в мире, обладающем временной структурой, то есть в историческом бытии, т.е. время – это метафизическое основание Власти. В связи с этим, Кожев различает три темпоральных модуса – *Прошлое*, *Настоящее* и *Будущее* – противопоставляя им категорию *Вечности*, которая мыслится как отрицание частных модусов Времени, внеисторическая и трансцендентная²⁵³. «В Вечности как таковой нет Власти. Если <...> некий тип Власти метафизически обосновывается Вечностью, то “проявиться” эта Власть может лишь в отношениях между Временем и Вечностью»²⁵⁴. Исходя из этого, метафизический уровень анализа у Кожева служит основанием феноменологического, позволяя выявить внутреннюю необходимость существования именно четырёх и только четырёх фундаментальных типов Власти, каждый из которых оказывается несводим к другим.

В результате складываются пары, где каждому типу соответствует определённый темпоральный модус: Власть *Отца* – Прошлое, Власть *Господина* – Настоящее, Власть *Вождя* – Будущее, Власть *Судьи* – Вечность. При этом Кожев оригинально приводит каждый из типов к аристотелевской схеме четырёх причин. Так он утверждает, что темпоральность, осмысляемая в её отношении к Вечности, получает своё выражение в исторически развёрнутом мире через казуальную структуру последнего. По всей

²⁵² Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с нем. и послесл. А. Г. Погоняйло. М.: Наука, 2003. С. 535.

²⁵³ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 78.

²⁵⁴ Там же.

вероятности, в объяснении данного принципа Кожев прибегает к трансцендентальному пониманию причинности напоминающую кантовскую категорию отношения казуальность-зависимость (причина-действие), но при этом не темпорализуя понятие Вечного, как это проделывает, по его мнению, Кант.²⁵⁵ Кантовская темпорализация Вечного, как он утверждает, могла произойти только в иудеохристианском мире, тогда как «в рамках языческой парадигмы Вечное могло быть связано исключительно с Вечностью»²⁵⁶. Кожев трактует Вечность перипатетически ориентированно, устанавливая её корреляцию с *формальной* причиной в духе Аристотеля, для которого Вечное находится во Времени²⁵⁷: «Ничто не приходящее вообще никогда не существует в возможности <...> всё вечное существует в действительности».²⁵⁸ Подобную позицию в отношении аристотелевской Вечности мы также обнаруживаем у Кумарасвами: «Для Аристотеля “вечные вещи (*τα δ' αἰδία*) ни производны, ни разрушимы (Никомахова Этика, 6.3.2): «Вечные сущности (*τα αἰεὶ ὄντα*) самим фактом своей вечности пребывают вне времени... знак её – их бесстрастность... Во времени все вещи творятся и разрушаются... Время состоит лишь из прошедшего и будущего... “Ныне” не является вовсе частью времени... Время не может быть разделено на атомарные части» (Физика, 4.12, 221В; 13, 222В; 10, 218А; 8.8, 263В): аналогично можно сказать, что Вечность — это Ныне, или же ничто»²⁵⁹. Строго говоря, Вечность не является временной величиной, а представляет собой отрицание времени и тем самым вступает с ним в диалектическое отношение. Особенность Власти Судьи состоит в том, что она, в отличие от трёх других типов, плохо поддаётся передаче (особенно наследственной) и

²⁵⁵ Kojève A. Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. T. 3. La philosophie Hellénistique, Les néo-platoniciens. Paris: Gallimard, 2018. P. 11.

²⁵⁶ Дорофеев Я.С. Диалектическое движение философской мысли: генезис Системы Знания в философии Александра Кожева. Статья первая: диалектика и дедогматизация. Общество: философия, история, культура. 2024. № 3. С. 77.

²⁵⁷ «L'Éternité aristotélicienne qui est dans le Temps». Kojève A. Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. T. 3. La philosophie Hellénistique, Les néo-platoniciens. Paris: Gallimard, 2018. P. 11.

²⁵⁸ Аристотель. Метафизика // Собрание сочинений в 4-х томах. Том 1. М.: Мысль, 1976. С. 247.

²⁵⁹ Кумарасвами А. Время и вечность / Пер. с англ. и предисл. А. А. Артамонова. - СПб.: Русский Мир, 2017. С. 120-121.

способна противопоставляться им так, как они друг другу противопоставиться не могут: принципы справедливости существуют вне времени и могут служить мерилom для оценки воли и решений остальных трёх типов во все времена и во всех местах.²⁶⁰

Остальные три временных модуса находят своё выражение в структуре причинности следующим образом: Прошлое выступает в качестве *материальной* причины, Настоящее – в форме *действующей* причины, а Будущее – в качестве *целевой*. В контексте исторического времени, *формальная* причина раскрывается посредством созерцательной установки – пассивного, отрешённого и теоретического способа бытия. Напротив, остальные причины актуализируются в *активных* формах действия: *Прошлое* – в «экзистенциальном воспоминании» или в «традиции», т. е. в «традиционном» действии, осуществляемом <...> по инерции, сопоставимом с «переходом» бытия Причины в её Следствие»²⁶¹, *Настоящее* – через *действующую* причину, *Будущее* – через *целенаправленный* проект, репрезентирующий целевую причину. Каждой из причин соответствует определённая форма Власти: Власть Отца, Господина и Вождя связаны с различными типами активного *действия* – материально-традиционным, силовым и проектно-целевым. Власть Судьи, в отличие от них, воплощает альтернативный тип властвования, базирующийся не на непосредственном действии, а на отстранённой позиции наблюдения, атараксии, аналитической оценки и вынесения суждений – то есть на созерцательной установке. При этом, будучи вне времени, Власть Судьи единственная, кто противопоставляет себя всякой форме преемственности и отвергает саму идею темпоральной обусловленности.

Обратим внимание на то, что *Власть Отца* прежде была закреплена в своде римского гражданского права. Так, мы обнаруживаем, что отец

²⁶⁰ Frost B.-P. Authority and legitimacy in Alexander Kojève's *The notion of authority* // Alexandre Kojève: A Man of Influence. Lanham: Lexington Books, 2022, p. 193.

²⁶¹ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 88-89.

семейства обладал неограниченной властью как старейший агнат в качестве *patria potestas*. В корпусе подчёркивается господствующее положение отца в семье и право полного контроля над домочадцами, включая право распоряжаться их жизнью и смертью²⁶². Только отец семейства, благодаря своей близости к предкам, обладал такой властью, тогда как его родственники не могли претендовать на неё. Кожев неспроста утверждает, что если Власть Отца удерживается за пределами политического измерения, то она оказывается закреплённой в институте Семьи. Такая Семья оказывается в оппозиции к Государству, что иллюстрирует «античный (языческий) конфликт между Семейей и Государством»²⁶³. И поскольку этот конфликт носит онтологический характер, в определённый момент исторического развития он не сможет разрешиться иначе как через ликвидацию одной из сторон. Что, собственно, с точки зрения Кожева, и произошло с падением абсолютистского старого порядка, исходя из кожевского анализа истолкования феномена разделения Власти. В нём он объясняет, что теория Абсолютизма предполагает концентрацию всех четырёх типов Власти в персоне Монарха, однако с переходом к конституционному мышлению возникает идея распределения власти между различными, автономными субъектами управления. Эта идея, впоследствии систематизированная Монтескьё, легла в основу принципа разделения властей, ставшего определяющим для архитектуры всех современных демократических государств. Теория разделения властей, как известно, ограничивается тремя основными ветвями: *законодательной*, *исполнительной* и *судебной*. Так вот Кожев предлагает следующую корреляцию: *законодательная* ветвь соотносится с Авторитетом *Вождя*, инициирующего проекты *будущего* и задающего вектор политического движения словно знающий всё наперёд; *исполнительная* ветвь, напротив, коррелирует с Властью *Господина*, поскольку реализуется в *настоящем* и

²⁶²«His children, of whatever age, though they are citizens and therefore have rights in public law, are subject to his unfettered power of life and death». *Nicholas B. An introduction to Roman law*. Oxford: Clarendon Press, 1962. P. 65.

²⁶³ *Кожев А. Понятие Власти*. М.: Праксис, 2006. С. 107.

предполагает полную самоотдачу, включая готовность к самопожертвованию ради абстрактного политического целого – Государства; соответственно, *судебная* ветвь власти воплощается в Авторитет *Судьи*, чья Власть основана на интерпретации и вынесении *суждений*. Однако, как отмечает Кожев, эта теория устраняет из структуры политической власти её четвёртый элемент – *Власть Отца*, перечеркнув тем самым схоластическую и абсолютистскую теории. Сама по себе ампутация *Власти Отца* и является причиной внутренней несогласованности, что в результате приводит к фрагментации и структурному разделению *Власти* на три ветви. *Настоящее*, лишённое связи с *Прошлым*, сохраняет человеческий, а значит – историко-политический статус лишь постольку, поскольку оно ориентировано на *Будущее*. В противном случае оно утрачивает исторический характер. Будущее в политической структуре, как уже отмечалось, репрезентировано *Властью Вождя* – фигурой, реализующей выход за пределы актуального “сейчас” как действие, обращённое на отсутствующий объект, движение к тому, что не сводится к простым следствиям наличного, но конституируется как проект, «что является не простыми следствиями данного, виртуально уже в нём присутствующими»²⁶⁴. В результате ампутации *Власти Отца* из политической конфигурации *Власть* неизбежно принимает форму *Власти Вождя* (в различных сочетаниях с типами *Господина* и *Судьи*), чтобы сохранить собственной *политический* (человеческий) габитус. В этом смысле конституционная теория власти, воплощённая в буржуазных революциях, закономерно ведёт к диктаторским режимам, ориентированным на *Настоящее*. Однако, чтобы диктатура сохраняла свою человеческую и историческую легитимность, «Вождь-Диктатор всегда должен представлять «революционный проект» в процессе его осуществления»²⁶⁵.

На наш взгляд, данное положение органически выводится из большой онтологии Кожева в качестве проявления *человеческого* на уровне малой

²⁶⁴ Кожев А. Понятие *Власти*. М.: Праксис, 2006. С. 103.

²⁶⁵ Там же. С. 104.

(социальной) онтологии на политической сцене, поскольку в своём акте интенциональности *Желание* воплощает *проект* ещё неосуществлённого себя, в ходе чего в самосознании проживаются различные психо-интуитивные процессы: само переживание *Будущего* возникает по причине предощущения исполненности Желания. Причём структура человеческого (исторического) времени сперва возникает в этом «Будущем и, проходя через Прошлое, движется к Настоящему»²⁶⁶. Мы могли бы приписать этот живой временной опыт Господину (или Рабу) в *Настоящем*, но фактичность действия, которое не только порождает время, но и служит тем основанием, в котором раскрывается его смысл, — в политическом измерении как превосхождение Настоящего воплощена в проектном мышлении, свойственному только *Вождю*.

В свете вышеупомянутой ампутации Власти Отца трудно не обратить внимания на одну из приводимых Кожевом вариаций данного типа — *Власть мёртвых*. Он отмечает парадоксальный факт: зачастую посмертная Власть человека оказывается более действенной, чем его воля, проявленная при жизни. Завещание сильнее, распоряжения живого; обещание, данное при жизни, приобретают особую весомость после смерти адресата; слова, произнесённые человеком перед своей смертью, интерпретируются как пророческие и т.п. и т.д. Основание подобной Власти положено в радикальной необратимости смерти, которая без какого-либо риска для себя исключает любую возможность реакции со стороны живых. Сама природа смерти наделяет мёртвых несомненной Властью. Кожев вносит сильное утверждение: Власть мёртвых — «это особый случай божественной Власти»²⁶⁷.

С подобной перспективы подтверждение тезиса Кожева о вытеснении Власти Отца мы обнаруживаем у Бодрийяра. Причину канселинга мёртвых последний не связывает напрямую с конституционным мышлением, её истоки

²⁶⁶ Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с нем. и послесл. А. Г. Погоняйло. М.: Наука, 2003. С. 458.

²⁶⁷ Kojève A. La Notion de l'Autorité. Paris: Gallimard, 2004. P. 68.

уходят глубже в историю. С его точки зрения, одной из первых форм дискриминации, положившей начало всем последующим, является дискриминация мёртвых. «От первобытных сообществ к обществам современным идёт необратимая эволюция: мало-помалу *мёртвые перестают существовать*»²⁶⁸. Изначально, как он утверждает, это выразилось в пространственном удалении – изгнании умерших из жилого пространства на кладбища и другие специально отведённые места. Со временем мёртвые стали выводиться из символического оборота и вытесняться из общественного сознания: смерть стала восприниматься как нечто ненормальное, подлежащее сокрытию: «Сегодня *быть мёртвым – ненормально*, и это нечто новое. Быть мёртвым – совершенно немыслимая аномалия <...> Смерть – это антиобщественное, неисправимо отклоняющееся поведение. Мёртвым больше не отводится никакого места, никакого пространства/времени»²⁶⁹. Развивая эту идею, Бодрийяр к приходит к следующей метафоре: если для мёртвых больше нет места в социальном пространстве/времени, это вовсе не означает их исчезновения; напротив, изгнанное становится вездесущим – вытеснение ведёт к повсеместному возвращению инообразно мёртвого: «Раз нет больше кладбища, значит его функцию выполняют все современные города в целом – это мёртвые города <...> вся наша культура является просто культурой смерти»²⁷⁰. Это можно проиллюстрировать на музыкальном примере равномерной темперации и её роли в становлении современной культуры. Равномерная темперация, в системе которой октава делится на двенадцать равных полутонов, позволяет переходить между всеми тональностями свободно и гармонически последовательно, одновременно устраняя ограниченность прежнего антично-средневекового музыкального целомудрия. Интервал, считавшийся в Средние века *нечистым*, даже получившим название *diabolus in musica* – тритон, старались избегать или строго контролировать,

²⁶⁸ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр – 2-е изд. – М.: Добросвет, КДУ, 2006. С. 233.

²⁶⁹ Там же. С. 234.

²⁷⁰ Там же.

потому что он звучал нестабильно и тревожно. Однако темперация позволила удачно интегрировать «дьявола» в систему, что было продемонстрировано Иоганном Себастьяном Бахом в «Хорошо темперированном клавире», где тритон перестал быть случайным или аномальным. Как отмечает А.В. Волошинов, «в простоте и математической строгости равномерной темперации Бах гениально предвидел подлинный путь развития музыки. Предвидения Баха сбылись: равномерная темперация сегодня лежит в основе всей мировой музыки»²⁷¹. Если «дьявол» исчез из гаммы, значит, он в ней растворён. Разумеется, это не прямая аналогия. Хотя, с другой стороны, фигуральное сближение приводит нас к жалобно-жуткому образу постисторического человека – полуосиротевшего живого мертвеца без *Отца*, незадолго до нейтрализации которого в музыке был эмансипирован «дьявол».

Сопоставляя взгляды Кожева и Бодрийяра в уловленном общем топосе, можно отметить следующее. Ампутация Власти Отца в процессе разделения властей произошла, как считает Кожев, *бессознательно*: буржуа становится революционером лишь в оппозиции к дворянину, и стремясь к социальному возвышению, вытесняет своё простонародное происхождение как постыдное. У Бодрийяра же речь идёт о вытеснении мёртвых как социально детерминированном процессе: «Фундаментальный акт вытеснения заключается не в вытеснении бессознательных влечений <...> характер его *социальный*, в том смысле что им осуществляется поворот к репрессивной социализации жизни»²⁷². Для Кожева, как он сам для себя полагает, метафизика присутствия безусловна жива, как минимум в историческом времени. Бодрийяр, в свою очередь, является сторонником дисфункционального желания и верховенства объекта: «Субъект не может поставить на кон ни свою собственную уязвимость, ни свою собственную смерть по той простой

²⁷¹ Волошинов А.В. Математика и искусство: Кн. для тех, кто не только любит математику или искусство, но и желает задуматься о природе прекрасного и красоте науки. – 2-е изд., и доп. – М.: Просвещение, 2000. С. 157.

²⁷² Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр – 2-е изд. – М.: Добросвет, КДУ, 2006. С. 238.

причине, что он был выдуман в попытке защититься от них»²⁷³. Поэтому вытеснение мёртвых исходно связано с неперсонализированными подвижками генезиса власти, который в дальнейшем ведёт к расколу в единстве группы и возникновению “личного бессмертия”. Это так же связано со специфическими формами дискриминации мёртвых. Сама идея *бессмертия* и её возникновение, по его мнению, выступает не освобождением, а новой формой сегрегации, завуалированной под улучшение положения мёртвых: «Такое идеализированное послежитие есть не что иное, как знак их социального изгойства»²⁷⁴. Бессмертие оказывается прерогативой немногих привилегированных – в конечном счёте, только богатых и успешных. Важнейшее положение Бодрийяра заключается в том, что возникновение концепта *загробной жизни* становится основополагающим актом зарождения Власти. Во-первых, благодаря шантажу со стороны жрецов – через обещание или отказ в посмертном спасении. Обещание подразумевает выполнение требований священников (это делает Власть Исповедника триадическим типом Власти, аккумулирующим в себе типы *Отца*, *Господина* и *Судьи*)²⁷⁵. Во-вторых, возникновение *загробной жизни* обусловлено самим фактом контроля над мёртвыми, который является по сути первичным актом Власти Исповедника. Этот первичный акт устанавливает принцип, из которого проистекает дальнейшее крещендо дискриминационных практик. Как подчёркивает Бодрийяр, «власть всегда держится на манипулировании, управлении смертью»²⁷⁶. Таким образом для бодрийяровских немногих бессмертных, как и для кожевского буржуа-конституционалиста, *Смерть* (*Власть мёртвых*) и *Власть Отца* оказываются элементами, символически не вписывающимися в самоопределение новой буржуазной идентичности.

²⁷³ Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии / Ж. Бодрийяр; [пер. с фр. А. Качалова; науч. ред. текста к. ф. н. Д. Дамте]. М.: РИПОЛ классик, 2017. С. 163.

²⁷⁴ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр – 2-е изд. – М.: Добросвет, КДУ, 2006. С. 236

²⁷⁶ Там же. С. 239.

С другой стороны, мы наблюдаем, как мифический патрицид, интерпретированный Фрейдом в Тотеме и Табу, покинул сферу символического и получил реальное политическое воплощение. Но сыновья не пляшут в радости вокруг отцовского трупа, ибо на смену живому отцу приходят скорбь и вина, а отец, по выражению М. Фишера, «бывший смертным существом, становится не устранимым, бессмертным призраком»²⁷⁷, Большим Другим, от интроецированного голоса которого сыновьям всё равно никак не скрыться. Фрейд полагал, что именно в этой вине лежит исток всей человеческой морали. М. Фишер называет принцип отцовской агентности функцией умерщвления и подавления телесного начала, ибо чтобы войти в социальный порядок, субъект обязан «отказаться от чего-то значимого, от желания – прежде всего желания матери»²⁷⁸. Лакан подчёркивает, известие о *смерти Отца* – то самое, что у Фрейда перекликается с ницшеанским мотивом смерти Бога – по самой своей природе не приносит нам свободы.²⁷⁹ По его мнению, весть о смерти Отца полностью согласуется с тем мотивом, который Фрейд приписывает религии в своей аналитической интерпретации. В таком случае, если Фрейд был прав, то всякую попытку аннулировать призрачный голос Отца под любым предлогом следует расценивать как очередной порыв, продиктованный инфантильным страхом сепарации и имплицитным влечением к смерти, который грозит человечеству уничтожением его морального основания и всякой культурно-исторической идентичности.

Нам симпатична предложенная Кожевом типология, а также его видение процесса происхождения Власти. Очевидно, что в своём феноменологическом анализе Кожев концентрируется на межличностных факторах её непосредственного зарождения в сложных живых человеческих отношениях (субъект/субъект), что представляется нам более глубоким подходом, нежели

²⁷⁷ Фишер М. Посткапиталистическое желание. Последние лекции / пер. с англ. Д. Безуглова, Л. Сон. М.: Ад Маргинем Пресс, 2025. С. 92.

²⁷⁸ Там же. С. 93.

²⁷⁹ Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969-70)). Пер. с фр. /А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2008. С. 149.

социологические веберовские чистые типы *легального, традиционного и харизматического* господства. Однако их компаративистику мы оставим другим.

Возможно, основная претензия, которую мы можем предъявить к типологии и генезису Власти в теории Кожева, заключается в том, что, при сопоставлении его анализа в «Понятии Власти» с материалами «Введения в чтение Гегеля», составленная им типологическая картина со всеми её следствиями, неожиданно теряет своё систематическое единство. Так, он пишет, если религиозный человек является разом и Господином, и Рабом — «Господин Мира — раб Божий», то человек светский — это «раб капитала, но “своего” капитала»²⁸⁰. В христианской традиции смерть рассматривалась как граница, за которой в соприкосновении с трансцендентным устранялась дихотомия господство/рабство, уступая место универсальному признанию ценности каждой *индивидуальной* человеческой «единичности».²⁸¹ Однако антропологическое измерение христианства, достигающее своей полноты в момент превращения труженика в буржуа, предполагает снятие самой христианской теологии, по завершении которой индивид, христианин, лишь тогда обретает возможность быть тем, кем он стремился стать (быть похожим на дворянина). В итоге буржуа, казалось бы, больше не работает на кого-то другого, «он работает на себя как на “юридическое лицо”, частного *Собственника*, он работает на Собственность как таковую, собственность, которая стала *деньгами*, он работает на Капитал»²⁸². Старый христианский дуализм вновь проявляется, но теперь он принимает форму буржуазного юридического противопоставления собственника и человека из плоти и крови, тогда как роль потустороннего мира в этой конфигурации занимает сфера денег и капитала: «Христианин *хочет осуществиться* сам, и *помимо своей воли* он воплощает в действительность некий Мир, вот почему он чувствует

²⁸⁰ Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с нем. и послесл. А. Г. Погоняйло. М.: Наука, 2003. С. 79.

²⁸¹ Исаев И.А. Господство: Очерки политической философии / И. А. Исаев. — М.: Норма, 2008. С. 87.

²⁸² Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с нем. и послесл. А. Г. Погоняйло. М.: Наука, 2003. С. 241.

себя чужим в этом мире. Мир этот принадлежит не ему: он принадлежит Богу, Императору, Королям, Сеньорам (в конечном счете — капиталу)»²⁸³. Если Власть Людовика XIV ограничивалась придворным кругом и зависела от признания со стороны приближённых, превращая монарха в господина, зависящего от своих слуг, то Государство аналогичным образом оказывается под контролем *богатства* и *капитала* — сил, воспринимаемых христианином как *Зло*.²⁸⁴ В результате государство оказывается зависимым от частной группы лиц, тогда как единичность, индивидуум выражается через обладание богатством. Далее Кожев усиливает марксистскую логику и приписывает богатству тенденцию к концентрации в руках узкого круга лиц.²⁸⁵ Кожев считает, что в буржуазном мире наибольшее значение имеет не столько порабощение рабочего или бедного буржуа богатым буржуа, сколько подчинение и тех, и других — *капиталу*. «Человек <...> оставляет себя позади себя, влекомый идеей частной Собственности, идеей Капитала, который, будучи творением Собственника, обретает от него независимость, подчиняя его себе точно так, как Господин подчинял себе Раба»²⁸⁶. Как можно заметить, в этом фрагменте Кожев утверждает, что между человеком и *капиталом* устанавливаются отношения Власти по типу отношения Господина и Раба. Однако обычно он описывает Власть как взаимодействие между субъектами. Здесь же происходит подмена: *капитал* — это экономическая система отношений, он объективен и не является одушевлённым субъектом. Следовательно, *капитал*, по определению, не может рисковать собой, а значит, и форма Власти, которую он осуществляет над человеком, имеет иную, безличную природу.

Это значительное упущение в теории Кожева связано не только с отсутствием найденного нами особого пятого типа Власти, но и с нераскрытой

²⁸³ Кожев А. Введение в чтение Гегеля / Пер. с нем. и послесл. А. Г. Погоняйло. М.: Наука, 2003. С. 153

²⁸⁴ Там же. С. 161.

²⁸⁵ «Богатство <...> отторгает желающих обладать им и сокращает число тех, кто им обладает <...> Богатство, вопреки видимости, враждебно Единичному». Там же. С. 162.

²⁸⁶ Там же. С. 241.

природой её генезиса в публичной политической сфере. Любая группа лиц может обладать политической Властью даже при отсутствии формального признания. Такая фактическая Власть зависит от способности действовать сообща, и от имеющихся *экономических ресурсов*. Капитал позволяет оказывать давление на существующие институты или использовать силу: «*distribution of resourcest ⇒ de facto political powert*».²⁸⁷ При этом, разумеется, политическая Власть в формальном и законном виде «рождается» и распределяется из политических институтов: «*political institutionst ⇒ de jure political powert*».²⁸⁸ Проблема в том, что политическая власть — это также источник доходов и привилегий элиты. Если их политическая власть ослабнет, их прибыль сократится. Соответственно, политическая элита оценивает любые возможные экономические изменения не только с точки зрения их экономических последствий (например, роста или перераспределения доходов), но и с точки зрения политических последствий.²⁸⁹ Юм писал: «Власть или господство над другими, доставляет нам возможность удовлетворять все наши желания»²⁹⁰. Именно поэтому мы имеем дело с *заколдованной* герметичной системой Власти и институтов: политическая власть в постреволюционной либерально-демократической парадигме вырастает из институциональных рамок, которые создают и поддерживают саму возможность её удерживать. Страх и угроза её утраты препятствует внедрению более совершенных институтов.²⁹¹

Таким образом, мы считаем, что небезосновательно выявили у Кожева не артикулированный им самим чистый и анонимный феномен — *Власть капитала*. Заметим, что отсутствие Риска, присущее данному типу Власти,

²⁸⁷ Acemoglu D., Johnson S., Robinson J.A. Institutions as a Fundamental Cause of Long-Run Growth // Handbook of economic growth / P. Aghion, S. N. Durlauf eds. Amsterdam: Elsevier, North Holland, 2005. Vol.1A. P. 391.

²⁸⁸ Ibid.

²⁸⁹ Ibid. P. 432.

²⁹⁰ Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам. // Юм Д. Сочинения в 2 т. Т.I /Пер. с англ. С.И. Церетели и др.; 2-е изд., М.: Мысль, 1996. С. 366.

²⁹¹ Acemoglu D., Johnson S., Robinson J.A.. Institutions as a Fundamental Cause of Long-Run Growth // Handbook of economic growth / P. Aghion, S. N. Durlauf eds. Amsterdam: Elsevier, North Holland, 2005. Vol.1A. P. 432.

сближает его с *Властью мёртвых*, что так же позволяет рассматривать его как разновидность *божественной власти*. Согласно проницательному утверждению Бодрийяра, «экономическая власть капитала не в меньшей степени зиждется на воображаемом, чем власть церкви. Это просто её фантастическая секуляризованная форма»²⁹². Выявленный нами пятый тип Власти игнорируется каждой из четырёх обозначенных Кожевом теорий, тем самым подрывая целостность и достоверность его собственной типологии. Но следует отметить, что сам Кожев не исключал возможность подобных открытий, оговаривая, что в случае их обнаружения необходимо разрабатывать новые теории.²⁹³

Мы полагаем, что возможную причину выявленного нами пятого типа Власти — *Власти капитала* — нельзя определить в рамках классической схемы, потому что, обладая гипотетически божественным характером, она выходит за пределы языка. Пока четыре аристотелевские причины укоренены в логической структуре речи и остаются взаимно непротиворечивыми, пятая причина данного типа Власти лежит вне этой структуры.

Намеченную Кожевом идею разработки полной онтологии феномена власти с целью углубить метафизический анализ темпорального осмысления четырёх типов, следует вынести за рамки настоящей работы и оставить задачей дальнейшей перспективы, требующей самостоятельного исследования.

²⁹² Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр – 2-е изд. – М.: Добросвет, КДУ, 2006. С. 238.

²⁹³ Kojève A. La Notion de l'Autorité. Paris: Gallimard, 2004. P. 52.

Глава 2. Антропологическая «квадрема» Власти в контрреволюционном зеркале

Хотя выявленный нами пятый тип Власти — *Власть капитала* — подрывает внутреннюю связность кожевской типологии сообразно сегодняшней общемировой ситуации, мы не исключаем адекватность представленной Кожевом квадермы Власти в историческом контексте Старого порядка где ещё не было налоговой системы в нынешнем привычном понимании и *капитал* не являлся главным источником политической мощи, полуформально участвуя в управлении как существенный фактор лишь через государственный кредит, фискальные откупы и военные контракты: в поле Власти денежный фактор уступал личному *Авторитету* и сложившимся отношениям. Хорошо известно какое влияние было у императора Сигизмунда и как он повлиял на преодоление Великой схизмы будучи монархом, правление которого, при этом, «было омрачено беспокойством, вызванным его бесконечными финансовыми трудностями»²⁹⁴. Другой пример — это столкновение королей Англии и Франции. Английские короли после 1066 года имели богатые личные наделы и уникальную²⁹⁵ вассальную систему отличную от классической модели, в то время как французские короли до Филиппа II Августа²⁹⁶ могли рассчитывать исключительно на средства, получаемые с маленького личного домена.²⁹⁷ Тем не менее Капетинги, а затем Валуа, смогли

²⁹⁴ Engel P. The Realm of St Stephen: A History of Medieval Hungary, 895-1526. — London/New York: I.B. Tauris, 2001. P. 223.

²⁹⁵ «К тому времени королевство Англия существовало уже более двухсот лет; причём с удивительно устойчивыми границами — и внешними, по отношению к другим государствам, и внутренними, определёнными административным делением на графства и сотни <...> В отличие от остальных земель Анжуйской державы, Англия управлялась необычайно единообразно и централизованно: её правительство вело систематические письменные отчёты о всех своих действиях». Gillingham J. The Angevin Empire. 2nd ed. London: Hodder Arnold, 2001, pp. 50–57. «Нигде, кроме Англии, не применялась так добросовестно система военных феодалов. В собираемых благодаря феодалам войсках основная задача была следующей: прямые вассалы короля или герцоги должны были привести с собой достаточное количество подвассалов с отрядами, так как они и должны были составить основную массу войска». Блок М. Феодальное общество. - Пер. с фр. М.Ю. Кожевниковой. - М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. С. 422.

²⁹⁶ «К концу своего долгого правления (1223 г.) он подтвердил репутацию самого успешного короля во французской истории. Основа этого успеха — продуманная стратегия “натравливать Анжуйцев друг на друга”». Gillingham J. The Angevin Empire, 2nd ed. London: Hodder Arnold, 2001. P. 36.

²⁹⁷ «Первые Капетинги казались своему окружению настолько немощными, что их клирики не придавали никакого значения привилегиям, которыми те могли их наделить, они не искали этих привилегий и не требовали их. Гуго Капет за десять лет правления выдал всего-навсего около двенадцати дипломов, тогда как его современник Отгон III Германский за двадцать (первые годы он был еще несовершеннолетним) более

не только приумножить личную Власть и собственные земли, но и выйти победителями из длительной борьбы с английской монархией.

В дальнейшем Великая французская революция 1789–1799 годов стала безусловным водоразделом и центральным событием Новой истории как Франции, так и Европы. Она упразднила Старый порядок, утвердила принцип гражданского равенства, дала импульс кодификации прав и перекроила политическую карту континента в ходе наполеоновских войн. Также известно, что данное событие сыграло большую роль для Гегеля, представлявшего идеальный социум как послереволюционное общество, в котором революция уже легко преодолевается, либо в котором возможность её повтора вовсе исключена. Обретая опыт революционного переворота, сознание, как утверждает Гегель, отрезвляется, «сбрасывает, как пустую оболочку, представление о каком-либо добре в себе, ещё не обладающем действительностью»²⁹⁸. В свою очередь, для гегельянца Кожева лишь в гражданском обществе (образца наполеоновской империи) человек имеет возможность окончательно удовлетворить своё желание признания и обрести, тем самым, подлинную индивидуальность, став Гражданином. Однако обращение к историческим фактам ясно показывает, что представления Кожева об общественном устройстве Первой наполеоновской империи существенно расходятся с исторической реальностью. По мнению американского историка Мартина Малиа, «Революция со столь экзальтированными идеями, как принципы Первой республики, не могла обойтись без неудач, вернее, разочарований. Ведь свобода, обещанная в 1789 г., стала реальной лишь для меньшинства, достаточно богатого, чтобы сделать её таковой, а равенство, превозносимое санкюлотами в 1793 г., оказалось еще более уязвимо для экономических сил, неподвластных народу. Пока шла

четырехсот. Плачевное состояние королевской власти Франции и ее относительное могущество в соседней Германской империи поражали современников». *Блок М.* Феодальное общество. - Пер. с фр. М.Ю. Кожевниковой. - М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. С. 415.

²⁹⁸ *Гегель Г.В.Ф.* Система наук. Ч. 1. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Шпета. 3-е изд. СПб.: «Наука», 2015. С. 208.

якобинская революция, она еще могла отражать эти угрозы идеалам республики, создавая иллюзию окончательного успеха. Однако в 1794 г. с падением Робеспьера иллюзии развеялись, и “народ” столкнулся с реальностью: революция ничего ему не дала. Граждан олицетворяла лишь буржуазия, и возникла новая система неравенства, не менее тираническая, чем “старый режим”»²⁹⁹. У неимущих оставалось три пути: попытаться попасть в сословие буржуа, бездействовать или восстать. Первый из них был реален только для тех, кто располагал достаточной денежной суммой, чтобы приобрести имущество или получить образование. Даже британский марксист-историк Эрик Хобсбаум отмечает, что внедрение сугубо утилитарного индивидуализма в социальную жизнь — той самой теоретически оправданной анархии буржуазного общества, в которой действует принцип «каждый сам за себя, а дьявол пусть забирает отстающих» — представлялось людям, выросшим в рамках традиционного уклада, ничем не мотивированным, бессмысленным злом.³⁰⁰ Алексис Токвиль в «Старом порядке и революции» также описывает атмосферу бездны усталости, апатии и презрения к чему бы то ни было общественному в первые годы послереволюционной Франции. Когда французская нация больше не пеклась о свободе и перестала верить в Республику, её правительство продолжало настойчиво цепляться за революционную рутину, присутствуя то на майском празднике Господства Народа, то на весеннем празднике Юности, то на летнем празднике Сельского хозяйства и т.д. Токвиль пишет: «Поскольку никто более не хотел принимать всерьез эти нелепые праздники, то был издан закон (от 17 термидора VI года), обязывающий торговцев под угрозой штрафа и тюрьмы закрывать свои лавки в праздничные дни, равно как и в дни декад; под той же угрозой запрещается любая работа в общественных местах или на виду этих мест. Поскольку обращение “гражданин” стало чем-то вроде оскорбления

²⁹⁹ Малиа М. Локомотивы истории: Революции и становление со временного мира / Под ред. Т. Эммонса; пер. с англ. Е.С. Володиной. М.: Политическая энциклопедия. (РОССПЭН), 2015. С. 263.

³⁰⁰ Хобсбаум Э. Век революции. Европа 1789-1848. Пер. с англ. Л. Д. Якуниной. – Ростов н/Д: изд-во «Феникс», 1999. С. 278.

(разновидностью бранного слова, которым никто больше не хотел пользоваться), то во всех общественных местах повелели развесить объявления, где крупными буквами было бы написано: “Здесь друг друга чествуют званием гражданина”»³⁰¹. В итоге Великая Французская революция ликвидировала обветшалый феодальный строй. Принятый после неё Гражданский кодекс отражал интересы и мировоззрение победившей буржуазии. Поскольку большинство континентальных держав находилось на схожей стадии социально-экономического развития, немало из них, освободившись от наполеоновского господства, предпочло сохранить либо частично заимствовать французские частноправовые нормы. Вместе с тем в ряде государств — прежде всего в Пруссии и Австрии — параллельно проводились собственные кодификационные реформы, которые лишь отчасти опирались на французский образец.

Помимо расхождений с историческими реалиями, Кожев упустил из виду, что гегелевское признание исторической неизбежности Французской революции сопровождалось столь же твёрдым убеждением в неизбежности её полного поражения и краха вдохновлявших её идей.³⁰² По наблюдению В.Н. Кузнецова, Кожев либо не заметил, либо намеренно оставил без внимания то обстоятельство, что в Феноменологии духа Гегель, признавая революционные формы общественного сознания необходимой фазой развития Духа, одновременно демонстрирует их внутреннюю несостоятельность и тем самым фактически их дискредитирует.³⁰³ Гегель описывал неконформную критику общественной несправедливости так: «Биение сердца для блага человечества переходит в неистовство безумного самомнения <...> Таким образом, оно

³⁰¹ *Токвиль А.* Старый порядок и революция / Алексис Токвиль ; пер. с фр. Л. Н. Ефимова. — СПб.: Алетейя, 2008. С. 233-234.

³⁰² Истинный смысл этой революции, согласно Гегелю, состоял в следующем: «Абсолютная свобода как чистое равенство всеобщей воли с самой собой заключает в себе негацию, а тем самым и различие вообще, и она развивает последнее, в свою очередь, как действительное различие. Ибо чистая негативность в равной самой себе всеобщей воле имеет стихию устойчивого существования или субстанцию, в которой реализуются её моменты». *Гегель Г.В.Ф.* Система наук. Ч. 1. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Шпета. 3-е изд. СПб.: «Наука», 2015. С. 319.

³⁰³ *Кузнецов В.Н.* Французское неогегельянство. — М.: Изд-во Моек, ун-та, 1982. С. 100.

провозглашает общий порядок извращением закона сердца и его счастья, измышленным фанатическими жрецами, развратными деспотами и их прислужниками, вознаграждающими себя за собственное унижение унижением и угнетением нижестоящих – извращением, практикуемым с целью причинить невыразимое бедствие обманутому человечеству»³⁰⁴. У Гегеля самосознание неизбежно приходит к критическому отношению к существующему общественному порядку и, опираясь на идеалы разума, стремится его преобразовать. Однако в Феноменологии духа немецкий философ говорит об этом порыве довольно резко: «Общий ход вещей одерживает победу над тем, что составляет добродетель в противоположенности ему; он одерживает победу над добродетелью, сущностью которой является лишённая сущности абстракция <...> над этими пышными речами о благе человечества и об угнетении его, о жертве во имя добра и о злоупотреблении дарованиями <...> Индивид, который выдаёт себя за деятеля, преследующего такие благородные цели, и который произносит превосходные фразы, считает себя превосходным существом; это напыщенность, которая набивает голову себе и другим, но набивает пустым чванством»³⁰⁵. Легко заметить, что гегелевское понимание общественного развития, изложенное в Феноменологии духа, по сути, носит антиреволюционный характер. Это также особенно ясно находит подтверждение в Философии права, где он определяет эпоху Великой французской революции как «время содрогания, потрясения, непримиримости по отношению ко всему особенному, ибо фанатизм стремится к абстрактному»³⁰⁶. Для Гегеля неприемлемо революционное представление о свободе как предельно ничем не ограниченной, ибо «фанатизм видит во всем наличном бытии границу и хочет уничтожить её, чтобы быть свободным;

³⁰⁴ Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Шпета. 3-е изд. СПб.: «Наука», 2015. С. 200.

³⁰⁵ Там же. С. 207.

³⁰⁶ Гегель Г.В.Ф. Философия права. (Философское наследие; т. 113). М.: Мысль, 1990. С. 72.

следовательно, тем самым свобода в этой негативной форме есть разрушение всего»³⁰⁷.

Точно так же, как у Революции были собственные теоретики и интеллектуальные защитники, контрреволюция имела их и у себя. Создавались и развивались идеологии, отстаивающие идеалы свободы, равенства и братства, и параллельно происходила эволюция мысли в противоположном лагере. Наша исследовательская интуиция понуждает выдвинуть гипотезу о наличии представленной Кожевом антропологической типовой «квадремы» Власти в поле реакции на Великую французскую революцию выдающихся интеллектуальных деятелей из числа её современников – детей Старого порядка. В конечном счёте именно на хаос Власть как Авторитет реагируя формулирует свою позицию, обосновывая Старый порядок с разных точек зрения. Мы полагаем, что с учётом их контрреволюционной формации, трактаты этих личностей, которые мы собираемся исследовать, являются не просто репрезентантами персональных истин, но и своего рода индивидуализированными трансляциями властного дискурса, экспонентами, каждый из которых внутри исторического тела соответствует одному из четырёх кожевских типов Власти. Как нам уже известно, для Кожева Власть проявляется там, где одни люди воздействуют на других так, что те сознательно и по собственной воле отказываются противодействовать ей, поэтому, пишет Кожев, любая Власть/Авторитет вызывает запрос на объяснение своей причины – «почему Она существует, т. е. почему Её “признают”»³⁰⁸, почему её принимают и позволяют *активности*, исходящей от неё, оставаться без отрицательной ответной реакции. На поставленный вопрос, как он утверждает, предлагались разные ответы, и каждый из них был привязан к конкретному типу Власти. В качестве авторитетных контрреволюционных мыслителей мы рассматриваем следующие фигуры: Жозеф-Мари де Местр, Иоганн Кристоф Фридрих фон Шиллер, Франсуа Рене

³⁰⁷ Гегель Г.В.Ф. Философия права. (Философское наследие; т. 113). М.: Мысль, 1990. С. 388.

³⁰⁸ Kojève A. La Notion de l'Autorité. Paris: Gallimard, 2004. P. 66.

де Шатобриан и Эдмунд Бёрк. При этом мы отдаём себе отчёт, что второго автора правильнее относить скорее к умеренным критикам революции (в силу лапидарности критики Французской революции относительно корпуса его философских текстов), тогда как остальные традиционно причисляются к классическим контрреволюционным мыслителям.

2.1. Власть Отца: Жозеф де Местр

На интеллектуальном уровне одним из первых³⁰⁹, совершивших залп по Великой французской революции, а конкретнее, по её ценностям, был Жозеф де Местр (1753-1821): «Есть во французской Революции сатанинское свойство, которое отличает её от всего, что видели, и может быть, от всего, что увидим. Вспомним великие заседания! Речь Робеспьера против духовенства, торжественное отступничество священников, осквернение предметов культа, освящение богини Разума и то множество неслыханных сцен, в которых провинции пытались превзойти Париж; все это выходит из обычного круга преступлений и принадлежит, как кажется, другому миру»³¹⁰. Благодаря подобным пассажам де Местр обычно рассматривается как отец-основатель не только французской контрреволюционной, но и часто всей консервативной мысли; его по праву можно считать настоящим воплощением реакционизма и сопротивления духу Модерна. Он отстаивал неравенство, привилегии и иерархию, а также признавал важную роль «промежуточных» социальных образований, таких как семья, община и провинция. По словам Ж.-Л. Дарселя, политический дарвинизм Освальда Шпенглера «многое подчерпнёт из этого источника и вдохновит “Консервативную революцию” после Первой мировой войны»³¹¹.

Ключевой трактат де Местра «Рассуждения о Франции» вышел в 1796 году и представляет собой мистический, богобоязненный ответ на потрясения Революции. «Рассуждения» оказались произведением огромной значимости: Французская революция «нашла себе интеллектуального противника»³¹². Влияние де Местра оказалось долговременным. Уже в конце 1790-х годов оно было заметным, но именно в эпоху Реставрации его труды приобрели

³⁰⁹ Пионером контрреволюционной публицистики был британский парламентарий и мыслитель Эдмунд Бёрк: его трактат «Размышления о революции во Франции», вышедший в 1790 году, появился на шесть лет раньше «Рассуждений о Франции» де Местра.

³¹⁰ Местр Ж.М. де. Рассуждения о Франции. — М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. С. 69.

³¹¹ Дарсель Ж.-Л. Местр и революция // Местр Ж.М. де. Рассуждения о Франции. — М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. С. 211.

³¹² Hayward J. After the French Revolution. London, Harvester Wheatsheaf, 1991, p. 44.

решающее значение.³¹³ Он родился в 1753 году в Савойе — тогдашней итальянской провинции, впоследствии присоединённой к Франции, — и, что парадоксально, отец-основатель французского реакционизма фактически никогда не был ни подданным, ни гражданином Франции. Он всю жизнь оставался подданным Савойской династии³¹⁴. Когда в 1792 году французские войска заняли Савойю, де Местр эмигрировал в Швейцарию. Там он занялся публицистикой и уже в 1793 году выпустил «Письма савойского роялиста», в которых резко осудил установленный во Франции порядок. Его упрекали в контрреволюционных инициативах, а главное — в резкости высказываний и едкой критике бездействия правительства. Неудивительно, что его «Письма» подверглись цензуре и были запрещены к продаже. На тот момент отношения де Местра, представлявшего в Лозанне корреспондента савойского министра иностранных дел, с окружением короля Виктора Амадея III складывались напряжённо. Особенно болезненной для туринских «высокопоставленных» оказалась цитата из Третьего письма: «Слишком верно, что разные правительства Европы сначала не поняли Французскую революцию; и когда, спустя четыре года невиданных до того ужасов, они смогли оценить опасность, всё равно ошибались в выборе средств лечения, как прежде ошибались в диагнозе болезни».³¹⁵ Затем последовал переезд в Российскую империю, где он провёл почти четырнадцать лет (с конца лета 1803 г. до мая 1817 г.), пребывая в Петербурге в ранге чрезвычайного и полномочного министра (посла) короля Сардинии при дворе императора Александра I. По словам В.С. Соловьёва, влияние де Местра в России не ограничивалось его «ретроградными советами по народному просвещению», адресованными графу Разумовскому, или неудачными попытками внедрить в стране орден иезуитов. Де Местр активно противодействовал в высших кругах планам расширения полномочий Сената и Государственного совета, намеченным в

³¹³ *Hayward J.* After the French Revolution. London, Harvester Wheatsheaf, 1991, pp. 61–64.

³¹⁴ Одна из старейших династий в Европе, основанная графом Савойским Гумбертом в XI веке. С XVI века её представители правили в Турине, а с 1720-х годов, после получения Сицилийского (затем обменённого на Сардинское) королевства, носили королевский титул.

³¹⁵ *Lebrun R.A.* Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence. McGill-Queen's University Press 2001, p 52.

1811 году, усматривая в этих проектах угрозу установления либерального управления и принципа разделения властей, столь ненавистного его политическим убеждениям.³¹⁶ Интересно, что взгляды де Местра на революционные события менялись. В 1789–1791 гг. многие требования учредительного периода он считал оправданными: как профессиональный юрист он понимал стремление верхушки Третьего сословия к правовой реформе. Как отмечает Ж.-Л. Дарсель, де Местр «интуитивно понял, что Французская революция одновременно и необходима, и неизбежна: дочь века Просвещения и, как вскоре он добавит, дочь века Реформации»³¹⁷. Особенно после знакомства с трудом Бёрка, она представлялась ему как логическое завершение той эпистемологической направленности, которую западная мысль приняла со времён Возрождения.

Де Местр «старший из 10 детей, воспитанный сначала под руководством иезуитов, потом изучавший право в Туринском университете»³¹⁸. Он был сыном недавно возведённого в дворянство отца и глубоко набожной матери, изучал право — аристократия, католицизм, юридическая традиция стали краеугольными камнями его мировоззрения. Юный савояр слыл либеральным консерватором и даже был наказан сардинским королём за радикализм. Но война и террор 1792–1794 годов, угрожавшие миропорядку, к которому он стремился, вызвали резкое отторжение.³¹⁹ Де Местр считал, что Франция была наказана *Провидением* за грехи 1789 года, и, хотя он стал символом контрреволюционной мысли, он достаточно трезво оценивал слабости Старого порядка: «Я никогда не говорил, что абсолютная власть не несёт в себе больших недостатков, в какой бы форме она ни проявлялась в мире: напротив,

³¹⁶ Соловьев В.С. О Жозефе Мари де Местре // Местр Ж.М. де. Рассуждения о Франции. — М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. С. 202.

³¹⁷ Дарсель Ж.-Л. Местр и революция // Местр Ж.М. де. Рассуждения о Франции. — М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. С. 207.

³¹⁸ Соловьев В.С. О Жозефе Мари де Местре // Местр Ж.М. де. Рассуждения о Франции. — М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. С. 194.

³¹⁹ Davies P. The Extreme Right in France, 1789 to the Present From de Maistre to Le Pen. London and New York, Routledge Press, 2002, p. 30.

я прямо это признаю и вовсе не намерен их умалить; я лишь утверждаю, что мы оказываемся между двумя безднами»³²⁰.

В «Письмах савойского роялиста» де Местр отмечает, что в разгар революционных потрясений не было смысла взывать к голосу разума, обращённому к потрясённой нации. Однако теперь, спустя время, настал момент увидеть в произошедшей катастрофе суровый урок, из которого следует извлечь немало полезных выводов. «Никогда ещё не звучало столько воплей о тирании, как в ту эпоху, когда её было менее всего. В начале волнений во Франции все троны Европы занимали государи с мягким и достойным уважения характером»³²¹. Последний король Франции до Революции, по словам де Местра, был удивительно добрым и благородным человеком, и на фоне произвола революционеров его правление представляется ещё более мудрым и человечным. Правительства Европы, по его мнению, к тому времени одряхлели, чем и воспользовались враги монархии, сыграв на презрении к властям среди достойных людей и на ненависти к ним среди злых. Французская революция увлекла за собой многих в Европе: например, англичане оказывали мятежникам значительную поддержку, что видно из публикаций их прессы того времени. И если они не проявили достаточно мудрости и дальновидности, чтобы распознать весь ужас происходящего, то неудивительно, что прочие народы оказались ещё менее восприимчивыми. Однако общее очарование Революцией продлилось недолго: вскоре преступления революционеров привели к расколу общественного мнения. Проповеди о свободе, равенстве и братстве мало тронули сельское население, но полуграмотность горожан оказалась в разы пагубнее, чем невежество деревенских жителей. К слову, согласно Кожеву, «деревня переживает длительность Настоящего, проецируя его на Прошлое (циклическое возвращение сезонов и т.п.). Иначе говоря, Деревня естественным образом

³²⁰ Maistre J. de. Du Pape. Paris: Charpentier, 1860, p. 138.

³²¹ Maistre J. de. Lettres d'un Royaliste Savoisien à ses compatriotes. France, H. Pelagaud fils et Roblot, 1872, pp. 20-21.

склонна признавать Власть Отца»³²². Далее де Местр предлагает взглянуть на короля Сардинии как на “отца семейства”: «Посмотрите на короля Сардинии как на отца семейства, который наблюдает, как дом его соседа пожирает ужасный пожар: он на ногах вместе со всей своей семьёй, никому не позволяет отдыхать, срывает собственную крышу, зовёт на помощь друзей и так далее. И что бы вы сказали о его детях или слугах, если бы в этот момент они захотели сесть за стол или лечь в постель, стали бы жаловаться на тяготы и роптать, что с таким деспотом невозможно спокойно жить?».³²³ Он отмечает, что правительство допустило определённые ошибки, признавая, что не следовало бы воспринимать робкие голоса недовольства как признак надвигающегося мятежа. Де Местр делит савойскую нацию на четыре категории: решительные революционеры – заклятые враги короля, которые заслуживают всех возможных наказаний, хотя сам де Местр желает им лишь раскаяния; «честные, но введённые в заблуждение люди», по неведению поверившие в французскую конституцию и не предавшие своего государя, несмотря на некоторое сочувствие действиям французского правительства (по мнению де Местра, они невиновны, поскольку ошибались); последовательные роялисты, к которым он относит всю знать и всё духовенство, за исключением “отбросов”; и, наконец, народ – верный по инстинкту и добрый по природе. Подавляющее большинство, по мнению де Местра, было за короля, но первая категория внезапно захватила власть. Он пишет, что *странная особенность человеческого духа состоит в том, что прошлое для него всегда утрачено, а ощущение настоящего столь сильно его захватывает, что лишает способности внимать великой книге опыта*.³²⁴ Большинство савойцев не способны постичь французские теории; им остаётся лишь выбирать между присоединением к Франции или созданием собственного правительства. Со временем савойские депутаты осознали, что Национальное собрание – это

³²² Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 106.

³²³ Maistre J. de. Lettres d'un Royaliste Savoisien à ses compatriotes. France, H. Pelagaud fils et Roblot, 1872, p. 30.

³²⁴ Ibid. P. 38.

анархия, безумие и жестокий деспотизм, а ключевые решения были приняты без них. Король никогда не умел наказывать – он был слишком мягок, и резкий контраст с его мягкостью представляет собой деспотизм новой французской власти: даже самый абсолютный монарх связан множеством сдерживающих факторов: его обуздывают личные качества, религия, стыд, политические расчёты, добрые советы, общественное мнение. Но народная тирания не знает стыда.³²⁵ Под властью короля Савойя процветала: иностранные инвестиции развивали торговлю, росло население и сельское хозяйство, страна богатела — не за счёт множества богачей, а потому, что было очень мало бедных, если не считать немногочисленных городских попрошайек. Моральное состояние общества вселяло надежду на дальнейшее развитие: бодрость и энергия народа ощущались повсюду. Однако французские законы в одно мгновение лишили родину де Местра этого процветания. Настроения населения начали меняться в сторону уныния, предвещая надвигающуюся нищету. В тюрьмах теперь оказалось множество невинных людей: даже мысль, противоречащая новой власти, стала рассматриваться как преступление: «Города – это всего лишь большие тюрьмы, где все государственные чиновники выступают в роли тюремщиков»³²⁶. Де Местр предостерегает: нельзя надеяться, что нынешние бедствия – лишь краткий переход к счастью и свободе. Хотя новое законодательство прикрывается высокими лозунгами, его основания отвратительны. Несчастья савойцев, впрочем, ничто по сравнению с бедами самих французов. Савойю хотят довести до той же участи, но национальный характер пока сопротивляется революционному безумию. Эта борьба ещё может увенчаться успехом, и де Местр призывает не сдаваться. Однажды, возможно, и французы осознают свою роковую ошибку: революция стала наказанием Провидения за века безумств и преступлений. Также де Местр переживает за то, что дети французов восстанут против веры своих Отцов: *«Кульм необходим тебе больше, чем всем другим народам мира; но поскольку*

³²⁵ *Maistre J. de. Lettres d'un Royaliste Savoisien à ses compatriotes. France, H. Pelagaud fils et Roblot, 1872, p. 44.*

³²⁶ *Ibid. P. 47.*

*культ твоих отцов имеет смертельных врагов в тех людях, которые вскоре станут твоими господами и наставниками, они научат тебя с поразительной жестокостью попирать его»*³²⁷. Плоды свободы, равенства и братства обернулись страданиями – и французы вскоре это осознают, подобно тому, как уже начинают понимать савойцы, которым революционеры сулили изобилие и благополучие, но принесли лишь нищету и страх. Вместо золота, которое французы изымают у савойцев, они навязывают бесполезные бумажные деньги. Над Савойей, как и над Францией, навис дамоклов меч, и лишь божественное милосердие способно отвести его. Письмо от пятого мая 1793 года де Местр завершает оптимистическим утверждением, что возвращение короля и восстановление традиционного порядка неизбежно.

Во втором письме, озаглавленном “Возвращение к порядку и законной власти”, де Местр призывает савойцев сохранять веру в разум и честь, подчёркивая, что только это позволит Савоие вернуть своего законного государя. Обращаясь к небольшой части населения, не желающей восстановления монархии, он задаёт риторический вопрос: действительно ли они верят, что французы готовы ради них на какие-либо жертвы? В подтверждение своей мысли де Местр приводит пример: если бы Англия согласилась принять освобождение Савойи в качестве платы за нейтралитет, то, как он утверждает, тот, кого революционеры называют тираном Турина, уже спустя два или три месяца вновь занял бы своё законное место во главе страны. Де Местр снова подчеркивает образ сардинского короля как Отца своего народа, органично переходя к следующей мысли: «В скором времени король Сардинии вновь станет хозяином своего Савойского герцогства <...> Вся семья вновь увидит своего отца после кратковременного отсутствия: справедливость и мир обнимутся»³²⁸. В городах революционное безумие постепенно рассеивалось, когда савойцы на собственном опыте увидели, что вместо провозглашённых свободы, равенства и братства французы принесли

³²⁷ Maistre J. de. Lettres d'un Royaliste Savoisien à ses compatriotes. France, H. Pelagaud fils et Roblot, 1872, p. 53.

³²⁸ Ibid. P. 61.

лишь разорение. Де Местр убеждает, что с возвращением короля прекратится произвол и грабёж, установленные французами через введение обесцененных бумажных ассигнаций. Знать и духовенство вернутся в Савойю, а те, кто за ничтожную цену приобрёл их имущество – будь то за ассигнации или за золото – будут рассматриваться как ростовщики. При этом он подчёркивает: никакие репрессивные меры вроде массовых казней не последуют. Даже если вооружённое сопротивление со стороны противников короля всё же возникнет, павших сочтут погибшими в равном бою, а пленных пообещано будет встретить с человечностью. Савояр отмечает, что Европа, наконец осознав угрозу, заключила самый торжественный и всеобщий договор, отказав в убежище всем отцеубийцам.³²⁹ Революционная власть также именуется де Местром как «отцеубийственная орда»: «Если бы всей этой машиной управлял один великий злодей, <...> возможно, он сумел бы утвердить правительство <...> но я никогда не смогу поверить в долговременный успех этой отцеубийственной орды»³³⁰. В конце «Писем савойского роялиста» де Местр призывает сторонников революции к покаянию перед их законным государем – королём, напоминая им, что новые владыки презирают их и даже не скрывают этого. Одновременно он обращается к верным роялистам с просьбой дать клятву не препятствовать процессу раскаяния, чтобы радость возвращения Монарха не была омрачена жестокими репрессиями против мятежников.

Перейдём к его «Рассуждениям о Франции». В первой главе, озаглавленной де Местром как «О революциях», центральной темой становится идея о том, что человек обладает свободой действовать по собственной воле, однако мировая история находится в руках *Бога*, который управляет ею, не нарушая индивидуальной свободы. Очертания исторического процесса неподвластны человеческому разумению. Творец направляет ход событий, играючи устраивая так, что даже действия, противоречащие Его воле,

³²⁹ *Maistre J. de. Lettres d'un Royaliste Savoisien à ses compatriotes. France, H. Pelagaud fils et Roblot, 1872, p. 74.*

³³⁰ *Ibid. P. 76.*

в силу Его бесконечной мощи оказываются встроенными в единый предначертанный порядок. В этом контексте де Местр вводит определение: «*Чудо* есть следствие, производимое божественным или сверхчеловеческим намерением, которое приостанавливает обычную причину или противодействует оной»³³¹. Следом де Местр называет Французскую революцию чудесным явлением. В отрывке, следующем за определением чуда, но затем зачёркнутом самим автором, он отмечает, что чудеса в материальном мире обычно вызывают у человека восхищение, тогда как в мире моральном они вызывают отторжение. Это, по его мнению, связано с тем, что человек не ощущает себя владыкой природы, тогда как в области нравственности (а далее – и собственности) он воспринимает себя как активного деятеля. Поэтому чудо, противоречащее его внутренней свободе, сталкивается с его гордыней и вызывает раздражение на Творца. Именно по этой причине «во времена революций путы, которые связывают человека, внезапно укорачиваются, его деяния истощаются, а применяемые средства вводят его в заблуждение. И тогда, увлекаемый неведомой силой, он досадует на неё, и вместо того, чтобы поцеловать руку, что удерживает его, отрекается от этой силы или наносит ей оскорбления»³³². Лишь те, кто служит революции, а не пытаются подчинить ее мощь себе, не оказываются ею перемолоты. Робеспьер, Колло д'Эрбуа и Барер, по мнению де Местра, – это «невероятно посредственные люди»³³³. Успех революционера, как он отмечает, определяется не способностями, а верой в саму революцию, в её стихийный характер: революцию нельзя овладеть или направить – её можно лишь поддерживать, не выпадая из её потока и не пытаясь ей сопротивляться. Именно поэтому наибольшего успеха достигают наиболее бесталанные и глупые люди, искренне преданные революции, тогда как более умные и одарённые чаще всего оказываются отброшены.³³⁴ В

³³¹ Местр Ж.М. де. Рассуждения о Франции. — М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. С. 12.

³³² Там же. С. 13.

³³³ Там же. С. 15.

³³⁴ В качестве примера де Местр приводит Мирабо: он сохранял успех, пока оставался в русле революционного движения, но как только попытался возглавить правительство, был сам низвергнут революцией, воплотившейся в тех самых «подчинённых», которыми он стремился управлять.

революционерах де Местр усматривает определённую механистичность, видя в этом подтверждение того, что не они управляют Революцией, но сама Революция движет ими: «Божество не являло себя столь зримо в человеческих событиях. И если оно прибегает к самым презренным орудиям, то потому, что карает ради возрождения»³³⁵.

Во второй главе «Предположения о путях Провидения во французской революции» де Местр утверждает, что власть Франции над Европой зиждилась на её глубокой религиозности. Однако, восстав против Бога и начав развращать Европу, Франция первой подверглась божественной каре, призванной вернуть её на истинный путь: «Все те, кто тщился избавить народ от его религиозных верований; все те, кто противопоставлял метафизические софизмы законам собственности; все те, кто говорил: карайте, лишь бы мы от этого выигрывали, все те, кто предлагал и одобрял жестокие меры, направленные против короля, споспешествовал им и т.д.; именно все те, кто призывал Революцию <...> совершенно заслуженно стали жертвами»³³⁶. Хотя среди жертв революции было немало достойных учёных, о чьей судьбе можно сожалеть, де Местр призывает довериться Провидению. Он отмечает, что многие из них выступали против монархии, а «блестящие достоинства, принадлежащие грешнику, обесславливают его в глазах истинного правосудия, для которого величайшее преступление есть злоупотребление своими дарованиями»³³⁷. Самым тяжким преступлением революционеров де Местр считает казнь короля, то есть посягательство на верховную Власть. Преступление усугубляется тем, что монарх пал жертвой заговора, не будучи виновным, а также тем, что у этого деяния оказалось множество соучастников. Людовик XVI был казнён при огромном стечении (около 60 тысяч) вооружённых людей, причём никто даже не попытался его защитить. Если преступление совершается от имени нации, а народ не предпринимает попыток ему противостоять, то это, по мысли де

³³⁵ Местр Ж.М. де. Рассуждения о Франции. — М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. С. 18.

³³⁶ Там же. С. 19.

³³⁷ Там же. С. 22.

Местра, делает нацию соучастницей преступления. Если бы контрреволюция вернула короля на трон, он не сумел бы столь же эффективно наказать врагов Франции, как они сами наказывают себя, будучи лишь орудиями в руках *Провидения*. Ведь, как замечает де Местр, «законная власть всегда сохраняет некоторую умеренность при наказании преступлений, имеющих множество сообщников»³³⁸. Если бы тысячи человек были наказаны, народ мог бы счесть законного короля жестоким, и потому монарх не стал бы применять столь радикальные меры. Иное дело – Революция, которая сама себя очищает. «Необходимо было бы, чтобы великое очищение свершилось, чтобы взоры были поражены; необходимо, чтобы французский металл, очищенный от его нечистого и ломкого шлака, стал более чистым и ковким в руках будущего короля».³³⁹ Это очищение, как замечает де Местр, не было возведено громогласным приговором Божества, но даже если бы и было, люди всё равно не поняли бы его. Далее он добавляет: «Коль скоро революционное движение образовалось, Франция и Монархия могли быть спасены лишь благодаря якобинству»³⁴⁰. Король не смог бы с такой дьявольской хитростью защитить страну от её внешних врагов, как это делал деспот Робеспьер: «Революционное правительство закаливало душу Французов в крови; оно ожесточало дух солдат и удваивало их силы диким отчаянием и презрением к жизни, похожими на бешенство»³⁴¹. В этом высказывании де Местра можно усмотреть признаки, свойственные кожевскому типу *Власти Вождя*, однако, как видно из дальнейшего, истинного короля Франция так и не обрела до сих пор. Затем он переходит к ещё более сомнительным предсказаниям: «Наши потомки, которых весьма мало будут занимать наши страдания и которые будут плясать на наших могилах, посмеются над нашим сегодняшним неведением. Они легко забудут бесчинства, которые узнали мы и которые бы сохранили целостность

³³⁸ Местр Ж.М. де. Рассуждения о Франции. — М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. С. 27.

³³⁹ Там же. С. 28.

³⁴⁰ Там же. С. 30.

³⁴¹ Там же. С. 31.

самого прекрасного царствия после Царствия Небесного»³⁴². Король был слишком мягок и человечен, чтобы защитить Францию столь чудовищными средствами; лишь жестокое и ожесточённое революционное правительство оказалось способным спасти её, тем самым создавая условия для будущего торжества великой французской монархии. Более того, народу необходимо было дать возможность на собственном опыте осознать, что представляют собой революция и республика: поняв, насколько они противоречат духу Франции, он впредь будет меньше склонен к подобным роковым заблуждениям. Призыв де Местра к реставрации монархии не предполагает простого возврата к порядкам, существовавшим до 1789 года, поэтому можно говорить о реализме савойского роялиста. Рассуждая о духовенстве, он признаёт его порочность, требующее очищения. Те священники, которые подчинились новой Власти, потеряли уважение, тогда как рука *Провидения*, по сути, отделила истинных пастырей от трусов и нечестивцев. Изгнание неприсоединившихся к революционному правительству священнослужителей способствовало сближению католиков и протестантов в странах изгнания. Даже конфискации, по мысли де Местра, оказались благом, избавив духовенство от соблазна богатства. Завершая размышления о судьбах религии в Европе, он выдвигает ключевую мысль: «Если Провидение что-либо стирает, то, несомненно для того, чтобы написать что-то заново»³⁴³. Два средства, через которые Франция утверждает своё господство над Европой – это французский язык и дух прозелитизма. То, что именно во Франции разворачивается атака на Церковь, по мнению де Местра, лишь подтверждает: перед французским духовенством стоит великая миссия – духовное возрождение как самой Франции, так и Европы.

В третьей главе «О насильственном уничтожении рода человеческого» де Местр рассуждает о войне как о норме человеческого существования. На

³⁴² Местр Ж.М. де. Рассуждения о Франции. — М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. С. 31.

³⁴³ Там же. С. 37.

протяжении всей истории кровь людей проливается непрерывно, в огромных масштабах. Но следует ли считать войну абсолютным злом? Или это проявление воли *Провидения*, сдерживающего человеческую деградацию? Человек, предаваясь порокам и изнеженности, оскверняет сам себя, и лишь война препятствует окончательному превращению его в греховное животное. Де Местр утверждает, что расцвет человеческой культуры нередко происходит после кровопролития³⁴⁴: «Кровь есть удобрение для того растения, которое называют *гением*»³⁴⁵. Также, помимо войны, нормой для человеческого общества, по де Местру, давно стало и самопожертвование. Этим он завершает своё рассмотрение Великой французской революции с моральной точки зрения и переходит к её политическому анализу.

В четвёртой главе де Местр ставит вопрос о возможности существования республики и приходит к выводу, что республиканцы способны управлять, но не в состоянии создать подлинно свободную республику. При этом опыт, по его мнению, не опровергает теорию, а напротив, подтверждает её. Де Местр выделяет два возможных средства, с помощью которых можно было бы заставить французов поверить в республиканский строй. Во-первых, ничто не мешает создать что-то такое, чего никто еще не видывал, и оно будет работать так, как задумано. Во-вторых, представительная система поможет реализовать то, что было невозможно при старом порядке. Первый аргумент де Местр отвергает, указывая на то, что, хотя теоретически великая республика могла бы существовать, на практике за всю историю ни одна не удержалась. В отличие от устойчивых монархий, которые последовательно подтверждают свою жизнеспособность, республики возникают и быстро исчезают. Три власти в Англии, которые принято считать чем-то новым, на деле вполне соответствуют системе, введённой Ликургом Спартанским, где роль

³⁴⁴ Как отмечает В.С. Соловьев, де Местр «смотрел и на Наполеона как на гениального узурпатора, могущего своей жесткой рукой восстановить монархию, к чему Бурбоны были неспособны». *Соловьев В.С. О Жозефе Мари де Местре* // Там же. С. 195.

³⁴⁵ *Местр Ж.М. де. Рассуждения о Франции*. — М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. С. 49.

посредника и противовеса между высшими и низшими слоями общества выполнял Сенат старейшин – *геронтов*.³⁴⁶ Обращаем внимание, что идея древнегреческой *герусии*, затрагиваемая де Местром, по сути, представляет собой реализованную форму политического воплощения *Власти Отца*, о котором пишет Кожев. Последний исходит из стремления вернуть её начало в политическую Власть. Он считает, что поскольку сведение числа всех граждан к числу “отцов семейств” оказывается невозможным или нежелательным, возникает обособленная форма *Власти Отца*, отделённая как от власти Правительства, так и от власти *Судьи*, и обладающая самостоятельным базисом.³⁴⁷

Что касается второго аргумента, де Местр указывает, что представительная система оказывается лишь наследницей феодальной, и то лишь как часть ее. Именно королевская Власть создала общины и начала созывать национальные собрания, куда аристократы направляли своих уполномоченных представителей. Подобное развитие наблюдалось и в судебной сфере: «Иерархия ленных зависимостей приводила вассалов одного и того же ранга ко двору соответствующих сюзеренов; отсюда появилось изречение, что всякого человека должны судить ему равные (*Pares curtis*), правило, которое англичане усвоили во всей его глубине и которому чётко следовали в ходе своего возрождения; в то время как французы <...> не извлекли из него такой же пользы»³⁴⁸. Таким образом, де Местр на основе двух аргументов фактически артикулирует все основные типы власти, которые позднее выделит Кожев: Власть Отца (*геронты*), Власть короля-Вождя

³⁴⁶ Местр Ж.М. де. Рассуждения о Франции. — М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. С. 57.

³⁴⁷ Таким образом, вновь возникает троичное деление политической Власти, однако в иной форме, чем в «конституционной» теории. Политическая Власть (Власть Государства) подразделяется на: 1) чистую Власть Отца, основанием которой служит Сенат (цензор), состоящий из «представителей» «отцов семейств»; 2) Власть Правительства — «составную» Власть Вождя-Господина или Господина-Вождя, опирающуюся на: а) Главу Государства (индивидуального или коллективного); б) Чиновников; в) Собрание (назначенное или «избранное»), которое манифестирует данную Власть; 3) чистую Власть Судьи, основанием которой является политический Трибунал, формируемый посредством жеребьёвки. Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 125.

³⁴⁸ Местр Ж.М. де. Рассуждения о Франции. — М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. С. 58.

(законодательная ветвь), Власть Судьи (судебная) и исполнительную Власть (аристократы). В примечании де Местр цитирует «О духе законов» Монтескьё, что можно расценивать как намёк на теорию разделения властей, исключаящую Власть Отца. При этом де Местр выделяет Власть *геронтов* как древний и самостоятельный тип власти, выражая по отношению к нему явное одобрение.

Национальное представительство, характерное для средневековой системы, было присуще всем монархиям Европы, однако лишь в Англии оно сохранилось и продолжает функционировать, тогда как в других странах либо утратило жизнеспособность, либо погрузилось в сон. Де Местр отмечает, что в «Рассуждениях» не место подробно обсуждать, должна ли Европа возвращаться к этой древней системе, ограничиваясь лишь несколькими замечаниями. Прежде всего, сами англичане вплоть до середины XIII века не задумывались о национальном представительстве. Систему трёх властей учредил не восставший народ, а гордый воин после битвы при Льюисе, причём исключительно в собственных интересах, а не ради блага нации. Король сохранял контроль как над приглашением общин в Национальный совет, так и над назначением представителей в городах и местностях. Лишь после того, как Эдуард Длинноногий отправился в Палестину, общины сумели добиться права направлять своих делегатов в парламент, однако последние обладали только совещательным голосом и обращались с прошениями в подчеркнуто верноподданническом тоне. Полноценное право участия Палаты общин в законотворчестве возникло сравнительно поздно – едва ли ранее середины XV века. Что касается представительства всего народа без учёта заслуг и сословной принадлежности, то это изобретение сомнительно и нигде не было полноценно осуществлено. В этой связи де Местр по-отцовски заявляет: «Приводят пример Америки; я не знаю ничего столь выводящего из терпения,

как похвалы, которыми награждают это дитя в пелёнках: пусть оно вырастет»³⁴⁹.

Несмотря на ослабление революционного накала, богоборческие принципы, на которых основана новая власть, остались неизменными, обрекая её на внутреннее разложение. Де Местр подчёркивает, что устойчивость всякого человеческого порядка возможна лишь в той мере, в какой он опирается на божественное основание. Философия не может заменить основы человеческого бытия, которые именуются суевериями, но разрушить их способна. Поскольку же религия составляет подлинную основу устойчивого бытия, согласно его убеждениям, все попытки якобинцев заменить её искусственными конструкциями обречены на скорую гибель: они рождаются из ничто и в ничто исчезают. В подтверждение своих слов де Местр приводит пример рыцарские монашеские ордена, а также традиционные деревенские танцы, ибо они тоже имеют прямое отношение к религиозным обрядам. Ни у одного государя не получится заставить людей танцевать, как он завещал, спустя несколько веков после его смерти, утверждает де Местр, а вот у святых это получалось. И сейчас сколько бы ни пытались якобинцы у власти собрать на праздник, сколько бы ни тратили золота – народ всё равно на эти сборища не ходит. По этой причине он считает, что у Франции есть лишь два выхода: либо будет создана новая религия, либо христианство будет возрождено и обновлено, восторжествовав над философией и Просвещением как опасным и безрассудным предприятием. Он рассматривал монархию как своего рода общественный цемент, но при этом понимал, что она должна стать менее коррумпированной и более религиозной.³⁵⁰ Эффективное и устойчивое государственное устройство возможно лишь тогда, когда в его основании лежит религиозное чувство, а не философские или утилитарные идеи.

³⁴⁹ *Местр Ж.М. де. Рассуждения о Франции.* — М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. С. 61.

³⁵⁰ *Davies P. The Extreme Right in France, 1789 to the Present From de Maistre to Le Pen.* London and New York, Routledge Press, 2002, p. 31.

В главе «О божественном влиянии в политических конституциях» де Местр утверждает, что ни в моральной, ни в материальной сферах человек не способен творить *ex nihilo*, а лишь может оперировать с тем, что ему дано. Следовательно, предположение о возможности искусственного создания конституции представляется ему безосновательным. Все свободные политические конституции, по его мнению, возникали либо в результате действия человеческого гения, появившегося как чудо, либо определялись случайными обстоятельствами. Де Местр перечисляет 13 признаков, по которым Бог даёт человеку понять, что не ему дано создавать конституции; в целом эти признаки сводимы к идее, что порядок в государстве возникает только как результат божественного *Проведения* и органического исторического развития. Идея раскрывается через несколько взаимосвязанных положений. Конституция не конструируется произвольно, но всегда вырастает из сложившихся традиций и порядков, уходящих в неизвестную древность, она не создаётся разумом с нуля. Истинная политическая свобода даруется только свыше – свободное государство возникает либо как результат кодификации уже существующих, не осознанно сложившихся свобод, либо благодаря выдающемуся вдохновенному законодателю, действующему по интуиции и ведомому *Провидением*. Рациональные реформы и писанные конституции ненадёжны: чрезмерная кодификация свидетельствует о слабости государства, а стремление реформировать порядок приводит скорее к утрате существующих свобод, чем к их расширению. Французских законов очень много, пишет де Местр, создают их в огромных количествах и постоянно: «Какое необыкновенное количество законов! Начиная с 1 июля 1789 года и по октябрь 1791 года, национальное собрание приняло их в числе: 2557. Законодательное собрание за одиннадцать с половиной месяцев приняло: 1712. Национальный Конвент, с первого дня Республики и по 4 брюмера 4-го года (26 октября 1795 г.), за 57 месяцев, принял: 11210. Итого 15479 <...> Почему

столь много законов? — Потому что нет никакого законодателя».³⁵¹ Французы приняли три конституции за 5 лет! Конституция 1791 года — «прекрасный памятник безумству»³⁵².

Сама французская республика при этом является не органическим, а механистическим государством: «Писаная конституция, подобная той, которая правит сегодня Французами, является лишь автоматом, который имеет одни внешние формы жизни»³⁵³. К тому же конституция постоянно нарушается. Депутатам платят жалование за одно лишь законотворчество, что тоже нелепо, с точки зрения де Местра, а их статус ничего не значит.³⁵⁴ Настоящая (легитимная) Власть всегда сакральна — свободу народам приносят Короли и священные традиции, а не революционные собрания. Также Де Местр видит теоретическую ошибку в основании Конституции, по причине которой она не будет эффективной: она создана для человека вообще, а не для французов: «В мире отнюдь нет *общечеловека*. В своей жизни мне довелось видеть Французов, Итальянцев, Русских и т.д. <...> но касательно общечеловека я заявляю, что не встречал такового в своей жизни»³⁵⁵. Можно обвинить савойского роялиста в чем угодно, однако при этом важно учитывать его крайне скептическое отношение к человеку как таковому.

Де Местр высмеивает тех, кто, уповая на избежание революционных бедствий, утверждает, что если восстановление монархии возможно лишь через новую революцию, то разумнее сохранить Республику. Эта ошибка, по его мнению, проистекает из ложного понимания языка: контрреволюция воспринимается как своего рода революция в обратном направлении, тогда как на деле она должна быть осознана как восстановление естественного порядка вещей. Сторонники подобной идеи «довольно осведомлены, что друзья

³⁵¹ *Местр Ж.М. де*. Рассуждения о Франции. — М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. С. 90-91.

³⁵² Там же. С. 92.

³⁵³ Там же. С. 95.

³⁵⁴ Там же. С. 97-98.

³⁵⁵ Там же. С. 88.

Религии и Монархии не способны ни на одно из тех злоупотреблений, которыми осквернили себя их враги; они знают довольно и о том, что в наихудшем из обстоятельств <...> партия угнетенных обладает в тысячу раз большими добродетелями, нежели партия угнетателей»³⁵⁶. Если для утверждения революции потребовались все мыслимые злодеяния, то восстановление Власти короля будет сопровождаться проявлением всех возможных добродетелей, поскольку этому будет способствовать как сама природа, так и Бог.

Он полагал, что моральное и политическое разложение во Франции зашло столь далеко, что «брак превратился в легальную проституцию; нет более отеческой власти, страх больше не удерживает от злодеяний, нет больше убежищ для бедных. Страшные самоубийства раскрывают отчаяние несчастных, которые обвиняют правителей. Дух народа упал самым ужасающим образом; и уничтожение религии вкупе с полным отсутствием публичного образования готовят для Франции поколение, одна мысль о котором заставляет содрогнуться»³⁵⁷. С восстановлением монархии, по мысли де Местра, должны быть возвращены блеск и достоинство военному сословию, серьёзно девальвированному в годы республиканского правления. Истинная суверенность, полагает он, должна сосредоточиваться в едином Суверене, а не расплываться среди множества чиновников, что делает монархию предпочтительнее республики. Там, где каждый может претендовать на ведущую роль в управлении или выступать с политическим аккомпанементом, политическая сцена превращается в хаотическое движение множества амбициозных претендентов, подрывающее эффективность государственного устройства. Разумная иерархия старой Франции, напротив, позволяла избегать этих издержек. Бурбоны неизбежно будут претендовать на французский престол, так же, как и соседние державы всегда стремились

³⁵⁶ *Местр Ж.М. де. Рассуждения о Франции.* — М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. С. 137.

³⁵⁷ Там же. С. 141.

установить там своего ставленника, ибо Франция издавна являлась лакомым куском в Европе.³⁵⁸ Поэтому страхи тех, кто опасается утраты незаконно приобретённого национального имущества, столь же беспочвенны, как и страхи тех, кто боится возмездия за преступления революционной эпохи. Первым обратная конфискация собственности принесёт скорее пользу, поскольку якобинцы в любом случае не оставят их в покое; ко вторым, за исключением участников цареубийства, даже роялистские публицисты призывают короля проявить милосердие.³⁵⁹

В заключительной главе «Рассуждений» де Местр помещает фрагмент из труда Дэвида Юма, посвящённый описанию английской революции. При этом он намеренно озаглавил его как «Отрывок из “Истории Французской революции” Дэвида Юма», стремясь подчеркнуть параллели между двумя революциями. В примечаниях де Местр сопоставляет казнь Карла I с казнью Людовика XVI, а английских левеллеров с французскими якобинцами.³⁶⁰

По-настоящему полновластным государством, по убеждению де Местра, может быть только абсолютная монархия. При этом в «Опыте о порождающем принципе политических конституций» он уточняет, что «наследственная монархия – это самая стабильная, самая благополучная и самая естественная для человека форма правления, тогда как выборная монархия, напротив, является худшим из известных видов правления»³⁶¹. С одной стороны, он оставался убеждённым сторонником наследственной монархии для Франции, стремясь представить её менее произвольной, с другой – мечтал установить новый теократический строй. Однако, согласно К. Робину, Де Местр принадлежал к одним из самых дальновидных французских контрреволюционеров раннего периода, кто обратил внимание на то, что сама

³⁵⁸ *Местр Ж.М. де. Рассуждения о Франции.* — М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. С. 150.

³⁵⁹ Там же. С. 154.

³⁶⁰ Там же. С. 177.

³⁶¹ *Maistre J.M. de. Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines.* Lyon: Pélagaud, 1844, p. «258» (n11).

религия, а точнее, отдельные её аспекты, могли способствовать революционным процессам.³⁶² Робин отмечает, что де Местр рассматривал Французскую революцию также и как горькое последствие Реформации, поскольку протестантизм, с его акцентом на личное истолкование Писания, по его мнению, проложил дорогу эпохе цареубийств и народных восстаний. Неудивительно, ведь савойский роялист был убеждённым католиком, поэтому, как верно замечено В.С. Соловьёвым, «характер абсолютной монархии необходимо принадлежит и главной верховной власти во всём христианском мире – власти церковной, сосредоточенной в папе»³⁶³. Поэтому местрианский трактат «О папе» 1819 года также заслуживает внимания.

Во вступительной речи к своей работе «О папе» де Местр заявляет, что без Верховного Понтифика не существует подлинного христианства, все народы, уклонившиеся от власти «общего Отца», безусловно, могут считать себя вправе восклицать о парадоксе, но ни один из них не имеет права восклицать об оскорблении.³⁶⁴ Согласно его утверждению, существуют народы, наделённые особой привилегией и миссией в истории. В этом контексте он особенно выделяет Францию, указывая, что в естественном устройстве французской власти и в национальном самосознании народа постоянно проявляется теократический и религиозный элемент. Лишённый религии француз не просто ослабевает, но оказывается внутренне искалеченным, как считает де Местр. Обращаясь к истории, он отмечает, что после власти друидов, обладавших всей полнотой могущества, во Франции утвердилось господство епископов, которые, особенно в древние времена, были постоянными советниками короля и участвовали в управлении государством: соборы в первые века монархии были подлинными национальными советами. Христианские друиды, если можно так выразиться,

³⁶² Робин К. Реакционный дух. Консерватизм от Эдмунда Берка до Сары Пэйлин / пер. с англ. М. Рудакова, И. Кушнаревой, К. Бандуровского. М.: Изд. Института Гайдара, 2013. С. 140.

³⁶³ Соловьёв В.С. О Жозефе Мари де Местре // Местр Ж.М. де. Рассуждения о Франции. — М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. С. 196.

³⁶⁴ *Maistre J.M. de. Du Pape.* Paris: Charpentier, 1860, pp. 4-5.

играли в них главную роль.³⁶⁵ Именно французский народ возвысил Папу, начав видеть в нём не только верховного жреца, но и властителя, обладающего законным правом влиять на жизнь Европы. И первым королём, которому следует приписать заслугу в этом возвышении папского престола, был Карл Великий. Не будь французов, как полагает де Местр, Папа остался бы лишь патриархом Константинопольским, жалкой игрушкой в руках мусульманских автократов.³⁶⁶ Именно Папы с мужеством, мудростью и самоотверженностью вели борьбу с мусульманской угрозой, инициируя крестовые походы: «Тиара спасла нас от полумесяца»³⁶⁷. Европейские королевские династии были взращены под мудрым руководством понтификов, и нельзя представить истинной Европы без тиары, покровительствующей ей.

Значительное внимание уделено защите тезиса о непогрешимости Папы. Прежде всего де Местр утверждает, что в условиях абсолютной монархии и церкви необходимо обеспечить полную власть над паствой: если допустить возможность оспаривания её решений, то церковь утратит суверенитет и способность осуществлять суд. А это, по его мнению, приведёт к ещё большей несправедливости, чем возможные ошибки самой церковной Власти. «Если что-то и является столь же очевидным для разума, как и для веры, так это то, что Вселенская Церковь есть монархия».³⁶⁸ В абсолютной монархии должен присутствовать умеренный аристократический элемент, поскольку именно такой строй является наиболее совершенным из всех. В XVI веке протестанты лишили папу суверенитета, передав его своим церквям, а в XVIII веке эта тенденция распространилась на сферу чистой политики. Республиканское правление, установленное для одного народа, становится своего рода монархией по отношению к другим, как это происходило в Древнем Риме. Однако в Церкви невозможна республика, поскольку само христианство предполагает существование единого центра. Так же как независимые

³⁶⁵ *Maistre J.M. de. Du Pape.* Paris: Charpentier, 1860, p. 5.

³⁶⁶ *Ibid.* P. 7.

³⁶⁷ *Ibid.* P. 314.

³⁶⁸ *Ibid.* P. 15.

правительства не образуют единого государства, так и независимые церкви не могут составить единую Церковь. Кроме того, в церковной структуре никогда не существовало аристократии, а потому её управление по природе должно быть исключительно монархическим. Причина этого кроется не столько в богословских аргументах, сколько в политическом реализме: без непогрешимости Папы, обеспечивающей его суверенность, Церковь утратит единство и разрушится. Следовательно, вопрос заключается не в том, действительно ли Папа непогрешим, а в том, что он должен быть таковым ради поддержания политической стабильности. Де Местр критикует восточные церкви, указывая, что несколько патриархов, лишённых единого центра, не образуют единого тела Церкви. Расщепление христианства на патриархаты неизбежно ведёт к дальнейшему дроблению, как это произошло в России, где отказались даже от патриарха, заменив его Священным Синодом. Таким образом, отказ от признания верховенства (и непогрешимости) Папы приводит к усилению контроля светской власти над церковью, к утрате её суверенности и к подчинению духовенства монарху. Католицизм же не вступает в споры, ему достаточно акта веры, в том числе и веры в непогрешимость Папы.

Де Местр рассматривает назначение соборов, к которым часто апеллируют тогда, когда пытаются сохранить единство Церкви, выступая при этом против идеи непогрешимости понтифика. Он отмечает, что суверенитет по своей природе не может быть прерывистым, он должен существовать постоянно, тогда как соборы собираются лишь с большими перерывами. Кроме того, в современных условиях, когда Церковь стала чрезвычайно многочисленной, созыв Вселенского собора представляет собой крайне трудную задачу. Непогрешимость собора, по мысли де Местра, возможна только как привилегия, дарованная ему высшей властью в Церкви – Папой. На возражение о том, что Папа может оказаться еретиком или злодеем, де Местр отвечает, что строить предположения, которые не подтвердились за более чем восемь веков – занятие либо смешное, либо злонамеренное. Де Местр

утверждает преемственность Власти Папы от апостола Петра, на “камне” которого была основана Церковь. Уже на этом основании он провозглашает превосходство Римской Церкви, ссылаясь на Тертуллиана и Августина. Восточные церкви, задолго до возникновения споров о папском верховенстве, постоянно обращались к Папе как к высшему судье, что, по мнению де Местра, свидетельствует о признанном превосходстве Ватикана. «Для нас примат Верховного Понтифика – это то же самое, чем является система Коперника для астрономов <...> Тот, кто колеблется в этом вопросе, ничего не смыслит в христианстве».³⁶⁹ Рассматривая возможные злоупотребления властью, он подчёркивает, что перед лицом власти существуют лишь три пути: повиновение, увещевание и восстание, последнее из которых в духовной сфере превращается в ересь, а в политической – в революцию. Опыт, по его мнению, ясно показывает, что последствия повиновения куда менее разрушительны, чем последствия мятежа. В защиту папской власти де Местр приводит аргумент о том, что Папы, будучи по природе и положению людьми благоразумными и сдержанными, не склонны к злоупотреблению духовной властью. Боссюэ, продолжает де Местр, «признаёт, что в управлении Святого Престола всегда присутствовало нечто отцовское»³⁷⁰.

Переходя от политического обоснования необходимости папской непогрешимости к её подтверждению на практике, де Местр утверждает, что за восемнадцать столетий папы ни разу не впали в ошибку. Критики, стремясь опровергнуть непогрешимость, тщательно анализируют каждый эпизод церковной истории, начиная с Петра, который, как он отмечает, ещё не был понтификом во время своих трёх отречений. Особое внимание уделяется эпизоду с Папой Либерием, предположительно подписавшим арианский символ веры, хотя сам случай был кратковременным, сомнительным и не привёл к изменениям в церковных институтах. Также вспоминается деятельность папы Гонория, осуждённого через 42 года после смерти за

³⁶⁹ *Maistre J.M. de. Du Pape. Paris: Charpentier, 1860, p. 48.*

³⁷⁰ *Ibid. P. 75-76.*

неосторожный ответ Сергию патриарху Константинополя, что породило обвинения в поддержке монофелитов. Де Местр настаивает, что Гонорий не совершал догматической ошибки, проблема была в недоразумении и путанице, а не в ереси: под двумя волями первоначально имелась в виду двойственная человеческая воля, а не учение о природах Христа.³⁷¹ Сам Гонорий позднее подтвердил, что у Христа только одна воля – божественная. Однако де Местр допускает, что часть документов могла быть сфальсифицирована, поскольку подписи и печати в ту эпоху легко подделывались.

По мнению савойского роялиста, потомки Иафета – европейские народы – всегда тяготели к свободе, в отличие от потомков Сима и Хама, склонных к безусловному подчинению власти. Главной политической проблемой Европы он считает поиск способа ограничить Власть суверена, не разрушая её. Попытки решить эту задачу с помощью конституций в целом оказались неудачными. Успех был достигнут лишь в Англии, но ценой серьёзных недостатков, таких как высочайший уровень налогообложения в Европе. Отвечая на обвинение, что абсолютная монархия ведёт к абсолютной Власти, де Местр подчёркивает, что он не отрицает её недостатков, но предупреждает, что анархия, как альтернатива, ещё страшнее. Противопоставляя хаосу восстаний Старый порядок, он отмечает, что хотя клятва верности монарху и его богоустановленная Власть могут казаться бременем, они являются залогом стабильности.

Рассматривая проблему соотношения власти и её ограничений, де Местр приводит характерное сравнение: «Разве можно считать, что высшие судьи, которые по причине невыносимых злоупотреблений лишают отца семейства права воспитывать своих детей, покушаются на его отцовскую власть или отрицают её божественное происхождение? Удерживая власть в определённых границах, суд нисколько не оспаривает ни её законность, ни её сущность, ни её

³⁷¹ *Maistre J.M. de. Du Pape. Paris: Charpentier, 1860, p. 102.*

установленные пределы. Напротив, он торжественно признаёт их»³⁷². Аналогично, освобождая подданных от присяги верности, Верховный Понтифик не нарушал бы божественное право. Напротив, он утверждал бы, что суверенитет представляет собой власть божественную и священную, которую может ограничить лишь другая божественная власть, стоящая на более высоком уровне и наделённая этим полномочием в особых случаях.³⁷³ Нельзя утверждать, что поскольку Бог обладает абсолютным суверенитетом, он тем самым выходит за пределы всякого контроля. Божественное право Королей и Пап происходит от Бога, а потому упрёки в адрес абсолютной монархии оказываются столь же парадоксальными, как и претензии к Власти самого Бога. По логике де Местра, подчиняться королю и терпеть его ошибки, веря в то, что Бог посылает испытания, но ведёт к высшему благу, гораздо мудрее, чем отвергать установленный им порядок. Непогрешимость, обеспечивающая верховную власть Папы, при этом абсолютно необходима для Европы, поскольку вето Святого Престола может быть наложено на любого Монарха с учётом национальных особенностей конкретной страны. Папа, обладая мудростью, безбрачием, преклонным возрастом и святостью, лишён тех недостатков, которые обычно сопутствуют абсолютной власти в светских монархиях. Его дистанцированность от политических центров придаёт его Власти особый характер. Она скорее ограничивает произвол, чем навязывает народу чуждую волю. Вероятно, любой король охотнее согласился бы на такую форму ограничения Власти, нежели на введение национальных собраний или других сомнительных демократических институтов, тем более что требования Пап к монархам минимальны.

Де Местр приводит несколько оснований, на которых Папство строило свою оборону в конфликтах с монархами. Среди них фигурирует святость брака. Поскольку измена всегда вызывает общественное возмущение, любые связанные с ней обвинения неизбежно приобретают характер скандала:

³⁷² *Maistre J.M. de. Du Pape. Paris: Charpentier, 1860, p. 140.*

³⁷³ *Ibid. P. 140-141.*

«Никогда Папы и Церковь в целом не оказывали миру более важной услуги, чем тогда, когда с помощью церковных цензур сдерживали у государей вспышки одной страшной страсти <...> Любовь, если она не обуздана до определённой степени, становится свирепым зверем, способным на самые ужасные излишества <...> Святость брака, священный фундамент общественного счастья, особенно важна в королевских семьях, где беспорядки подобного рода могут иметь непредсказуемые последствия <...> Если бы в юности северных народов Папы не имели возможности внушать страх государям, те, <...> рано или поздно установили бы в качестве закона развод, а возможно, и полигамию; и это беззаконие, как всегда, бывает, распространилось бы на все слои общества»³⁷⁴. Поэтому, если бы не вмешательство Пап, история могла бы привести либо к узакониванию инцестуозных практик, либо к распространению многожёнства.

Де Местр полемизирует с утверждением Руссо о том, что человек рождается свободным, но повсюду в кандалах. Напротив, он утверждает, что рабство всегда было нормой и повсеместно существовало до прихода христианства. Следуя Аристотелю, де Местр признаёт, что некоторые люди рождены для подчинения. Христианство, по его словам, стало первой религией, которая стала бороться с рабством – медленно, но неотступно. Рабство допустимо для любой религии, кроме христианской. Сегодня, в постхристианской Европе, основы государства поколеблены и будут оставаться таковыми до тех пор, пока не произойдёт возврат либо к христианству, либо к форме рабства. Власти недостаточно действовать в одиночку, ей нужна помощь – или в виде подчинённых волей, или в виде Бога, который эти воли смягчает и объединяет.

Папское правление – единственное в мире, не имеющее образцов и не предназначенное для подражания. Это выборная монархия, где старого и безбрачного главу избирает ограниченный круг выборщиков, назначенных его

³⁷⁴ *Maistre J.M. de. Du Pape. Paris: Charpentier, 1860, pp. 168-169.*

предшественниками без учёта происхождения, богатства или родины. Такая форма исключает недостатки выборной монархии, сохраняя достоинства наследственной.³⁷⁵ Даже во времена Великой схизмы, когда Папская власть подвергалась открытым нападкам, её верховенство оставалось столь очевидным и неоспоримым, что ни один из противников, включая инициаторов раскола, не осмелился присвоить себе титул главы Церкви. Отказываясь признать епископа Рима, они тем самым оставляли свои общины без руководства и фактически выводили их за пределы католического единства.³⁷⁶

В заключении трактата «О Папе» де Местр провозглашает, что настало время отречься от столь губительных учений; настало время вернуться *к нашему общему Отцу*, устремиться в Его объятия с открытым сердцем и наконец сокрушить стену меди, которую между нами и Им воздвигли безбожие, страх, предрассудки и злая воля.³⁷⁷ «Нам, счастливым чадам этой Церкви, матери всех прочих, ныне надлежит вновь произнести слова этих двух великих мужей и открыто исповедать ту веру, которая, пройдя через тяжелейшие испытания, стала для нас ещё более драгоценной»³⁷⁸. Таким образом, Папа предстает как Всеобщий Отец всех христиан, а Церковь – как Мать.

Итак, общая политическая программа де Местра в целом ясна. Однако, помимо её соответствия схоластической теории Власти, мы намерены обратиться к Аристотелю, дабы еще раз удостовериться, что сквозь де Местра, или в нём самом, говорит именно *Власть Отца*. Для этого зайдём издалека. Как верно отмечает Мюррей, политическая философия де Местра была устремлена к «стабильности, единству и преемственности» – именно тем трём качествам, необходимым для устойчивого общества, которых, однако, оно лишалось ввиду воздействия учений философов Просвещения.³⁷⁹ Кожев

³⁷⁵ *Maistre J.M. de. Du Pape*. Paris: Charpentier, 1860, p. 320.

³⁷⁶ Ibid. P. 364.

³⁷⁷ Ibid. P. 372.

³⁷⁸ Ibid. P. 392.

³⁷⁹ *Murray J. 'The Political Thought of Joseph de Maistre', The Review of Politics*, Vol. 11, No. 1 (Jan., 1949), p. 76.

утверждает, что в чистом случае Власть Отца основывается на непосредственном отцовстве. Однако в варианте власти Старших над Молодыми также сохраняется принцип “отцовства” – но уже в коллективной форме: старшее поколение выступает как общее отцовство для младшего. Аналогичным образом действует Власть Традиции. Носители традиции, будучи старшими, являются не только физическими родителями современного поколения, но и духовными отцами. Через традицию они становятся причиной той социальной, политической и культурной реальности, в которой живут люди. Как причина, определяющая облик настоящего, Традиция сама по себе обладает Властью: люди сознательно и добровольно воздерживаются от “реагирования” против неё, ведь «подобная “реакция” была бы реакцией против самого себя — своего рода самоубийством»³⁸⁰. Как мы уже знаем, Кожев связывает Власть Отца с *материальной* причиной Аристотеля. Последний понимает её как то, из чего возникает и в чём сохраняется вещь: «например, медь – причина изваяния и серебро – причина чаши <...> то, откуда берёт первое своё начало изменение или переход в состояние покоя <...> отец – причина ребёнка»³⁸¹. Аристотель считает, что «то, из чего нечто возникает, – это <...> материя; то, вследствие чего оно возникает, – в это нечто сущее от природы, а чем оно становится – это человек»³⁸² и прочее, обозначаемое в языке как сущности. «Всё, что возникает <...> имеет материю, ибо каждое возникающее может и быть и не быть, а эта возможность и есть у каждой вещи материя <...> то, сообразно с чем оно возникает».³⁸³ Если экстраполировать аристотелевский концепт материальной причины на контекст социальной онтологии, то стабильность, единство и преемственность общества предстают непосредственными проявлениями его “материальной” причины, субстрата, на котором организована его человеческая активность, и который обеспечивает прочность его структуры, его цельность и способность сохранять себя во

³⁸⁰ Kojève A. La Notion de l'Autorité. Paris: Gallimard, 2004. P. 87.

³⁸¹ Аристотель. Метафизика // Собрание сочинений в 4-х томах. Том 1. М.: Мысль, 1976. С. 146.

³⁸² Там же. С. 198.

³⁸³ Там же.

времени. Аристотель также указывает, что здоровье рождается из уже существующего здоровья, а дом возникает из предварительно сложенного дома. Чтобы восстановить здоровье, необходимо достичь равновесия в теле, например, через согревание. Теплота, таким образом, становится не только условием, но и частью самого здоровья, подобно тому как камни являются элементами, формирующими дом.³⁸⁴ Как без надлежащего материала невозможно построить (устойчивую) вещь, так и без стабильности общество не может быть целым, здоровым и существовать долго – оно распадается или изменяется до неузнаваемости. Очевидно, что для де Местра такой материальной причиной служил наследственный Монарх и Папа Римский, и он бы наверняка согласился с тем, что ампутация Власти Отца неминуемо ведёт к шаткой, разобщённой и беспорядочной “безотцовщине” в расцвете Модерна.

В целом система взглядов де Местра нам представляется внутренне связной. Однако её уязвимость проявляется в склонности к теологическому фатализму, выражающемуся в чрезмерной опоре на *Провидение*. Он рассматривает революцию как наказание за грехи – божественное возмездие, а не как результат конкретных социальных противоречий. Также он преувеличивает отдельные аспекты Революции, чтобы легитимировать свои идеи, а социальные и экономические измерения революционных событий он почти полностью игнорирует. Делая акцент на терроре и насилии, он представляет их не как издержки революции, а как её внутреннюю природу. Таким образом, вся революция мыслится через призму разрушения и жертвоприношения, что укрепляет его аргумент о необходимости сакральной Власти. Предлагаемая им трактовка истории выглядит упрощённой, где монархия и Папа оказываются почти безупречными. Сам же де Местр предстаёт беспомощным наблюдателем и человеком без чёткой программы действий. И вдобавок, как замечает В.С. Соловьёв, «М. постоянно смешивает

³⁸⁴ Аристотель. Метафизика // Собрание сочинений в 4-х томах. Том 1. М.: Мысль, 1976. С. 199.

христианский смысл искупления с языческим и доходит до защиты инквизиции и смертной казни и до своего пресловутого риторического апофеоза палача, который доставил репутацию кровожадности писателю, бывшему в частной жизни великодушным, мягким и добрым»³⁸⁵.

Итак, ответом де Местра на вопрос, почему следовало подчиняться государственной Власти Старого порядка, несмотря на возможность оппозиции, и не разрушать её, является аргумент, классический для теории *Власти Отца*: Власть Людовика XVI была законной, потому что была освящена силой Прошлого, традиции и религии.

³⁸⁵ Соловьев В.С. О Жозефе Мари де Местре // Местр Ж.М. де. Рассуждения о Франции. — М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. С. 197.

2.2. Власть Господина: Фридрих Шиллер

Как отмечает Берлин, сочинения молодого Фридриха Шиллера (1759-1805) проникнуты неприятием научного рационализма, которое подпитывало дух радикального протеста и стимулировало всплеск литературной жизни в Германии во второй трети XVIII века. Шиллер, в духе Руссо, склонен видеть «фатальный разрыв между духом и природой – рану, нанесённую человечеству, за которую искусство стремится мстить»³⁸⁶. По утверждению немецкого литературоведа Макса Коммереля, трудно вообразить, кем мог бы стать Шиллер, окажись он гражданином античного полиса или жителем революционного Парижа, где слово служило главным оружием властолюбия, ведь в подобных обстоятельствах ему пришлось бы вести борьбу за Власть, обращаясь к толпе, тонко улавливающей все оттенки этого слова.³⁸⁷ На раннем этапе своего становления, согласно Коммерелю, воля Шиллера, ещё неспособная к полному осуществлению своих стремлений, воплотилась в форму, предопределившую дальнейшее развитие его духа, ориентированного на *действенность*.³⁸⁸ По сравнению со всеми глашатаями «Бури и Натиска», по его мнению, Шиллер выделялся тем, что «только у него дух взрывателя был в крови, только он один своими страданиями и высотой души заслужил право выступать с обличениями, только <...> он имел мужество заплатить за них кровавую цену»³⁸⁹. Его первой пьесе присущ «стиль опасного человека, от которого в жизни можно ожидать похожего на то, о чём он пишет»³⁹⁰. Как подчёркивает Коммерель, «если кого-то удивляет, что Шиллер говорит как человек, с пелёнок привыкший к военному быту, тому можно напомнить, что тут сказала не только склонность его мужественной натуры, – он впитал это знание буквально с молоком матери <...> Как же иначе, когда его отец,

³⁸⁶ Берлин И. *Философия свободы*. Европа / Предисловие А. Эткинса. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 321.

³⁸⁷ Коммерель М. Поэт как вожь в период немецкой классики: Клопшток, Гердер, Гёте, Шиллер, Жан-Поль, Гёльдерлин / Пер. с нем. И.П. Стребловой, предисл. А.Л. Вольского. СПб.: Владимир Даль, 2018. С. 251.

³⁸⁸ Там же. С. 255.

³⁸⁹ Там же.

³⁹⁰ Там же.

фельдшер и воин, состоявший на австрийской службе, прошёл с войском всё пространство от Брюсселя до Силезии и, наскочившись и навоевавшись, впервые увидел своего сынишку в лагере под Вайингеном, куда того привезли, чтобы показать отцу, уже полугодовалым младенцем»³⁹¹. Также Шиллер сам учился в Военной академии герцога Карла Евгения Вюртембергского в Штутгарте, где получил медицинское образование и должность полкового врача при военной части герцога. Но к военной карьере он не стремился и вскоре оставил службу. По словам литературоведа Ф.П. Шиллера, всё шиллеровское творчество «убедительно свидетельствует о том, что он был пламенным патриотом»³⁹². В 1802 году по указу императора Священной Римской империи Франца II в возрасте 42 лет Шиллер был возведён в дворянское достоинство и прожил после этого ещё три года. При этом ему «было чуждо пристрастие ко всякого рода внешним знакам внимания»³⁹³, он относился к подобному полуиронически. Шиллер согласился принять дворянство ради своей жены, поскольку та, по словам литературоведа-однофамильца, «тяготилась своею “отверженностью” и хотела быть принятой в придворном обществе».³⁹⁴

Разумеется, вышеприведённые сведения не следует рассматривать в качестве аргумента в пользу нашего отождествления личности Шиллера и плодов его интеллектуальной деятельности с *Властью Господина* или его дискурсом. Но что касается последнего, могут возникнуть предположения, что подобный дискурс реализуется исключительно через рубленные повелительные императивы, однако, на наш взгляд, это не более чем обыденный предрассудок, ведь в случае Шиллера мы сталкиваемся с его особой и содержательно интересной модификацией. Для того, чтобы это

³⁹¹ Коммерель М. Поэт как вождь в период немецкой классики: Клопшток, Гердер, Гёте, Шиллер, Жан-Поль, Гёльдерлин / Пер. с нем. И.П. Стребловой, предисл. А.Л. Вольского. СПб.: Владимир Даль, 2018. С. 259-260.

³⁹² Шиллер Ф.П. Фридрих Шиллер: Жизнь и творчество. М.: ГИХЛ, 1955. С. 7.

³⁹³ Там же. С. 352.

³⁹⁴ Там же.

увидеть, для начала мы вынуждены подойти к вопросу с менее очевидной стороны.

В «Разговоре на ступенях Пантеона» Лакан упоминает, что в ходе семинара о *тревоге* он чётко обозначил различие между позициями Господина и Раба, как они описаны в Феноменологии духа Гегеля. Эта постановка вопроса, по его словам, послужила *«отправной точкой и для Кожева, который всегда тщательно обходил то, что у Гегеля этому моменту предшествовало»*³⁹⁵. Кожев утверждает, что соответствующая Власти Господина гегелевская теория получила полноценную философскую разработку³⁹⁶, однако умалчиваемый им, по словам Лакана, момент, к которому мы решаемся обратиться, ставит под вопрос концептуальную исчерпанность этой теории. Власть Высокородного, Воина, Мужчины и Победителя на практике носит смешанный характер, согласно Кожеву, но всё же её определяющим основанием всегда остаётся Господство, неотделимое от *Риска*. Во всех этих случаях подразумевается участие в сражении и готовность поставить на кон собственную жизнь, и при этом, контекстуально речь идёт исключительно о мужчинах, потому Кожев и уточняет, что «по той же причине устанавливается Власть Мужчины над Женщиной»³⁹⁷. Однако, на наш взгляд, данная картина не столь однозначна. Понятно, что дело не в репрессивной направленности патриархального подавления или мнимом социально закреплённом превосходстве мужчин, ведь действительная Власть по Кожеву должна обладать *признанием* и не может опираться на силовой фактор. Мы не склоняемся к отказу от традиционной дихотомии пола и сексуальности, и потому у нас не вызывает сомнений, что Женщина, наряду с мужчинами, это безусловно также некий Другой, более того, по отношению к мужчине это Другой в высшей степени особенный. Как утверждает Головин, «женщина —

³⁹⁵ Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969-70)). Пер. с фр. /А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2008. С. 180.

³⁹⁶ *Kojève A. La Notion de l'Autorité. Paris: Gallimard, 2004. P. 50.*

³⁹⁷ *Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 31.*

его звезда и цель сублимации»³⁹⁸. У Гегеля Другой – это тот, кто меня видит, говорит Лакан. В таком случае, если этот Другой – женщина, то её привлекательность может оказаться достаточно будоражащей для того, чтобы вовлечь мужчин, скажем, грека и троянца, «в борьбу, которая разворачивается, как вытекает из построений *Феноменологии духа*, в плане того, что Гегель именует *престижем*»³⁹⁹. Красота, как отмечает Головин, нарушает устойчивость и предзаданность Бытия, Прошлого и Будущее, любую уверенность в завтрашнем дне. Очевидно, что женская красота – это вызов для того, кто оказывается перед ней, ибо «её эминентные формы, влажный магнетизм её женского средоточия властно притягивают»⁴⁰⁰ мужчину. На этом уровне действует монотонная однозначность либидинального желания, она первична, но не единственна. Головин прав, на животном уровне мужчина в принципе обречён реагировать на женскую субстанцию как таковую – «функциональность вычисляющего разума вполне аналогична сексуальной. Мужские глаза *анализируют* женщину, чтобы ей *овладеть*, радио с той же целью *анализирует* природу».⁴⁰¹ Тогда как обстоит дело на уровне человеческих феноменов, если мы говорим о Власти Мужчины над Женщиной как о *Власти Господина*? В чём заключается *Риск* мужчины лично перед ней? Для ответа на данный вопрос обратимся вновь к Лакану. Рассуждая об аристотелевском неподвижном перводвигателе, он говорит: «Существо, обладающее тем свойством, что все прочие существа, в меньшей степени сущие, нежели оно, не могут не стремиться к стяжанию максимальной для них полноты бытия – вот суть идеи Блага в этике Аристотеля». Именно на этом месте мифического, Верховного Существа как “непрозрачном месте” наслаждения Другого, по его утверждению, могла бы быть *Женщина* как источник всякого движения – будь то изменение, порождение, перемещение,

³⁹⁸ Головин Е. Приближение к Снежной Королеве / 2-е издание, исправленное и дополненное. М.: Клуб Касталия, 2018. С. 32.

³⁹⁹ Лакан Ж. Тревога (Семинар, Книга X (1962/63)). Пер. с фр./ А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2010. С. 31.

⁴⁰⁰ Головин Е. Приближение к Снежной Королеве / 2-е издание, исправленное и дополненное. М.: Клуб Касталия, 2018. С. 37.

⁴⁰¹ Там же.

рост, трансформация или любая иная форма становления. «Поскольку наслаждение это является в корне Другим, — говорит Лакан, — *женщина связана с Богом куда более непосредственно, нежели всё, что спекулятивное мышление античности*»⁴⁰² смогло высказать в терминах Блага для человека. И объяснение этому кроется в античном патриархате. Как отмечает Головин, «патриархат был религиозно обоснован приматом неба над землёй и сперматического эйдоса над материей»⁴⁰³, что в результате продуцирует и обосновывает, к примеру, положение лидера, Отца, Монарха и *активного субъекта* среди пассивных объектов наличной данности. Отсюда выводится, как он подчёркивает, теория, согласно которой мужское ассоциируется с духовным и истинным, тогда как женское отождествляется с материальным, уклончивым и неистинным.⁴⁰⁴ Однако указанная лакановская интенция выводит нас на представление о плотной реальности Женщины и *Риске* Мужчины перед ней: «Женщина в целом куда реальнее и подлиннее, нежели мужчина — она прекрасно знает цену тому, с чем в желании имеет дело, переживает это с полным спокойствием <...>: роскошь, которую мужчина позволить себе не властен. Он не может пренебречь своим промахом, так как попадание в цель есть мера его мужского достоинства»⁴⁰⁵. В результате борьба за *Престиж* оказывается и в поле Борьбы за *Признание Женщины*. И справедливо будет спросить: разве это не противоречит кожевскому пониманию антропогенного *Желания*? Отвечаем. Ни один человек не располагает актуальным *бессмертием* — оно остаётся для него недоступным и неведомым. При атеистической установке, как и в парадигме дохристианского мышления, *женское признание* в глазах мужчины может оказаться приближенным и напоминать ему *обещание бессмертия*, обладание которым представляется не как приз сугубо в рамках витализма, но как желаемый

⁴⁰² Лакан Ж. Ещё (Семинар, Книга XX (1972/73)). Пер. с фр./ А. Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2011. С. 98.

⁴⁰³ Головин Е. Приближение к Снежной Королеве / 2-е издание, исправленное и дополненное. М.: Клуб Касталия, 2018. С. 34.

⁴⁰⁴ Там же.

⁴⁰⁵ Лакан Ж. Тревога (Семинар, Книга X (1962/63)). Пер. с фр./ А. Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2010. С. 236.

Престиж символической причастности к божественному. «Люди веруют в богов, так как они сами хотят быть *бессмертными*»⁴⁰⁶, пишет Кожев, и мы уверены, что никакие секулярные условия не в состоянии препятствовать человеку «лелеять надежду на *вечную славу*»⁴⁰⁷. По утверждению Головина, «женская прельстительность уничтожает настоящий момент, предлагая режим ожидания, надежды, будущей удачи или неудачи»⁴⁰⁸. Это существенно дополняет описываемую Лаканом ситуацию, когда «Другой затрагивает моё желание постольку, поскольку ему не хватает чего-то, о чём он не знает»⁴⁰⁹. Это явственный момент проявления пресловутой негативности как пустоты. Я и Он впадаем в состояние *аффекта, тревоги*, ведь как подчеркивает Лакан, «в пустоте-то как раз тревога и кроется»⁴¹⁰. В тревоге не допускается возможности проигрыша. Допустивший её, уже проиграл, ибо «теряет уверенность настоящей секунды и попадает в пагубный режим либо-либо. Начинаются колебания, страх перед фатумом, <...> мгновенное решение заменяется соображением “взвешенным”, то есть политико-прагматическим. Воин уступает место негодянту».⁴¹¹ Шиллер же говорит: «*Велик тот, кто побеждает страшное; возвышен тот, кто, даже будучи побеждён, не знает страха*»⁴¹².

Лакан воспроизводит кожевскую идею: «Желание желания – это желание, чтобы ответом на призыв субъекта стало желание <...> Субъект нуждается, <...> чтобы Другой признал его, ему требуется от Другого признание»⁴¹³. Говоря о тревоге, он утверждает, что «всё начинается с воображаемой кастрации, потому что образа нехватки нет, да и быть не может;

⁴⁰⁶ Кожев А. Император Юлиан и его искусство письма // Искусство письма. - М.: Логос, 2012. С. 37.

⁴⁰⁷ Там же.

⁴⁰⁸ Головин Е. Приближение к Снежной Королеве / 2-е издание, исправленное и дополненное. М.: Клуб Касталия, 2018. С. 33.

⁴⁰⁹ Лакан Ж. Тревога (Семинар, Книга X (1962/63)). Пер. с фр./ А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2010. С. 31.

⁴¹⁰ Там же. С. 15.

⁴¹¹ Головин Е. Приближение к Снежной Королеве / 2-е издание, исправленное и дополненное. М.: Клуб Касталия, 2018. С. 34.

⁴¹² Шиллер Ф. О возвышенном // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 186.

⁴¹³ Лакан Ж. Тревога (Семинар, Книга X (1962/63)). Пер. с фр./ А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2010. С. 32.

и если что-то на этом месте всё-таки появляется, значит самой нехватке, выражаясь парадоксально, не хватает».⁴¹⁴ Иначе говоря, тревога вспыхивает там, где возникает нехватка нехватки, желание желания, то есть жажда признания Другим. Однако согласно нашей гипотезе, самая древняя и поныне актуальная человеческая борьба за признание на этапе смертельной схватки тревожащихся субъектов устремлено именно к желанию дамы сердца и обретению *Власти* над ней.

Как подчёркивает Лакан, аффект не подлежит вытеснению, хотя всегда смещён и неустойчив – «в какой бы смещённой, обращённой, безумной, метаболизированной форме он ни предстал, вытеснен он не будет»⁴¹⁵. Значит аффект неизбежно найдёт способ выразиться – будь то через тело или через речь. Нас же в данном случае интересует последний аспект. Мы полагаем, что среди множества всевозможных вариантов можно найти такую модернизированную речь *Власти Господина*, в которой обнаруживается захваченность чувствами и мыслями о чувствах, представлениями и переживаниями *прекрасного* и *возвышенного* – при этом не скатываясь в аффектацию. Это – речь человека, по отношению к которой только формально можно сказать, что транспозицией её категорий служат категории мышления в духе аристотелевских; в действительности в ней выражается позиция Вожделения (*Begierde*), позиция Господина, столкнувшаяся с женской ориентацией, имеющей свойство направлять мужскую «экспансивную» энергию на полезные цели, *цивилизовать* дикого самца»⁴¹⁶. Это подразумевает своеобразную осуществляющуюся во властном отношении Мужчина-Женщина имплицитную гегелевскую диалектику Господина и Раба. По мнению Головина, Шиллер глубоко чувствовал специфическую женскую гармонию, обусловленную плавностью и текучестью линий, и то, как её

⁴¹⁴ Лакан Ж. Тревога (Семинар, Книга X (1962/63)). Пер. с фр./ А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2010. С. 54.

⁴¹⁵ Там же. С. 21.

⁴¹⁶ Головин Е. Приближение к Снежной Королеве / 2-е издание, исправленное и дополненное. М.: Клуб Касталия, 2018. С. 33.

«тайный или явный “танец” разлагает монотонность ходьбы, вздымает руки над угрюмой ежедневностью работы»⁴¹⁷, — что впоследствии воплотилось в его поэтическом образе:

*«Любая земная Венера, сопричастная небу,
Рождается в темной глуби виноцветного моря.»⁴¹⁸*

Мы вернёмся к этому разговору в третьей главе. А теперь обратимся непосредственно к Шиллеру как философу.

Прежде всего разберём его программный (эстетико-политический) трактат *«Письма об эстетическом воспитании человека»* 1795 года. По замечанию В.Ф. Асмуса, к 1793 году, когда Шиллер приступил к работе над этим сочинением, его прежний энтузиазм по отношению к революции сменился критическим взглядом: «Оселком, на котором Шиллер испытывал свой взгляд на революцию, стала – в его сознании – “физическая” прочность общественных связей между людьми, охраняемая и гарантируемая, как он думал, только *государством*»⁴¹⁹. Фактор французских революционных событий побуждает его спросить, имеет ли вообще смысл размышлять об эстетике в эпоху, когда время призывает разумных людей к размышлениям на тему политической свободы. Из-за ориентированности эпохи на полезность любой деятельности искусство постепенно вытесняется другими явлениями культуры, и теперь всё внимание публики приковано к политике. Однако Шиллер отказывается от этого соблазна и говорит о том, что всё же первична *красота*, а не политическая свобода. Он полагает, что вопрос о красоте «гораздо менее чужд потребностям времени, чем его вкусам, и более того – что для решения на опыте указанной политической проблемы нужно пойти по пути эстетики, ибо путь к свободе ведет только через красоту»⁴²⁰. По его

⁴¹⁷ Головин Е. Приближение к Снежной Королеве / 2-е издание, исправленное и дополненное. М.: Клуб Касталия, 2018. С. 38.

⁴¹⁸ Там же.

⁴¹⁹ Асмус В.Ф. Немечкая эстетика XVIII века. М.: Искусство, 1963. С. 270.

⁴²⁰ Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 254.

мнению, природа естественным образом создаёт в человеческом обществе государство посредством нужды, и человек не успевает применить к его зарождению разум, и получившимся государством он недоволен, потому что его существование подогнано только под его базовые потребности. «Итак, по тому же праву, по которому он зовется человеком, он отвергает господство слепой необходимости, подобно тому, как он благодаря своей свободе отказывается от неё и во многих других случаях; так, – чтобы привести хоть один только пример – он путём нравственности уничтожает и посредством красоты облагораживает низменный характер, налагаемый потребностью на половую любовь»⁴²¹. Естественное государство, основанное на силах, а не на законах, рано или поздно любой народ захочет заменить нравственным. Но сам он может и не соответствовать такому нравственному государству, будучи ещё достаточно аморальным, а свергая естественное государство – рискует с водой выплеснуть и ребёнка, уничтожить устои общества как такового. Необходимо приблизить человека как инстинктивное существо к закону, чтобы отдалить от произвола, а как моральное существо – приблизить к реальному миру, чтобы отдалить от эмпиреев нравственности (в противном случае, он не будет эстетическим человеком). Таким образом появится характер третьего рода, который и будет подогнан под нравственное государство. В письме четвертом Шиллер говорит, что только этим путём можно добиться долгосрочности морального государства, пришедшего на смену естественному. Само по себе государство – это идеальный тип человека, и есть два пути, как он может распространиться на всё общество: либо государство подавит естественного человека, либо естественный человек станет идеальным, то есть станет государством. Первый вариант очевидно близок Гегелю и Кожеву, Шиллер же предлагает взгляд *Господина*: не государство устанавливает примат на единичным, становясь гомогенным, создавая тем самым тепличные условия для прихода “последних людей”, а каждый человек сам возвышается до

⁴²¹ Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 255.

идеального типа, до государства, и в таком государстве, состоящих из свободных людей-государств, наблюдается конец истории, при котором невозможна борьба за признание, так как все являются *Сверх-Гражданами* – Эстетамы (снобами?). При этом сомнительна возможность одновременного осуществления обоих сценариев, поскольку эстетика в государстве “последних людей” будет скорее связана с приятным, чем с прекрасным или возвышенным. Понятие *приятного* Шиллер даёт в «Разрозненных размышлениях о различных эстетических предметах», определяя его как то, что удовлетворяет исключительно чувственность, отличаясь таким образом от добра. Приятное воздействует на человека через материю и нравится только в силу своей *материальности*. То есть, это телесное, непосредственное, чувственно осязаемое удовольствие, которое не требует участия разума. «Правда, прекрасное, — дополняет Шиллер, — доставляет удовольствие лишь при посредстве чувств, чем и отличается от добра, но разуму оно нравится своей *формой*, чем отличается от приятного»⁴²². Идеал не должен быть достигнут ценой отказа от разнообразия. Ремесленник или художник прибегают к насилию над материалом, так как важен только результат, но политик или педагог должны быть гораздо более аккуратны со своим материалом, так как свобода воли у людей требует особого, щепетильного отношения. Тем не менее, сам Шиллер утверждает о возможности одновременного осуществления обоих сценариев: «Если же, напротив, в характере известного народа субъективный человек еще настолько противоречит объективному, что только подавлением первого можно доставить второму победу, то и государство выкажет по отношению к гражданам суровую строгость закона и, чтобы не стать жертвой их, должно будет без уважения раздавить враждебную индивидуальность»⁴²³. Варвар – это тот, кто отрицает природу ради правил, а дикарь, наоборот – правила во имя природы. Варвара Шиллер ставит ниже,

⁴²² Шиллер Ф. Разрозненные размышления о различных эстетических предметах // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 223.

⁴²³ Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 260.

чем дикаря. Но есть и третья фигура – свободный человек, ограничивающий произвол природы, но уважающий её, и именно он является целью, к которой следует стремиться.

Шиллер признаёт, что человек пробудился ото сна и отказался от самообмана, начав требовать своих политических прав. Но хотя основы естественной государственности и пошатнулись, для перехода к государству нравственному не хватает моральной развитости населения – массы стремятся к мгновенному удовлетворению инстинктов. И хотя человек идеальный имел права требовать от государства такой же идеальности, его естественная природа должна была иметь уважение к его учреждениям. В итоге общество не устремилось вверх, а покатило вниз по наклонной. В высших же классах общества торжествуют ещё более дегенеративные и отвратительные тенденции. Их характер испортился из-за самой культуры. Чем более благороден человек, тем отвратительнее он становится при моральном падении. Шиллер сравнивает, как и Шатобриан, современность с Древней Грецией и приходит, как и он, к неутешительному выводу: мы не в состоянии достичь той благородной простоты и моральной чистоты, что была нормой для эллинов. В каждом греческом боге присутствовало всё человечество, но у каждого из них был свой характер, демонстрирующий одну из сторон человеческой природы. «Почему каждый отдельный грек мог служить представителем своего времени, а отдельный современный человек не отважится на это? Потому что тем придавала формы всеобъединяющая природа, а этим – всеразъединяющий рассудок»⁴²⁴. И причиной этой деградации была сама культура, в которой интуиция разорвала все связи с умозрением. Естественность древнегреческих полисов, в которых «каждый индивид наслаждался независимой жизнью, а когда наступала необходимость, мог сливаться с целым»⁴²⁵ Шиллер сравнивает с природой колоний коралловых

⁴²⁴ Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 264-265.

⁴²⁵ Там же. С. 265.

полипов, а неестественность современных государств – с механистичностью часов. Красоту синтеза индивидов и институтов в древней Греции заменило безжизненное сочетание не-синтезируемых, разъединённых – церкви, государства, людей и т. д. Человек становится лишь придатком к деятельности, которую он выполняет. И это одобряется государством, которому весьма удобно иметь дело с классифицированными людьми, выступающими лишь в качестве винтиков в системе. В итоге и население не радо подобному государству. Проблема заключается в переизбытке анализа и недостатке синтеза при осмыслении людьми того, что происходит в обществе. В древней Греции знание было ясным и синтетическим, но эта эпоха неизбежно должна была закончиться – с увеличением знания, которое заставило индивидов специализироваться. «Не было другого средства к развитию разнообразных способностей человека, кроме их противопоставления. Этот антагонизм сил представляет собой великое орудие культуры, но только лишь орудие, ибо пока антагонизм существует, человек находится лишь на пути к культуре»⁴²⁶. Это ещё один диалектический момент в философии Шиллера: культура возможна только тогда, когда преодолён антагонизм человеческих деятельностей, но сам этот антагонизм работает в её пользу, ради того, чтобы возможное стало актуальным. История превращает мышление каждого человека в туннельное и аналитическое, чтобы в финале человечество пришло к полной истине, и это, стоит подметить, весьма соответствует логике становления Мудреца в философии Кожева. Однако Шиллер убеждён, нельзя допустить того, чтобы ценой рабства тысяч и тысяч человечество достигло идеала, но следует *искусством* облагородить людей до этого состояния – это более высокая планка, которую может позволить себе человечество. Целостность человеческой природы должна быть восстановлена именно этим методом, а не через пожертвование отдельными частями этой свершающейся целостности. Шиллер задаётся вопросом, не от государства ли ждать выполнения данной

⁴²⁶ Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 268.

задачи, и отвечает: нет, ибо оно само и вызвало это противоречие. Он соглашается, что отдельные эксперименты могут дать положительный результат в частных случаях, однако, по его мнению, это не приведёт к улучшению положения в целом: «В других странах света начнут чтить человека в негре, а в Европе станут позорить его в мыслителе. Старые принципы останутся, они лишь будут носить покров времени, и философия одолжит своё имя порабощению, которое прежде прикрывалось авторитетом церкви <...> Узурпация сошлётся на слабость человеческой природы, мятеж – на достоинство её, пока не вмешается великая властительница всех людских дел, слепая сила, и не разрешит кажущегося спора принципов грубым кулачным боем»⁴²⁷. Современное состояние людей не позволяет реализовать оптимистический сценарий развития: в человеке есть нечто, что противится власти разума. Причину этого Шиллер усматривает в том, что люди физически и нравственно истощены бесконечной борьбой за кусок хлеба. Также он отмечает, что, избегая мышления, человек охотно передаёт ответственность за формирование собственных представлений внешним авторитетам. В случае пробуждения в нём высших потребностей, он склонен с готовностью и даже жадной верой принимать заранее подготовленные формулы, предложенные государством или церковью.⁴²⁸ Те, кто свободен от необходимости постоянного труда, склонны избирать идеи, созвучные их пассивному существованию. Шиллер приходит к выводу, что путь к подлинному просвещению идёт через сердце, через нашу способность чувствовать, которая определяет характер.

Задаваясь вопросом, не ведёт ли такая постановка вопроса к дурной бесконечности, поскольку в политике теория определяется практикой, а практика теорией, Шиллер видит выход из этого заколдованного круга в источнике облагораживания человека, находящемся за пределами государственной сферы влияния. И этот источник, по его мнению – *искусство*.

⁴²⁷ Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 272.

⁴²⁸ Там же. С. 274.

Властью ни над наукой, ни над искусством политик не обладает. В эпохи безволия науки и искусства подстраиваются под общества, но в *героическое время* они гордо и независимо провозглашают истину и красоту. Художнику следует взрасти на древних классических образцах искусства древней Эллады и беспощадно бичевать своё время, заимствовав содержание у настоящего, а форму из прошлого или – из вневременной мощи своей личности. Здесь бросается в глаза шиллеровский интенсивный негативизм, исходящий из темпорального Настоящего, направленный против данности. Художник должен презирать своё время, чтобы защититься от его ущербности: «Чистое нравственное стремление направлено на безусловное, для него нет времени, и будущее для него становится настоящим, если оно по необходимости должно развиваться из настоящего»⁴²⁹. Обращаясь к человеку искусства или науки, Шиллер призывает его провозглашать в своём творчестве истинные ценности, которые должны содержаться в *красоте* самой по себе, а не в политической дидактике: «Живи со своим веком, но не будь его творением <...> Ты напрасно будешь нападать на их правила, напрасно осуждать их действия, но на их праздности ты можешь еще испытать свою творческую руку»⁴³⁰.

В одиннадцатом письме мы обнаруживаем шиллеровское понимание Я. Человеческая личность, по Шиллеру, может быть абстрагирована в наибольшей степени до двух понятий: личности (стабильного ядра человечности в человеке) и состояния (того, что изменяется). И истинным человеческим Я является это стабильное ядро, остающееся неизменным при всех (периферийных) изменениях, которые происходят с человеком. Шиллер вслед за Кантом утверждает зарождение темпорального процесса в личности, а не наоборот.⁴³¹ Божество бесконечно, говорит Шиллер, и потому не может изменяться, однако оно вечно даёт импульс к изменениям, и человек, который содержит в себе потенциал божественности, будет вечно стремиться к богу.

⁴²⁹ Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 277.

⁴³⁰ Там же. С. 278.

⁴³¹ Там же. С. 284-285.

Это стремление выражается в нацеленности придать материи форму – если он этого не делает, он является лишь частью мира, а не человеком. Негативная антропология во всей красе. Человеку надлежит следовать двум противоположным принципам. Во-первых, он должен уничтожить в себе всё, что является миром, и урегулировать все собственные изменения. Во-вторых, он должен придать форму всему, что находится снаружи. «Обе задачи, представленные в полнейшем их осуществлении, ведут обратно к понятию божества»⁴³². Шиллер постулирует Действие, говоря, что человек должен направлять его на внешний мир в сторону экстенсивности и изменений, тогда как по отношению к самому себе – стремиться к самостоятельности и внутренней интенсивности. Иными словами, чувственное восприятие должно быть открытым миру и пассивным по своей природе, тогда как разум – сохранять внутреннее единство и устойчивость. Но человек может неправильно применять этот закон и интенсивность потратить на свою пассивность (осуществлять непозволительную интервенцию разума в дела чувственности, например, применять телеологические суждения к природе там, где они не соответствуют действительности), а экстенсивность – на свою активность, что не ведёт в сторону полноты бытия: «В первом случае он никогда не станет самим собою, во-втором – он никогда не станет ничем иным»⁴³³, при единовременном нарушении двух векторов он не станет никем. Первому случаю также можно отнести проявления, которые Шиллер называет разнузданностью со стороны разума, которую находит у ложного идеалиста – фантаста: «Фантазирование – это распутство не природы, а свободы, то есть происходит это фантазирование от той основы, которая сама по себе заслуживает уважения и способна к бесконечному совершенствованию; и именно поэтому фантазерство ведёт к бесконечному падению в бездну и может закончиться лишь полной гибелью»⁴³⁴. Корректное сочетание двух аспектов

⁴³² Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 287.

⁴³³ Там же. С. 292-293.

⁴³⁴ Шиллер Ф. О наивной и сентиментальной поэзии // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 477.

ведёт к финальному синтезу тождества и изменений. «Таким образом побуждение к игре, в котором соединены оба побуждения, будет понуждать дух одновременно и физически и морально; оно, следовательно, даст человеку свободу как в физическом, так и в моральном отношении, ибо уничтожает всякую случайность и всякую зависимость»⁴³⁵. Шиллер именует предмет чувственного побуждения – жизнью, морального – образом, а сочетания их обоих, т. е. побуждения к игре – *красотой*. Он критикует Бёрка за то, что тот приравнивает красоту к жизни, а Менгса – за приравнивание её к образу. Для Шиллера красота есть именно сочетание образа и жизни. Как отмечает В.Ф. Асмус, именно от шиллеровского понятия *образа* как *видимости* «ведут прямые нити к диалектической эстетике Гегеля, к диалектическим элементам эстетики некоторых немецких романтиков, к философии искусства Шеллинга»⁴³⁶. Человек человечен только тогда, когда он играет, и именно это, по его мнению, являлось нормой для древних греков, хотя для современного научного образа мысли это и может показаться странным ходом. Но греки совершили перенос этого состояния беззаботной игры с самих себя на своих богов, а современные люди должны перенести его с богов на людей. Истинная свобода, как утверждает Шиллер, заключается в красоте, которая находится на пересечении чувственности и разума, а вовсе не в торжестве разума (нравственности). Кёрнер критиковал Шиллера за такой взгляд, полагая, что нельзя выводить красоту из нравственности в принципе, но нужно и ту, и другую выводить из более высокого начала – на что Шиллер отвечает, что оно им уже найдено: это “*бытие в виде чистой формы*”. Он максимально разводит мораль и красоту: между ними, по его мнению, нет практически ничего общего. Применение морали к природному явлению вовсе является отрицанием красоты, так как оно являлось бы гетерономией. Моральная же красота заключается в том, что на добрый поступок человек идёт без раздумий,

⁴³⁵ Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 297.

⁴³⁶ Асмус В.Ф. Немецкая эстетика XVIII века. М.: Искусство, 1963. С. 280.

спонтанно и легко: «Свободное действие есть прекрасное действие лишь в том случае, когда автономия души совпадает с автономией в явлении»⁴³⁷. Что касается эталона в искусстве, Шиллер приводит следующий пример: «Прекрасное лицо Юноны Лувовизи не представляет нам ни прелести, ни достоинства; нет ни того, ни другого, потому что оба соединены в одно. Женщина-бог требует нашего поклонения, а божественная женщина воспламеняет нашу любовь, и в то время как мы совершенно покорены небесной миловидностью, нас отпугивает небесная самоудовлетворенность. Весь облик покоится и живёт сам в себе, как будто пребывая вне пространства, не отдаваясь и не сопротивляясь, без силы, способной бороться с силою, без пробела, в который могло бы вторгнуться временное <...> Таким образом создаётся то чудесное волнение, для которого рассудок не может подыскать понятия, а язык названия»⁴³⁸. При этом красота, как полагает Шиллер, является колебанием между реальностью и формой, а не их равновесием, поэтому последнее является идеалом, которого никогда не удастся достигнуть. Так или иначе, в действительности всегда равновесие будет нарушаться в пользу формы или в пользу реальности. Таким образом, существуют смягчающая и энергичная красота: в первой есть перевес в сторону реальности, а во второй – в сторону формы. Если смягчающая не может избавить человека от определенного излишнего расслабления, то энергичная – от излишней черствости. То есть и красота в действительности является двоякой, и каждый из таких видов красоты служит определённым целям: смягчающая расслабляет, когда человек находится под гнетом формы, а энергичная – даёт ему необходимый стержень, когда он излишне расслаблен. Человек под воздействием идеально-прекрасного сам становится идеальным, убеждён Шиллер. «В истинно прекрасном произведении искусства всё должно зависеть от формы, и ничто – от содержания, ибо только форма действует на всего

⁴³⁷ Шиллер Ф. Каллий, или О красоте // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 87.

⁴³⁸ Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 303.

человека в целом, содержание же – лишь на отдельные силы»⁴³⁹. Причём искусство не должно быть ни страстным, ни моральным, потому что таким образом оно отвлекает человека и создаёт перевес в пользу либо чувственности, либо разума. С одного ракурса человек является в эстетическом состоянии нулём, но с другого – именно благодаря этой пустоте внутри себя человек и может пользоваться правильно как своими мыслями, так и своими ощущениями, не подчиняясь ни тому, ни другому. Гораздо проще от эстетического состояния перейти к логическому или моральному, чем от физического – к эстетическому. Но первостепенной задачей является именно приведение человека к эстетическому состоянию. Только от него человек может в полной мере и перейти к тому, чтобы быть полноценно мыслящим, и полноценно чувствующим. Касаемо важности формы Шиллер также приводит пример с войной в последнем письме: «Если троянское войско бросается на поле брани с пронзительным криком, подобно стае журавлей, то греческое приближается к нему тихо и благородной поступью. В первом случае мы видим задор слепых сил, во втором – победу формы и простое величие закона»⁴⁴⁰.

Благородная душа, по Шиллеру, и сама находится в эстетическом состоянии, и всех вокруг хочет сделать поистине свободными. И он так подытоживает своё двадцать третье письмо: благородной души «можно достигнуть путем эстетической культуры, которая подчиняет законам красоты то, в чём человеческий произвол не связан ни законами природы, ни законами разума, и которая обнаруживает внутреннюю жизнь уже в форме, даваемой ею жизнью внешней»⁴⁴¹. Также не менее показательной в плане властвующей установки нам показалась шиллеровская схема трёх ступеней развития человека – от подчинения природе к эстетическому освобождению от её всеобъемлющего воздействия, и уже от эстетического – к нравственному, в

⁴³⁹ Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 325.

⁴⁴⁰ Там же. С. 354.

⁴⁴¹ Там же. С. 332.

которой человек овладевает природой. И каждая из этих ступеней должна быть пройдена. «Что представляет собою человек, прежде чем красота вызовет в нём свободное наслаждение и спокойная форма умиротворит дикарскую жизнь? Он вечно однообразен в своих целях, постоянно изменчив в своих суждениях, себялюбив, не будучи самим собою, необуздан, не будучи свободным, раб, не подчинённый определённому распорядку».⁴⁴² Изображая такого дикаря, Шиллер говорит о том, что он показывает то, что в полной мере не раскрывается. Почему нельзя стать полноценно разумным, не будучи перед этим эстетическим существом? Дело в том, что после первого пробуждения разума он ставится на службу грубой чувственности. Именно в этом Шиллер видит исток всех эвдемонистических философских систем. Чувственность постоянно загрязняет действия, совершенные якобы от лица разума, и это пагубное влияние очень трудно устранить. Индивид, подчиняющий разум чувственности, является лишь разумным животным, а не пользующийся разумом вовсе – неразумным, но он не должен быть ни первым, ни последним, он должен быть *человеком*. По этой причине Шиллер критиковал Руссо за защищаемую им примитивную архаичность и страстную чувствительность, ввиду которой Руссо, «лишь бы поскорее избавиться от раздора в человечестве, предпочитает его возвратить к лишённому мысли состоянию первобытного равенства, <...> его страстная чувствительность виной тому, что он готов умалить цель и принизить идеал, лишь бы поскорее, лишь бы вернее их достичь»⁴⁴³. Таким образом, Шиллер оказывается на стороне истории и диалектики.

Приводимое в шиллеровской дидактике освобождение предстаёт в бескомпромиссной уверенности знания того, что есть добро, при этом сама последовательность образов, применяемая Шиллером, скорее больше похожа на движение к пику наслаждения или разрядке. Индивид всё ещё является

⁴⁴² Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 332.

⁴⁴³ Шиллер Ф. О наивной и сентиментальной поэзии // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 424.

частью мира, пока он подчинён чувственности, и только с приходом разума, отделяющего личность индивида от мира и от аффектов, человек очеловечивается: «Необходимость природы, нераздельно господствовавшая над человеком в состоянии простого ощущения, в рефлексии отпускает его, в чувствах наступает тотчас примирение, и само вечно изменчивое время прекращает свой бег, разбросанные лучи сознания соединяются воедино, и облик бесконечного, форма, отражается на преходящем фоне»⁴⁴⁴. Шиллер отмечает, что в древних эпических текстах о приходе разума говорится как о революции, и победа мысли над временем сравнивается с торжеством Зевса над Сатурном. Но скачок к разуму не через *красоту* непоследователен, и поэтому всегда будет происходить откат к чувственности, пока не состоится эстетическое воспитание человека. Именно в эстетическом открывается путь к сверхчувственному – свободе. При этом Шиллер отмечает, само по себе эстетическое состояние не возникает из свободы, и по этой причине нельзя утверждать, что оно возникает из нравственности. Также оно вряд ли возникнет как в условиях, когда человек лишён всего, так и в изобилии всевозможных благ. «Каким же явлением обнаруживается в дикаре вступление его в царство человечности? Как бы далеко ни шли мы вглубь веков, оно одно и то же у всех племён, вышедших из рабства животного состояния: наслаждение видимостью, склонность к наслаждениям и играм»⁴⁴⁵. Что определённости разумом, что определенности чувственностью требуют одного и того же – полной действительности, и лишь эстетическая определимость *желает* видимости, и в этом её радикальное отличие – в стремлении к игре: «Реальность вещей – это их дело; видимость вещей – это дело человека, и дух, наслаждающийся видимостью, радуется уже не тому, что он воспринимает, а тому, что он производит»⁴⁴⁶. Когда разум начинает наслаждаться видимостью, которую ему дает уже не только зрение, но и рассудок, возникает эстетическое

⁴⁴⁴ Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 339.

⁴⁴⁵ Там же. С. 343.

⁴⁴⁶ Там же. С. 344.

состояние: «Живая женская красота нравится нам, конечно, столько же, и даже немного более, чем нарисованная, но поскольку первая нравится нам более, чем последняя, постольку она нравится не только как самостоятельная видимость и не только чистому эстетическому чувству; последнему и живое должно нравиться лишь как явление и действительное только как идея»⁴⁴⁷.

Эстетическая культура не станет всеобщей, по Шиллеру, пока люди выдают видимость за реальное, но как только она утвердится – подобные подмены исчезнут. Поэтому не стоит бороться за истину против эстетической видимости. Когда человек начинает украшать себя, даже в ущерб материальному положению, он переходит от дикости к эстетизму. Сначала он стремится к изобилию предметов, улучшающих его материальное благосостояние, но потом он начинает добиваться и получения тех вещей, которые удовлетворяют его эстетическую потребность. И он сам не замечает, как последние не только радуют его сердце, но и облагораживают его. Здесь Шиллеру можно противопоставить идею о том, как вещи, особенно в контексте коллекционирования, структурируют человеческую фантазию, потребности и поведение. Вещи, ставшие предметом коллекции, становятся равными в системе обладания. Бодрийяр усматривает в этом страсть к абстракции.⁴⁴⁸ Стремление к завершённости требует формирования серии, которая в идеале предполагает её завершённый набор – одной вещи оказывается недостаточно. Это сопровождается амбивалентным переживанием, порождающим и удовлетворённость, и разочарованность. Бодрийяр интерпретирует феномен коллекционирования как попытку подмены времени. Но современный человек больше не воспринимает вещи как носителей бессмертия или как средства обретения жизни после смерти, отныне он «постоянно и циклически-контролируемо переживает процесс своего существования, а тем самым символически преодолевает это реальное

⁴⁴⁷ Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 347.

⁴⁴⁸ Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. С. Н. Зенкина. М.: «Рудомино», 2001. С. 97.

существование, неподвластное ему в своей необратимой событийности»⁴⁴⁹. Шиллеровский оптимизм сомнителен в этой плоскости: коллекционер стремится к завершённости через собирание вещей, однако это стремление почти всегда сопровождается чувством одиночества и отсутствием связи с другими.

В завершающем письме Шиллера содержится абзац, который мы не можем не привести – он посвящён *любви*, где также отчетливо проглядывается мотив борьбы за *признание*, приведённый в нашем обосновании подхода к данной Личности: «Представителей разного пола теперь сковывает более прекрасная необходимость, и участие сердца оберегает союз, который был заключён изменчивым и причудливым вожделением <...> Желание расширяется и развивается в любовь, так же как человечность растворяется в своем объекте, и человек пренебрегает значительной выгодой ради того, чтобы одержать более благородную победу над волею. Потребность нравиться подвергает нежному суду вкуса и сильного. Он может силой взять наслаждение, но любовь должна быть подарком. Этой высшей награды он может достичь лишь формою, не материей <...> Он должен предоставить действовать свободе, так как он желает нравиться свободе. Подобно тому как красота разрешает спор различных натур в его простейшем и чистейшем образце, в вечной противоположности полов, так точно она разрешает его – или по крайней мере стремится к его разрешению – и в запутанности общества как целого и по образцу свободного союза, заключенного между силою мужчины и нежностью женщины, старается примирить в нравственном мире мягкость с горячностью. Теперь слабость становится священной, а необузданная сила бесславною; несправедливость природы исправляется великодушием рыцарских нравов. Кого не может испугать никакая мощь, того обезоруживает милый румянец стыдливости, и слезы подавляют месть, которая не удовлетворилась бы кровью. Даже ненависть прислушивается к

⁴⁴⁹ Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. С. Н. Зенкина. М.: «Рудомино», 2001. С. 109.

нежному голосу чести, меч победителя щадит обезоруженного врага, и гостеприимный очаг дымится для чужестранца на страшном берегу, где прежде его встречало только убийство»⁴⁵⁰.

Шиллер мечтает не о динамическом государстве, в котором сила противостоит силе и тем самым ограничивает её, создавая лишь возможность для существования общества. Он не желает этического государства, где сила сталкивается с законом, а индивидуальная воля подчиняется воле большинства; Он грезит об эстетическом государстве, в котором свобода соотносится со свободой, где всё подчинено игре, и человек предстаёт перед другим человеком как прекрасная форма. Именно в этом третьем, эстетическом государстве воля целого исполняется через волю отдельного индивида. Подавление чувственности разумом Шиллеру напоминает монархию, подчинение чувствам – охлократию, однако следует отыскать то, что ведёт человека именно к красоте: «Как свобода находится посередине между давлением закона и анархией, так и здесь мы встретим красоту между достоинством, как выражением господства духа, и похотью – господством инстинкта»⁴⁵¹. Таким образом, именно в третьем отношении Шиллер находит то, что искал. Только *красота* делает человека полноценным, а потому именно к такому государственному устройству следует стремиться. Лишь в нём наслаждение становится по-настоящему всеобщим: тогда как чувственное и духовное обращены к частному, красотой наслаждаются все и каждый. «Сила должна позволить грациям связать себя, и упрямый лев должен покориться узде амура»⁴⁵². Правда следует подчеркнуть, что в тексте «О грации и достоинстве» Шиллер утверждает, что грация более свойственна женскому полу (в том числе благодаря более нежному телосложению и большей её

⁴⁵⁰ Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 354-355.

⁴⁵¹ Шиллер Ф. О грации и достоинстве // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 144.

⁴⁵² Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 357.

чувствительности), тогда как красота встречается *чаще у мужского*.⁴⁵³

Неслучайной была его критика в сторону Канта, чьи радикальные формулировки морали были преобразованы самим Шиллером в «инструмент исторического конструирования»⁴⁵⁴. Причина критика состояла в кантовском радикальном разделении легального и морального, добродетели по склонности и по долгу, которую, по словам В.Ф. Асмуса, Шиллер отбросил, отказавшись «от того, чтобы ущерб, приносимый каждой отдельной личности развитием культуры, оправдывать ссылками на выигрыш, который, несмотря на этот ущерб, получает общество в целом»⁴⁵⁵. Кантовский моральный закон был выражен с «жесткостью, отпугивающей всех граций»⁴⁵⁶, как считал Шиллер, и обрѣк человека лишь на «более почётную форму рабства»⁴⁵⁷, так как здесь очевидно насилие над чувственной стороной человеческой природы. Мышление кантовского морализирующего идеализма, ориентированное быть всеобщим с позиции Разума, не способно привести человека к подлинной свободе, игнорируя фазу эстетического преображения, и потому только предписывает закон, требующий сопротивления своим патологическим стремлениям, и вызывающий, как сам признаёт Кант, чувство, «которое позволительно назвать страданием»⁴⁵⁸. В этой связи Лакан усматривает некоторое согласие Канта с де Садом, интерпретируя страдание в качестве инструмента, используемого «чтобы вплотную приблизиться к *das Ding*, чтобы открыть все клапаны желания»⁴⁵⁹. Как саркастично замечает ранний Ланд: «Если разум столь надёжен, легитимен и сверхчувственно гарантирован, к чему столько пушек?»⁴⁶⁰. К тому — ответил бы Шиллер — что «разум никогда

⁴⁵³ Шиллер Ф. О грации и достоинстве // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 150.

⁴⁵⁴ Бенъямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе / Под. ред. Ю.А. Здороваго — М.: Медиум, 1996. С. 119.

⁴⁵⁵ Асмус В.Ф. Немецкая эстетика XVIII века. М.: Искусство, 1963. С. 269-270.

⁴⁵⁶ Шиллер Ф. О грации и достоинстве // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 146.

⁴⁵⁷ Там же. С. 147.

⁴⁵⁸ Лакан Ж. Этика психоанализа (Семинары: Книга VII (1959-60)). Пер. с фр./ Перевод А. Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2006. С. 107.

⁴⁵⁹ Там же.

⁴⁶⁰ Ланд Н. Кант, капитал и запрет на инцест: полемическое введение в строение философии и модерности // Ланд Н. Сочинения. Т. 1. Дух и зубы / Н. Ланд; пер. с англ. Д. Хамис и др. 2020. С. 84.

не получает больше, чем требует, и редко получает даже столько»⁴⁶¹. В тексте «О патетическом» Шиллер указывает: стремление к совпадению для разума – требование, стремление к совпадению для чувственности – желание.⁴⁶² Для желания как эстетической интенции характерна свободная игра воображения, и для неё невыносимо диктаторство морали.⁴⁶³ Хотя моральное/эстетическое, необходимое/случайное у Шиллера могут накладываться друг на друга в одном поступке, например в самопожертвовании Леонида при Фермопилах. Эстетически может радовать что-то, что выглядит как моральный поступок, не являясь таковым – например, когда человек силой своей воли преодолевает инстинкт самосохранения, но не из нравственных побуждений, а как в тщеславном спектакле самосожжения Перегрин Протея. «При моральной оценке самосохранение предстаёт перед нами как долг»⁴⁶⁴, признаёт Шиллер, однако случай с Леонидом — это доблестное деяние, в котором разум видит исполненную нравственную обусловленность, а фантазия – свободно-волевой акт, вызывающий восхищение. Искусство, в отличие от разума, пусть и не в силах давать человеку советы или идти с ним в бой, однако оно «может воспитать в нём героя, призвать его к подвигам и вооружить мощью для всего, чем надлежит ему быть»⁴⁶⁵. И возвышенные *действия*, и возвышенное помышления основываются не на фундаменте разума, а на эстетической фантазии. Собственно, почему злодеи в искусстве могут нравиться нам – их сила воли воспринимается столь же привлекательно, как и у героев. Более того, волевые злодеи зачастую вызывают большую симпатию, чем безвольные герои. Свобода отвечает интересам нашей фантазии. Собственно, по этой причине эстетическое суждение передаёт истину гораздо глубже, чем принято считать: «Пороки, свидетельствующие о силе воли, явно обнаруживают

⁴⁶¹ Шиллер Ф. О патетическом // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 216.

⁴⁶² «При эстетической оценке предмета он сопоставляется с потребностью воображения, которое не может требовать, но лишь желать, чтобы случайное совпадало с его интересами». Там же. С. 215.

⁴⁶³ Это позволяет назвать Ницше шиллерианцем, ведь у последнего моральный долг так же отягощает человека, а эстетическая фантазия желает воли ради воли, выражая себя как самодостаточную творческую силу – волю к власти.

⁴⁶⁴ Шиллер Ф. О патетическом // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 216.

⁴⁶⁵ Там же. С. 222.

больше задатков подлинной нравственной свободы, чем добродетели, заимствующие опору у склонности».⁴⁶⁶ Стоит закоренелому злодею единожды победить себя и направить всю прежнюю целеустремлённость и силу воли не на зло, как его нравственное преображение производит поистине сильнейшее впечатление. Таким образом Шиллер выстраивает иерархию: воля к добру, воля ко злу, инстинкт к добру, инстинкт ко злу. Из этого следует, что в сфере практического разума воля стоит выше инстинкта, а в теоретической – добро превосходит зло. Однако в «Разрозненных размышлениях о различных эстетических предметах» мы обнаруживаем некоторую близость отдельных шиллеровских моментов с де Садом: «Свойственное всем людям тяготение к страстному, сила сочувствия, которая в природе влечет нас к созерцанию страдания, страха и ужаса, а в искусстве заставляет восхищаться изображением великих несчастий, – свидетельствует о наличии еще четвёртого источника наслаждения, помимо приятного, красоты и добра»⁴⁶⁷. Речь идёт о *возвышенном*. Само по себе эстетическое созерцание страдания другого ради «возвышения собственной души» отчасти перекликается с жестокими играми садовых персонажей, ведомых будуарным принципом использования другого в качестве средства достижения собственного наслаждения, не считаясь ни с его волей, ни с его достоинством. «Либо этот предмет предстаёт пред нашей способностью созерцания и одновременно ускользает от неё, возбуждая жажду познания без надежды на удовлетворение, — пишет Шиллер, — либо этот предмет как бы враждебно угрожает самому нашему существованию, призывая к борьбе, исход которой нас тревожит»⁴⁶⁸. В первом случае мы наблюдаем нехватку, второй уже резонирует с нашим концептуальным представлением о тревожащихся субъектах в борьбе за женское признание. Если говорить через шиллеровский дискурс, то побеждающий Господин это тот, кто сохранил ясность разума, находясь в

⁴⁶⁶ Шиллер Ф. О патетическом // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 221.

⁴⁶⁷ Шиллер Ф. Разрозненные размышления о различных эстетических предметах // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 229.

⁴⁶⁸ Там же.

состоянии практически-возвышенного⁴⁶⁹, в то время как Раб охвачен страхом, уподобившись мучимому животному. В «О патетическом» Шиллер говорит: «При всяком пафосе чувства должны быть привлечены страданием, дух же – свободой»⁴⁷⁰. По его мнению, есть две возможных реакции человека, сохраняющего моральную безопасность, на страдание: возвышенное самообладания и возвышенное действия. Первое есть «всякий независимый от судьбы характер»⁴⁷¹, первое статично, а второе – динамично, и поэтому его можно лишь представить. Возвышенные действия проявляется в том, что человек не поддаётся страданию, но само страдание длится из-за его моральной мощи, и такое возможно по двум причинам – или потому что человек сам предпочитает страдание, из морального долга либо ещё по какой-либо причине, или когда человек добровольно принимает страдание как искупление за нарушение морального долга. Личность, длящая свое страдание по первой причине – морально-значительна, по второй – предстаёт как эстетический объект. В целом, как можно убедиться, шиллеровская эстетика обращена именно на красоту свободы, а не на нравственность моральное и эстетическое влияние каждого явления разграничиваются. Тем не менее, меньше от этого он кантианцем не стал. Освоив основные положения кантовской эстетики, Шиллер пошёл далее «в направлении, отдалявшем его от идей Канта и сближавшем его с Гёте»⁴⁷². По признанию В.Ф. Асмуса, даже в период наибольшего влияния Канта, Шиллер сохранял самостоятельность

⁴⁶⁹ Именно когда человек и свою плоть считает частью внешнего мира, а его дух непоколебим – тогда возникает Возвышенное. В переживании практически-возвышенного человек может различить три составляющих (представлений): «1) объективной физической силы; 2) нашего субъективного физического бессилия 3) нашего субъективного морального превосходства». *Шиллер Ф. О возвышенном* // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 187. Созерцательно-возвышенным Шиллер называет объект, который предстаёт для субъекта способным вызвать страх, патетически-возвышенным – объект, который возбуждает страх из-за эмпатии. В созерцательно-возвышенном только одно из условий практически-возвышенного дано извне (явление природы как силы), а остальные два представления могут быть вызваны субъектом, а могут быть и не вызваны. Поэтому оно слабее, так как не у каждого человека достаточно мощи воображения, чтобы все три условия были выполнены, и оно вызывает меньшее наслаждение (но более чистое). Даже такие абстрактные понятия, как время, долг или необходимость могут быть возвышенными – при том, что воображение в соответствии с обстоятельствами дорисовывает остальные представления или условия практически-возвышенного.

⁴⁷⁰ *Шиллер Ф. О патетическом* // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 211.

⁴⁷¹ Там же. С. 212.

⁴⁷² *Асмус В.Ф. Немецкая эстетика XVIII века. М.: Искусство, 1963. С. 284.*

мышления и не выступал его эхом, а произвёл оригинальную и глубокую интерпретацию Канта, отражающую силу и самобытность своего собственного мышления.⁴⁷³

По мнению Карла Юнга, Шиллера следует отнести к интровертному типу личности. При этом Юнг приписывает ему заслугу перед психологией, утверждая, что в «Письмах об эстетическом воспитании человека» Шиллер сам освещает экстраверсию и интроверсию.⁴⁷⁴ Шиллер, по его мнению, выводит себя и свою интроверсию в описанном им идеалистическом типе, по этой причине и противоположный тип он описывает со своей точки зрения. Юнг пытается разобраться, к какому подтипу интроверта отнести Шиллера – чувствующий он или мыслящий. Как поэт он явно склонен к интуиции, но в своих философских произведениях выступает как мыслитель. Шиллер, как надеется показать Юнг, относится к мыслящему подтипу интроверта.⁴⁷⁵ Он хорошо чувствовал остроту данной проблемы – дифференциации людей на различные типы и подтипы: в такой ситуации человек не может быть универсальным, как в античности, и в этом Шиллер упрекает, прежде всего, современную культуру. Сам Юнг сомневается в том, что додифференцированное состояние превосходило современное, ибо данная универсальность могла быть достигнута, во-первых, благодаря рабству⁴⁷⁶, во-вторых, она относилась лишь к индивидуальной культуре человека. Но коллективная культура Нового времени далеко обогнала древних греков. Юнг полагает, что Шиллер прав в том, что индивидуальная культура у современных европейцев всё же заслуживает большего развития, и признает, что за 120 лет коллективная культура развилась ещё больше – в ущерб индивидуальной. Христианство добилось очень многого путём отказа от рабства, которое позволяло в античности развить индивидуальную культуру, и переносом его внутрь субъекта, из-за чего стала возрастать коллективная культура и

⁴⁷³ Асмус В.Ф. Немецкая эстетика XVIII века. М.: Искусство, 1963. С. 284.

⁴⁷⁴ Юнг К. Психологические типы / Пер. с нем. М.: Университетская книга; АСТ, 1998. С. 102.

⁴⁷⁵ Там же. С. 104.

⁴⁷⁶ Там же. С. 108.

деградировать индивидуальную. Если для де Местра христианство позволяет обходиться без рабовладения, потому что его поддерживает само божественное, то Юнг предполагает, что оно лишь растворило Раба в каждом, что и позволяет развивать коллективную культуру. Сам же Шиллер даже не замечает этого подвоха: «Как порабощение массы было открытой раной античного мира, так рабство неполноценных функций является неизлечимой кровавой раной в психическом современного человека».⁴⁷⁷ Тем не менее, Шиллер, как Господин, приближается к пониманию пагубности растворённого в дифференциации рабства, поскольку коллективная культура подавляет индивидуальную. Юнг подчёркивает, что Шиллер ошибается, когда не видит недостатков в индивидуальной (интровертной – ориентированной на субъект) культуре в противоположность коллективной, однако сам признаёт, что «интерес каждого отдельного человека ещё гораздо более поглощён коллективными занятиями, нежели во времена Шиллера»⁴⁷⁸. Так или иначе, подавление тенденций к развитию индивидуальности постоянным в психике быть не может и рано или поздно оно приведёт к их высвобождению. Дифференциация в социальном плане ведёт к диссоциации и в психическом плане, и культура развивает именно те зачатки в человеке, которые в нём являются наиболее яркими на фоне остальных и доступны для её влияния, совершенствуя их в дальнейшем. Но это не значит, что человек будет эффективен в соответствующем направлении применения его способностей, скорее это относится к его более устойчивой склонности к ней, которая позволяет ему существовать в обществе. Но в нём подавлены другие индивидуальные склонности, которые помогли бы ему развить себя в универсального человека. Поэтому, по мысли Юнга, «не подлежит никакому сомнению, что Шиллер глубоко ощущал этот конфликт в своей личной жизни и что это столкновение породило в нём жажду и тоску по единообразию и единству, которые могли бы спасти и освободить функции, подавленные и

⁴⁷⁷ Юнг К. Психологические типы / Пер. с нем. М.: Университетская книга; АСТ, 1998. С. 109.

⁴⁷⁸ Там же. С. 109-110.

томящиеся в рабском труде, и восстановить утраченную гармонию жизни»⁴⁷⁹. Решение, которое предлагает христианство, Шиллер игнорирует, сознательно или бессознательно – потому что догадывается, что именно в ней кроется причина психической диссоциации. Когда же подавленные функции высвобождаются, они неизбежно приводят к конфликту влечений: «Французская революция <...> кончилась хаосом, обогранным кровью <...> Богиня разума оказалась бессильной перед лицом разнузданного зверя»⁴⁸⁰. И в результате, убедившись в бессилии разума, Шиллер, по словам Юнга, утверждает необходимость того, *чтобы истина сама стала силой*.⁴⁸¹ Шиллеровскую идею воспитания человека эстетизмом Юнг, однако, полагает сомнительной. Проблема, по его мнению, кроется в том, что шиллеровский эстетизм лишён нравственно мотивирующего импульса, тяготея лишь к утончённому наслаждению и тем самым являясь в своей основе формой утончённого гедонизма.⁴⁸² Попытку Шиллера внести нравственный мотив в эстетизм он считает неубедительной, поскольку его эстетическая установка мешает осознать «к каким последствиям может привести признание другой стороны человеческой природы»⁴⁸³, от которой его эстетизм отклоняется.

Односторонним и прямолинейным образом магнетическое действие любви не влечёт к совершенству и не даёт постепенно овладеть идеей, но как чувство «захватывает всего человека – теоретического, познающего и морального, действующего»⁴⁸⁴. Как показывает история, подобная устремлённость в XX веке находит себя, как выразился бы Беньямин, в способе организации возникающих пролетаризированных масс, который, согласно его тезису, характерен именно для фашизма, поскольку последний *«последовательно приходит к эстетизации политической жизни»*⁴⁸⁵. И все

⁴⁷⁹ Юнг К. Психологические типы / Пер. с нем. М.: Университетская книга; АСТ, 1998. С. 112.

⁴⁸⁰ Там же. С. 114.

⁴⁸¹ Там же.

⁴⁸² Там же. С. 162.

⁴⁸³ Там же.

⁴⁸⁴ Асмус В.Ф. Немецкая эстетика XVIII века. М.: Искусство, 1963. С. 292.

⁴⁸⁵ Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе / Под. ред. Ю.А. Здороваго — М.: Медиум, 1996. С. 62.

попытки придать политике эстетическое измерение, по его утверждению, находят своё предельное выражение в войне. Именно война представляет собой единственный механизм, позволяющий мобилизовать в наивысшей интенсивности массовые движения, и направить их к единой цели.⁴⁸⁶ Юнг сравнивал “религию” Гитлера с проповедующим доблесть меча магометанством, и видел в этом проявление коллективной Тени немецкого народа, не интегрированной в сознание, что привело к массовой одержимости и дальнейшим печально известным последствиям.⁴⁸⁷ С оглядкой на Юнга мы полагаем, что подобные явления в истории могут быть обусловлены интроверсией того, кто определяет архитектуру политики. Сам Юнг эксплицировал природу массовых выбросов Тени на примере из индуистской мифологии: «Экстатическая восхищённость Вишну вызвала огромный потоп, который залил весь мир»⁴⁸⁸. Напомним, что политический строй Германии при нацистах, апеллировавших в своей политике к биологической расе господ, по Кожеву более всего соответствует типу *Власти Господина*.

Шиллер обосновывает необходимость подчинения государственной Власти Старого порядка, при возможной реакции на Неё, по следующим основаниям. Подобно тому, как Кожев признаёт, что политическая Власть в некоторых случаях всё-таки способна опираться на силу⁴⁸⁹, для Шиллера, если «государство основывает своё устройство не на законах, а лишь на силах, оно выступает в качестве “естественного» государства”»⁴⁹⁰, — и именно такое государство, несмотря на собственное признание необходимости его устранения, он тем не менее защищает, считая неприемлемым его разрушение по французскому образцу. Как подчёркивает В.Ф. Асмус, Шиллер, в отличие от Руссо, никогда не склонялся к демократическому восприятию масс, и

⁴⁸⁶ Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе / Под ред. Ю.А. Здравового — М.: Медиум, 1996. С. 63.

⁴⁸⁷ Юнг К. Единственное лечение Гитлера — послать его на Восток // Хвиля. URL: <https://hvylya.net/interview/history-interview/yung-edinstvennoe-lechenie-gitlera-poslat-ego-na-vostok.html> (дата обращения: 5 февраля 2025).

⁴⁸⁸ Юнг К.Г. Символы трансформации: [пер. англ.] / Карл Густав Юнг. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. С. 476.

⁴⁸⁹ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 96.

⁴⁹⁰ Асмус В.Ф. Немецкая эстетика XVIII века. М.: Искусство, 1963. С. 271.

революционное восстание он рассматривал как «угрозу физическому существованию человека, как анархическую деятельность “субъективного человечества, направленную против государства”»⁴⁹¹. По этой причине Шиллер безоговорочно признаёт за государством право применять силу против враждебной для неё личности вплоть до её физического уничтожения и требовать от неё «беспрекословного уважения к существующим формам государственности»⁴⁹².

На основании вышеизложенного мы утверждаем, что позиция Шиллера относительно Великой французской революции во многом согласуется с кожевским пониманием гегелевской теории Власти, соответствующей типу *Власти Господина*. Государственный строй при Людовике XVI имел естественное происхождение, а потому и все установившиеся к тому моменту формы властвования также были естественными. За Господином было закреплено более высокое человеческое достоинство — как того, кто уже некогда дошёл до конца в смертельной борьбе за признание, доказав своё абсолютное превосходство на Рабом, поставив нечто идеальное и духовное выше самой жизни, поэтому государственной Власти Старого порядка следовало повиноваться, а не идти ей наперекор.

⁴⁹¹ Асмус В.Ф. Немецкая эстетика XVIII века. М.: Искусство, 1963. С. 272.

⁴⁹² Там же.

2.3. Власть Вождя: Франсуа-Рене де Шатобриан

Франсуа-Рене де Шатобриан (1768-1848), происходивший из знатного, но обедневшего дворянского рода, встретил Великую французскую революцию с отвращением и скорбью, расценивая падение монархии и казнь Людовика XVI как крушение цивилизации. Спасаясь от преследований, он эмигрировал и провёл некоторое время за границей, в том числе в Северной Америке. Однако в «Замогильных записках» он напишет: «Никто не понял, что взятие Бастилии, это кровавое празднество, открывает новую эру, в которой целому народу суждено переменить нравы, идеи, политическую власть и даже человеческую природу. Животная ярость обращала всё в развалины, но под нею таился дух, закладывающий среди руин основание нового здания»⁴⁹³. После термидора он вернулся во Францию, где занял активную политическую и литературную позицию. Как отмечает австрийский философ и исследователь Герд-Кlaus Кальтенбруннер, современное значение термина *консерватизм* восходит именно к Шатобриану как одному из видных политиков эпохи Реставрации, публиковавшему в 1818–1819 годах журнал «*Le Conservateur*».⁴⁹⁴ Однако позиция этого журнала заключалась не в сохранении статуса-кво, а в приверженности здравому смыслу. Согласно Кальтенбруннеру, хотя Шатобриан и выступал против ультрамонтано-теократических идей де Местра и Бональда, он оставался сторонником традиционной монархии, одновременно поддерживая конституцию, гарантирующую гражданские свободы, что указывает на его стремление сочетать верность традиции с открытостью к обновлению.⁴⁹⁵

Не будем забегать вперёд относительно биографических моментов Шатобриана. Тем более в данной работе нас он интересует не только как личность, но и как мыслитель. События Великой французской революции

⁴⁹³ Шатобриан Ф.Р. де. Замогильные записки. / Пер. с фр. О.Э. Гринберг и В.А. Мильчиной. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. С. 70.

⁴⁹⁴ Kaltenbrunner G.K. Rekonstruktion des Konservatismus. Freiburg (im Breisgau): Rombach, 1972. S. 25.

⁴⁹⁵ Ibid. S. 26.

побудили его глубже задуматься о коренных причинах социальных потрясений и исторических переворотов и обратиться к исследованию этой проблемы, начиная с древнейших времён. Итогом этих размышлений стал труд «Опыт о революциях» 1797 года, один из предметов нашего рассмотрения в настоящем исследовании.

Во введении своего трактата Шатобриан задаётся рядом вопросов: в каком состоянии находились общества древности накануне революционных потрясений и возможно ли сопоставить какую-либо из них с тем, что произошло во Франции.⁴⁹⁶ Он говорит, что не причисляет себя к какой-либо политической партии, но считает необходимым создать труд, который мог бы стать спасательным кругом для каждого в условиях наступающих бурных и беспокойных времён.⁴⁹⁷ Шатобриан определяет революцию как радикальную смену модели правления народа, причём как монархической на республиканскую, так и наоборот.⁴⁹⁸ Смена династий и народные волнения не подпадают под эту дефиницию, поэтому многие революции он не рассматривает, так как они не имели ничего общего с Французской революцией ни по своим причинам, ни по последствиям.

В первой главе он отмечает, что исторический анализ мог бы прояснить суть предмета исследования, позволяя впредь уже в общих чертах понимать, с чем мы имеем дело. Он утверждает, что это – философская проблема, до сих пор не получившая должного изучения. «История народов – это лестница страданий, ступенями которой являются революции»⁴⁹⁹ – эту фразу Шатобриана можно интерпретировать в духе диалектики, только встаёт вопрос, вверх или вниз ведёт эта лестница?

Во второй главе Шатобриан вступает в полемику с Руссо и его концепцией общественного договора. Он полагает, что переход от

⁴⁹⁶ *Chateaubriand F.R. de. Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française.* Londres Inglaterra: Henry Colburn, 1814, p. 4.

⁴⁹⁷ Ibid. P. 6.

⁴⁹⁸ Ibid. P. 7.

⁴⁹⁹ Ibid. P. 9.

естественной свободы к гражданскому состоянию чрезмерно резок и требует промежуточной стадии. Кроме того, Шатобриан утверждает, что если подобный договор и существовал, то он должен быть древнее любых зафиксированных в истории политогенезов, поскольку исторических свидетельств его заключения не имеется. Отсюда следует дилемма: либо, как полагал Платон, лишь монархия, базирующаяся на фамилиалистских установках, является естественной формой правления, и общественный договор возник значительно позже; либо первые формы правления не справились с грузом ответственности, передав вопрос выбора политического устройства на усмотрение граждан. Однако в таком случае возникает вопрос – каким же образом, живя под Властью монархии, люди вообще пришли к представлению о свободе, отличной от естественного состояния? И если допустить, что вначале существовала некая республика, то каким образом, пережив века монархических тягот и бедствий, человечество смогло вспомнить о примордиальной республике?

Шатобриан обращает внимание на Грецию и на особый характер тех революций, в результате которых монархии неожиданно уступали место республикам. Так, из уважения к царственному статусу Кодра⁵⁰⁰ его потомки добровольно передали власть архонтам.⁵⁰¹ Шатобриан стремится понять, каким образом стало возможным такое преобразование. Одной из возможных причин он называет разрушения, которые приносили Греции революции достаточно долгое время – политические институты стали слишком слабы, и власть нельзя было не разделить между девятью правителями. Происходил медленный, эволюционный переход к новой модели правления, и законы нередко содержали в себе противоречие, поскольку частично их форма была республиканской, а частично монархической, оно было и линией водораздела между людьми: были как люди, более стремившиеся к республиканской

⁵⁰⁰ Мифический царь Аттики, правивший в период переселения дорийцев (1089—1068 гг. до н. э.).

⁵⁰¹ *Chateaubriand F.R. de. Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française.* Londres Inghilterra: Henry Colburn, 1814, p. 17.

юриспруденции, так и люди, предпочитавшие монархическое право. Виконт обнаруживает сходство с ситуацией на его родине в том, что как у французов, так и у греков бедные ненавидели богатых, и наоборот. Нельзя допускать чрезмерного потакания бедноте, так как она опасна, пишет Шатобриан. Главной причиной республиканской революции в Греции он считает то, что подлинной монархии там никогда и не было. Шатобриан приходит к выводу, что практически ничего общего между предпосылками французской и греческой революций нет.⁵⁰²

По утверждению Шатобриана, республиканские революции в Греции, за исключением спартанцев, не принесли пользы – олигархи установили фактически неограниченную власть, а их законы и драконовские меры, подобные постановлениям Робеспьера, вызывали резкое отторжение у народа. Вместе с тем, по его мнению, афиняне проявляли меньшую жестокость по сравнению с французами, что он связывает с более глубокой религиозностью первых.⁵⁰³ Смешанный тип власти, как он считает, в наибольшей степени соответствует сложной и многогранной человеческой природе. В качестве образцов он приводит Спарту, Карфаген, Рим и Англию. Афины же, по его словам, обладали подлинно демократической конституцией – в отличие от французского революционного правительства, которому достичь подобного не удалось. Он также указывает на различие в отношении к женщине: если афиняне берегли её целомудрие во имя материнства, то французы, напротив, поощряли распущенность.⁵⁰⁴ Далее мы обнаруживаем у Шатобриана оригинальное сопоставление “политических партий”, возникших в Афинах после ухода Солона, с французскими: партию Горы – с якобинцами (обе опирались на беднейшие слои населения и стремились к радикальной демократии), партию Равнины, представлявшую интересы крупных землевладельцев – с аристократами, а прибрежную партию купцов – с

⁵⁰² Chateaubriand F.R. de. Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française. Londres Inglaterra: Henry Colburn, 1814, p. 22.

⁵⁰³ Ibid. P. 25.

⁵⁰⁴ Ibid. P. 27.

умеренными. В каждой из них проявились выдающиеся фигуры: в «Горе» – Писистрат (который, по мнению виконта, был куда достойнее Робеспьера), в «Равнине» – Ликург, а в Прибрежной – Мегакл, напоминающий Тальена.⁵⁰⁵ Текст «Опыта о революциях» изобилует подобными сопоставлениями и аналогиями.

По мнению Шатобриана, с Ликурга не было придумано ничего принципиально нового в политике, «он охватил своими законами все сферы человеческой жизни и возвысил дух народа». Ньютона и Ликурга он называет «божествами в человеческом облике».⁵⁰⁶ Якобинцы, подражая Ликургу, сумели добиться, согласно виконту, прямо противоположного эффекта: «На примере ужасного подражания якобинцев видно, как добродетель может обратиться в порок в нечистых сосудах; столь же верно и то, что у каждого века, у каждого народа – свои собственные учреждения, и самая возвышенная конституция для одного народа может быть отвратительной для другого»⁵⁰⁷. Так, якобинцы уничтожили социальное неравенство, конфисковали имущество аристократов и использовали эти средства для того, чтобы привязать к себе армию. Традиционные французские добродетели они объявили пережитками тирании и заменили их одной-единственной – патриотизмом. Но по мнению Шатобриана, это не принесло ничего хорошего.

Сравнивая поэзию Солона и Жан-Жака Руссо, Шатобриан говорит, что они пользовались разными образцами для подражания: Солон отталкивался от античных форм, а Руссо от готических.⁵⁰⁸ Но даже в отрывках, сохранившихся от Солона, и цитатах из «Новой Элоизы» он обнаруживает сходства между мышлением Руссо, именуемого творцом общественного договора, и древнего законодателя. Писистрат, узурпировавший верховную власть, чтобы сохранить её, полагает виконт, развлекал легкомысленный народ празднествами и

⁵⁰⁵ *Chateaubriand F.R. de. Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française. Londres Inglaterra: Henry Colburn, 1814, p. 30-31.*

⁵⁰⁶ *Ibid.* P. 40.

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ *Ibid.* P. 77.

«наполнял свою родину памятниками гения и искусства», ибо *«людей легче удерживать цветами, чем цепями»*⁵⁰⁹. Его сыновья, продолжив начатое, сделали родной город центром притяжения выдающихся мыслителей Эллады, развращая афинян с помощью изящных искусств: «Столица Аттики, как и столица Франции, гремела звуками стихов и оргий»⁵¹⁰. В Спарте же, напротив, поэзия способствовала поддержанию нравственности. В качестве примера приводятся две песни Тиртея, которые затем сравниваются с Марсельезой, подчёркивая, что последняя повела за собой к победе столько слабых французов, что её вполне можно поставить рядом с песнями поэта, вдохновившего на триумф Лакедемон.⁵¹¹ Отсюда Шатобриан делает вывод – *«во все времена люди были машинами, которых заставляли убивать друг друга с помощью слов»*⁵¹².

Параллельно развитию изящных искусств в Греции совершенствовались политика и мораль, и появились настоящие мудрецы – в отличие от предреволюционной Франции, где роль мыслителей играли энциклопедисты, которых Шатобриан, напротив, уподобляет софистам.⁵¹³ Фалеса Милетского он упрекает в том, что тот посеял в душах соотечественников семена метафизического духа, оказавшегося впоследствии бесполезным и даже вредоносным для них. Отмечается сходство взглядов Руссо (в письмах к д'Аламберу) и Солона (в беседе с Фесписом, известной нам главным образом из «Жизни Солона» Плутарха) относительно вредного влияния искусств. Также мы обнаруживаем у Шатобриана параллели между Руссо и Гераклитом: оба выступали с критикой современных им общественных институтов, были самоучками, скептически относились к ценности знаний как средства достижения счастья и пр.⁵¹⁴ Подводя итоги компаративистского анализа,

⁵⁰⁹ Chateaubriand F.R. de. Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française. Londres Inghilterra: Henry Colburn, 1814, p. 65.

⁵¹⁰ Ibid.

⁵¹¹ Ibid. P. 82.

⁵¹² Ibid. P. 83.

⁵¹³ Ibid. P. 87.

⁵¹⁴ Chateaubriand F.R. de. Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française. Londres Inghilterra: Henry Colburn, 1814, p. 91.

Шатобриан приходит к выводу, что мудрецы Греции рассматривали человека через призму нравственности, тогда как наши философы — через призму политических отношений.⁵¹⁵

Мораль для виконта — это подчинение закону совести, а политика является искусством, позволяющим объединять людей с абсолютно разными моральными установками. Если во времена Фалеса требовалась реформа законов, чтобы они соответствовали духу общества, в котором действовали, то в развращённые эпохи (к которым виконт относит и эпоху Платона и Аристотеля), так и у Руссо и Монтескьё, требовалось преобразовать само общество посредством законов. Афинские законодатели, следовавшие за Солоном и Ликургом, согласно виконту, уже мыслили вполне в духе современности. Древнегреческие мудрецы рассматривали человека, каким он является сам по себе, и полагали, что счастья он сможет обрести, черпая его из тайников собственной души, а современные французские мыслители, напротив, определяют человека, исходя из общественных связей, и считают, что и счастье его должно соотноситься с условиями общества, в котором он живёт. Если императивом древних было «Уважай богов и познай самого себя», то у новых философов он звучит так: «Бери то, что предлагает общество, по самой низкой цене, и продавай себя по самой высокой».⁵¹⁶ Мудрецы античности утверждали, что свобода возможна лишь как следствие нравственной добродетели, тогда как просветители полагали, что добродетель формируется как результат политической свободы. «Это величайшее безумие, — полагает виконт — даровать республиканскую свободу народу, утратившему добродетель. Вы лишь ведёте его от несчастья к несчастью, от одного тирана к другому, не приближая его к независимости»⁵¹⁷. Шатобриан формулирует идею исторической соразмерности форм правления нравственному и культурному состоянию народа. Он предполагает, что для

⁵¹⁵ *Chateaubriand F.R. de. Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française. Londres Inglaterra: Henry Colburn, 1814, p. 93.*

⁵¹⁶ Ibid. P. 94.

⁵¹⁷ Ibid. P. 290.

каждого этапа в развитии нации существует свой, как бы естественный, тип государственного устройства: от полной свободы у дикарей до деспотизма в эпоху разложения. Попытка насадить форму правления, не соответствующую текущему состоянию общества, по его мнению, приводит лишь к дестабилизации и, в конечном счёте, к возвращению прежнего порядка “в силу хода вещей”. В этом контексте Шатобриан объясняет закономерность, с которой многие новообразованные республики в итоге переходят к монархическим режимам. Более того, он указывает, что, если падение власти инициируют люди порочных нравов, даже прикрываясь возвышенными лозунгами, результатом будет не свобода, а деспотизм, поскольку «тираны – это угрызения совести посредственных революций»⁵¹⁸.

Также мы обнаруживаем другую принципиальную мысль, высказанную молодым Шатобрианом (на тот момент ему ещё не исполнилось тридцати лет). Поскольку подлинные республики прошлого, равно как и свобода варварских народов, основывались на рабстве, демократия, утверждает он, исторически невозможна без института рабства, и потому современные политические системы, исключаящие его, в действительности неспособны воспроизвести подлинную республиканскую форму: «Французам, подражающим грекам, следовало бы обращать все завоёванные народы в рабство, если они хотели создать республику; это единственный способ обрести гражданскую свободу»⁵¹⁹. Как существовали древние республики? За счёт рабов. Как жили столь свободно наши варварские предки? За счёт рабов. Невозможно понять, полагает виконт, на каком основании могла бы установиться подлинная демократия без рабства.

По мнению Шатобриана, люди потеряли в морали столько же, сколько приобрели в знаниях: «Они, кажется, так устроены природой, что одни части неизменно портятся по мере возвышения других – как будто этот баланс

⁵¹⁸ Chateaubriand F.R. de. Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française. Londres Inglaterra: Henry Colburn, 1814, p. 290.

⁵¹⁹ Ibid. P. 236.

предназначен для того, чтобы не допустить совершенства среди людей»⁵²⁰. То есть несмотря на небольшие изменения в деталях в истории, а именно замена морали на знания, сам по себе процесс революции, вне количественных и качественных характеристик, остаётся одним и тем же (подобно тому как у Гегеля растождествлённость бытия и мышления находит своё преодоление в конкретном понятии, т. е. в знании, так и у Шатобриана мораль, возможно, могла бы обрести форму знания, если бы его мышление носило диалектический характер). Несомненно, что знание само по себе не делает человека добродетельным, и вопрос о счастье что у древних греков, что и у французов – один и тот же, потому что счастье можно обрести только в (моральной) чистоте души. И если нет добродетели, как её нет у французских революционеров, то не будет ни свободы, ни равенства, ни братства. Но греки со временем также заменили добродетели знаниями и утратили чистоту нравов, которая уберегла их однажды от Ксеркса – успех их развратил, хотя и привёл к взрыву в развитии искусств и наук.⁵²¹ Далее, ещё не ставший автором «Гения христианства», монархист и тогда ещё атеист Шатобриан приводит поразительно изящный пассаж: «Похоже, что наше счастье было отсчитано исходя из непостоянства наших желаний: доза счастья была отмерена нам, потому что наше сердце ненасытно. Природа относится к нам как к больным детям, чьи аппетиты не удовлетворяют, но чьи слёзы утешают иллюзиями и надеждами. Она заставляет танцевать вокруг нас множество призраков, к которым мы протягиваем руки, но не можем дотянуться; и она столь далеко продвинулась в искусстве создания проекций, что нарисовала нам Елисейские поля на дне гробницы»⁵²².

Виконт также обращается к теме «обратных» революций в Греции – перехода от республики к монархии – и замечает, что в такие моменты греческое общество успевает утратить добродетели и испортиться, а потому

⁵²⁰ *Chateaubriand F.R. de. Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française. Londres Inglaterra: Henry Colburn, 1814, p. 239.*

⁵²¹ *Ibid. P. 241.*

⁵²² *Ibid.*

представляться более понятным и близким современному человеку. Шатобриан, размышляя о возвращении тирании, подчеркивает: даже если народ вправе выбирать форму правления по своему усмотрению, разве это повод для бесконечной революционной резни?⁵²³ Постоянная смена форм власти ведёт лишь к утрате чести и нравственного чувства, превращая историю в череду метаний между свободой и рабством. Не всё, что логически верно, оказывается полезным для общества: существуют абстрактные истины, чьё применение в реальности было бы абсурдным.⁵²⁴ Подстрекателей к бесконечным революциям Шатобриан сравнивает с разбойниками, устанавливающими ложные маяки на скалистом берегу, чтобы губить ни в чём не повинные корабли. Мы не называем добродетельным человеком того, кто легко отказывается от своих убеждений, но почему-то допускаем такую непостоянность за коллективами – и это, несомненно, парадокс.⁵²⁵

Виконт отмечает, что люди склонны с увлечением бросаться в водоворот событий, стремиться к толпе и к зрелищам, и даже тот, кто искренне скорбит о гибели своего законного государя, был бы разочарован, если бы лишился возможности наблюдать такую драму. Виконт усматривает в этом причину, по которой последующие поколения склонны повторять революции.⁵²⁶ Сама мысль о том, что одна революция способна вдохновить людей на совершение другой, несколько напоминает концепт перманентной революции – и, возможно, виконт интуитивно предвосхищает его в этом моменте. По признаю Шатобриана, в каждой революции всегда есть нечто хорошее, и это нечто переживает саму революцию⁵²⁷, но осознаётся оно лишь со временем, тогда как в момент самого события люди переживают страдания. По его убеждению, раз так было с Английской революцией Кромвеля, то же самое произойдёт и с Французской, которая, как подчёркивается им, вероятно перевернёт будущее

⁵²³ *Chateaubriand F.R. de. Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française.* Londres Inglaterra: Henry Colburn, 1814, p. 253.

⁵²⁴ Ibid. P. 262.

⁵²⁵ Ibid. P. 263.

⁵²⁶ Ibid. P. 334.

⁵²⁷ Ibid. P. 335.

Европы.⁵²⁸ К этому моменту мы обязательно вернёмся позже.

Вопросу о связи религии и политики виконт также уделяет особое внимание, в частности тому, как изменение религиозных принципов влечёт за собой революции. Когда в сознании людей зарождается скепсис по отношению к религии, неизбежно возникают и сомнения в её истинах: «Эразм проложил путь Лютеру. Лютер открыл дорогу Кальвину, а тот тысячам других»⁵²⁹. Философы подорвали авторитет духовенства как во Франции, так и в Греции. После того как волнения, вызванные Реформацией, утихли, Ватикан вернулся на мировую арену, однако без прежнего величия. Во времена революций давление закона на граждан слабеет, нравственные устои рушатся, и обществу требуются десятилетия, а порой и века, чтобы восстановиться. Подобное происходило и с влиянием католицизма после Реформации: в вопросах веры нет границ, и при утрате веры во что-то одно, человек склонен начать сомневаться вообще во всём. Именно этим Шатобриан объясняет появление таких мыслителей, как Рабле, Монтень, Гоббс и Спиноза, которые своим примером только усилили скептицизм.⁵³⁰ Пресса, которую виконт называет одновременно божественным и дьявольским изобретением, начав обнажать перед народом пороки двора, закономерно пробудила в обществе ярость и отвращение. Народ узнал тайну о собственной мощи, и государство пало.

Шатобриан пишет, что при Людовике XV сформировалось общество выдающихся умов, среди которых были Дидро, Д'Аламбер и Вольтер; лишь двое отказались примкнуть к этому кругу – Руссо и Монтескьё, и именно за это, особенно за защиту Бога и нравственности, Вольтер испытывал к Руссо ненависть. По его мнению, сие общество заявляло, что его целью было распространение просвещения и свержение тирании, что безусловно, благороднейшая задача, но подлинный дух энциклопедистов, добавляет

⁵²⁸ *Chateaubriand F.R. de. Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française.* Londres Inglaterra: Henry Colburn, 1814, p. 335.

⁵²⁹ Ibid. P. 371.

⁵³⁰ Ibid. P. 377.

виконт, заключался в яростном насаждении собственных систем, в нетерпимости к иным мнениям, стремлении уничтожить свободу мышления даже в уединении, и, наконец, в безумной злобе по отношению к тому, что они называли “мерзостью” – христианской религии, которую они решительно намеревались истребить.⁵³¹ В целом французская знать, по сути, не знала, что противопоставить новым веяниям и лишь всё глубже погружалась в грубые предрассудки, вместо того чтобы совершенствоваться в морали. Подобный процесс, по мнению Шатобриана, можно наблюдать во всякое предреволюционное время.⁵³²

Подводя итог своему труду, Шатобриан говорит, что почти все явления, сопровождавшие Французскую революцию, уже наблюдались в истории Древней Греции. Из этого он делает вывод, что человек столь слаб в своих возможностях, что способен лишь на повторение: «Он движется по кругу, из которого тщетно пытается вырваться. Даже события, не зависящие от него, которые, кажется, связаны с игрой случая, непрерывно повторяются»⁵³³. Он утверждает, что человек, глубоко убеждённый в отсутствии подлинной новизны в истории, постепенно утрачивает тягу к новшествам – а ведь именно эта страсть к инновациям, по его мнению, и является одним из тяжелейших бедствий, постигших Европу: «Энтузиазм рождается из незнания, но когда невежество уходит, исчезает и он: знание вещей – это опиум, который слишком хорошо умиряет чрезмерное воодушевление»⁵³⁴. Виконт предупреждает нас, что не стоит придавать большого значения сходству политических положений и повторения событий, поскольку причинами революций является именно моральное состояние людей. Таким образом моральная сфера для Шатобриана оказывается основополагающей областью, «ключом, открывающим тайную

⁵³¹ Chateaubriand F.R. de. Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française. Londres Inglaterra: Henry Colburn, 1814, p. 379.

⁵³² Ibid. P. 381.

⁵³³ Ibid. P. 384.

⁵³⁴ Ibid. P. 385.

*книгу судьбы»*⁵³⁵, с помощью которого осмысливаются социальные отношения. Сколько бы политика ни старалась отстраниться от этого, в конечном счёте именно мораль оказывается тем центром, вокруг которого вращаются политические миры»⁵³⁶. Мораль исходит из сердца, а тайны природы открывает нам разум – сердце чувствует, голова сравнивает.⁵³⁷ Поэтому *«свобода, дочь доблести воинской, не может жить, если не будет вскормлена на лоне добрых нравов»*⁵³⁸. По мнению виконта, не существует универсального и однозначного понимания истинной политической свободы. Свобода в Спарте не могла существовать без суровой дисциплины, а в демократических Афинах гражданину нужно было иметь определённый доход, чтобы быть допущенным к государственным должностям, и, если гражданин влезал в долги, его могли продать как раба.⁵³⁹ Было еще множество греческих городов, в которых было своё понимание свободы, и Шатобриан призывает нас быть свободными, то есть в первую очередь добродетельными, и «перестать увлекаться человеческими институтами – какими бы они ни были»⁵⁴⁰.

Наиболее важным в «Опыте о революциях» представляется шатобриановский ответ на вопрос: что заставляет людей совершать революцию одну за другой *вплоть до последнего века*».⁵⁴¹ Виконт, под очевидным влиянием руссоизма, полагает, что мы имеем дело с неким принципом, который берёт начало *из смутного беспокойства, присущего нашему сердцу, которое вызывает у нас равное отвращение как к счастью, так и к несчастью*.⁵⁴² Шатобриан допускает, что причина этого беспокойства исходит из осознания иной жизни, или даже из тайного стремления к

⁵³⁵ Chateaubriand F.R. de. Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française. Londres Inglaterra: Henry Colburn, 1814, p. 385.

⁵³⁶ Ibid. P. 385-386.

⁵³⁷ Ibid. P. 386.

⁵³⁸ Ibid. P. 387.

⁵³⁹ Ibid.

⁵⁴⁰ Ibid. P. 388.

⁵⁴¹ Ibid. P. 245.

⁵⁴² Ibid.

божественному.⁵⁴³ По его мнению, оно присуще как дикарям, так и цивилизованным обществам, но особенно усиливается с упадком нравов и приводит к потрясениям империй.

Следующий важный для нас его текст – «О Бонапарте и Бурбонах», который Шатобриан начал писать после демонстративного ухода в отставку с поста первого секретаря французского посольства в Риме в 1804 году, вскоре после казни герцога Энгиенского. Этот яркий антинаполеоновский памфлет, вышедший в свет лишь в 1814 году, стал одним из самых решительных и политически ангажированных произведений виконта. Следует отметить, что памфлет был написан ещё до окончательного свержения Наполеона. Свободу нельзя обвинять в грехах, совершённых от её имени, говорит Шатобриан, отвергая искажённое понимание свободы якобинцев и энциклопедистов, которых упоминает в своих рассуждениях о причинах революции.⁵⁴⁴ С горьким опытом к французам пришло осознание того, что монархия – единственный политический режим, который им подходит. Тогда и появился Наполеон, повествует виконт, поначалу скрывавший свои планы и вызвавший симпатии как у якобинцев, так и у роялистов, но по мере роста его власти склонность ко злу проявлялась всё отчётливее, на фоне того, как общественное расположение к нему лишь укреплялось, питаясь блестящими победами французской армии под его руководством. Именно поэтому Бонапарту удалось с лёгкостью узурпировать трон, несмотря на то что, помимо военных способностей, у него не было других достоинств – причём даже в этом, по мнению Шатобриана, он уступал ряду французских генералов. Тирания Наполеона изначально проявилась в подлых казнях невиновных людей. Шатобриан упирает на то, что император – иностранец: даже его фамилию он специально пишет не на французский манер; он называет Наполеона выходцем из полуафриканского рода. Позже Наполеон устроил войну в Испании, пленил Папу Римского, что

⁵⁴³ *Chateaubriand F.R. de. Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française.* Londres Inglaterra: Henry Colburn, 1814, p. 246.

⁵⁴⁴ *Chateaubriand F.R. de. On Buonaparte and the Bourbons (1814)* // Blum C.O. *Critics of the Enlightenment: Readings in the French Counter-Revolutionary Tradition.* Wilmington: ISI Books, 2004, p. 4.

изобличило его как человека, противного истинному французскому духу. Не только в любом высказывании Бонапарт видел преступление против государства, но даже и в добродетели, как считает Шатобриан, так как единственным моральным действием стало почитание короля. Цензура действовала столь жёстко, то ни одна книга не могла выйти в свет, если в ней не содержалась похвала императору. Даже свидетельства о смерти не направлялись родственникам погибших на поле боя, о движениях войск противника не было оповещений – Бонапарт основал свою власть на тотальной лжи. В школах детей учили «безбожию, разврату, презрению к семейным добродетелям и слепому повиновению государю»⁵⁴⁵. Даже революции лучше, чем подобная тирания, говорит Шатобриан. Можно похвалить Бонапарта за то, что он был толковым администратором и бухгалтером, грамотно подсчитывавшим количество необходимых товаров для тех или иных операций. Его администрация растрачивала в убыток частную и общественную собственность, поскольку не могла не совершать ошибок – да и коррупция процветала. Из-за монополизации производства в руках одного лишь императора экономика стагнировала и деградировала. Его указы были противоречивыми и нелепыми; по масштабам его налогообложение больше походило на грабёж. Даже когда он делал что-то для бедных – позже он компенсировал еще более грабительскими законами, отражавшимися на состоянии всего общества. Причём ни одно из действий императора нельзя было оспорить в суде, поскольку он подчинил судебную власть своей воле. По сути, Шатобриан критикует Наполеона за протосоциализм с позиций, которые позднее станут характерными для австрийской экономической школы. За 11 лет император войнами загубил больше человек, чем в гражданских войнах за три столетия при старых королях – 3 миллиона человек. Более того, началась цепная реакция: чтобы сохранить суверенитет в новых условиях, другим государствам пришлось прибегать к аналогичным мерам, в частности — к

⁵⁴⁵ *Chateaubriand F.R. de. On Buonaparte and the Bourbons (1814) // Blum C.O. Critics of the Enlightenment: Readings in the French Counter-Revolutionary Tradition. Wilmington: ISI Books, 2004, p. 10.*

введению всеобщей воинской повинности. В результате по всей Европе началась порча политических институтов. В таких условиях молодежь осознавала, что её будущее напрямую связано с высокой вероятностью гибели в наполеоновских войнах, что постепенно разлагало моральные ориентиры (для экономики это выражалось в более низких временных предпочтениях у молодых людей). Бонапарт планировал стать властелином суши, отдав моря англичанам, но даже здесь проиграл. Шатобриан отказывает Наполеону в величии, подчёркивая, что великой может быть лишь достигнутая цель, а не сама по себе претензия на неё. В его глазах Бонапарт – стратег-импровизатор, который вёл войны без расчёта, бросая слишком малые силы против заведомо превосходящих армий. Ему не хватало выжидательности, он предпочитал немедленное наступление и пренебрегал особенностями местности. В итоге, считает виконт, Наполеон не довёл военное дело до совершенства, а наоборот вернул его к зачаточному состоянию. Шедевр военного искусства состоит в том, чтобы небольшой армией защитить страну, а не класть миллионы пушечным мясом на полях сражений, не заботясь даже об их госпитализации. Бонапарт не смог защитить свою же страну, а ведь это – первое правило военного мастерства. Миллионы французов погибли ради того, чтобы жестокий корсиканец в карете и с полным комфортом вернулся во Францию, позорно проиграв войну. В том, что он так легко завоевал власть, Шатобриан видит божью кару на головы своих соотечественников – за то, что они устроили революцию. И теперь, когда он пал, виконт предлагает посадить на трон короля из старой династии Бурбонов, потому что именно он является для французов олицетворением законной Власти, порядка и свободы. Власть короля регулировалась политическими институтами и закалялась обычаями, и это происходило веками – она зрела, как доброе вино. Можно понять французов, когда они в минуту ярости скинули монархию и установили республику, но избрание такого бездаря-чужестранца, как Наполеон, абсолютно нелепо – ведь есть старая, испытанная временем, умудренная опытом королевская династия Капетингов. Шатобриан яростно отстаивает

наследственную монархию: можно поменять конституцию, но не правящую семью. И древнейшую династию, обеспечившую Франции её величие, меняют на «царя, как сказал один сенатор, из народа, который и римляне бы не взяли в рабство»⁵⁴⁶, который даже не чувствовал сам себя французом, что выдавали его речи. Бурбоны должны занять свое законное место – трон, потому что в них больше французского, чем в любом французе – и тем более в корсиканце, способном только на абсурдные проекты. Восстановление дома Бурбонов полезно не только для Франции, но и для всей Европы. Даже после проигрыша Бонапарт не смирился – он только затаился и планирует месть. Через пару лет затишья, уверен Шатобриан, Наполеон снова призовет французов к оружию.⁵⁴⁷ Вернутся ли русские достаточно быстро, — пишет виконт, — чтобы спасти Европу во второй раз?⁵⁴⁸ Обращаем внимание, что позднее Наполеон действительно возвращается и через год с момента публикации данного памфлета происходит знаменитая битва при Ватерлоо. Шатобриан настаивает, что крайне важно не допустить возвращения этого узурпатора на трон, потому что это уравнивает презренные и благородные фамилии, и если власть Бонапарта будет считаться легитимной – ни один король ни в одной стране не сможет рассчитывать на то, что завтра на его место не придёт такой же самозванец. Все династии Европы сходны своей древностью и объединены христианскими традициями, и всем им отныне угрожает опасность, что чужак может заменить их на троне, и навяжет совсем другие принципы и обычаи – это будет концом старой Европы. Шатобриан и в этом тексте вновь упоминает нечто схожее с понятием перманентной революции, как и в работе «Опыт о революциях», на что мы обратили внимание выше. Он пишет, что за несколько лет всеобщая революция изменит порядок наследования всех монархов.⁵⁴⁹ В этой шатобриановской интуиции в принципе можно усмотреть далекоидущий пророческий посыл, ведь если на троны взойдут чужаки, то со временем они

⁵⁴⁶ *Chateaubriand F.R. de. On Buonaparte and the Bourbons (1814) // Blum C.O. Critics of the Enlightenment: Readings in the French Counter-Revolutionary Tradition. Wilmington: ISI Books, 2004, p. 31.*

⁵⁴⁷ *Ibid.* P. 35-36.

⁵⁴⁸ *Ibid.* P. 36.

⁵⁴⁹ *Ibid.* P. 37.

сделают чужой и саму Европу. Но в рамках актуальной перспективы все короли уже должны встать на защиту наследственной монархии во Франции, потому что прецедент может повлечь за собой цепную реакцию. Никто не должен оставаться в стороне – всем правящим домам Европы необходимо вовлечься в перманентную контрреволюцию. Франция является душой и сердцем Европы, её следует защищать, тем более что в венах каждого европейского правителя течёт и кровь Бурбонов – все они родственники французской династии. Именно законная наследственная монархия является залогом того, что Власть не будет прибегать к тирании, ибо династия умеет править, в отличие от выскочек вроде корсиканца. Да и когда легитимный король начинает вести себя, как деспот, он наталкивается на препятствия со всех сторон, так как именно при наследственной монархии сохраняются институты, оберегающие свободу людей – а выскочки их, наоборот, уничтожают.⁵⁵⁰ Иностранцы, вошедшие в Париж, были не завоевателями, а освободителями, и вели себя с французами чрезвычайно любезно.⁵⁵¹ Да, при Бурбонах было бы трудно достичь того же, что и при Бонапарте, зато их достижения более стабильны и даже непреходящи, и без угнетения народа. Виконт, отдавая должное великодушию императору Всероссийскому Александру в освобождённом Париже, настаивает, что теперь пришло время признать подлинного монарха Франции. Шатобриан напоминает о том, что в Афины, как и в Париж, вступали иностранные войска, и относились к горожанам с таким же уважением – здесь он проводит параллель в духе своего подхода в «Опыте о революциях». Его компаративистский метод, наблюдаемый в обеих работах, позволил ему понять феномен революции, его истоки и фундированность в сфере нравственности. Благодаря этому Шатобриан смог прийти в данном памфлете к своему Проекту, которую мы предлагаем назвать перманентной контрреволюцией.

В завершающей главе «Обоснованного анализа истории Франции»,

⁵⁵⁰ *Chateaubriand F.R. de. On Buonaparte and the Bourbons (1814) // Blum C.O. Critics of the Enlightenment: Readings in the French Counter-Revolutionary Tradition. Wilmington: ISI Books, 2004, p. 38.*

⁵⁵¹ *Ibid. P. 39.*

написанного в последние годы Реставрации и опубликованного уже в 1831 году, Шатобриан вновь рассказывает о времени перед французской революцией – как об обстоятельствах, в которых она зародилась и благодаря которым она оказалась возможной. В 1621 году Анри II де Роган вместе со своим младшим братом, герцогом де Субизом, продолжал вести религиозную войну, возглавляя протестантов, желавших превратить Францию в республику, разделённую на восемь округов.⁵⁵² В 1626 году против Ришельё плетутся заговоры, инициированные младшим братом короля – Гастоном Орлеанским. Однако красный кардинал одерживает верх над всеми своими противниками и, укрепив свою власть, последовательно ликвидирует в стране политические, религиозные свободы и др. Притом Шатобриан акцентирует внимание на потере литературной свободы: от наивной, простой, оригинальной школы Амио, Рабле, Маро, Монтеня перешли к искусственной и напыщенной школе Ронсара. Малерб вернул литературу на прежний путь, но предпочтение стало отдаваться сюжетам, чуждым нашим нравам и вере. Тогда возникла Французская академия – верховный суд классицизма, первой призвавшая к ответу гений Корнеля. Затем пришёл Расин, навязавший литературе деспотизм своих шедевров.⁵⁵³ Ришельё для нашего автора выступает в качестве персонифицированной абсолютной монархии, которая пришла уничтожить старую монархию – аристократическую. Он оставил на своём месте Людовика XIV, наделённого всей полнотой власти. По утверждению виконт, пика могущества при этом правителе достигла парламентская монархия, пережившая монархию сословную: она развязывала войны, которые были характерны уже для неё, и была нейтральной – она не требовала ничего, кроме конкретной цели: свержения умелого министра – Мазарини.⁵⁵⁴ Сословная монархия зародилась в Англии и Франции одновременно, отмечает виконт, и также почти единовременно завершилась – став представительной в Англии, и

⁵⁵² Chateaubriand *F.R.de. Analyse raisonnée de l'histoire de France*. Paris: Firmin Didot, 1845, p. 392.

⁵⁵³ Ibid.

⁵⁵⁴ Ibid. P. 394.

абсолютной во Франции. При Гуго Капете нация состояла из знати и духовенства, крепостные к ней не относились: понятие *народ* при нём нигде не упоминается, в этом смысле народа не существовало.⁵⁵⁵ Согласно авиконту, при Короле-Солнце произошло вторжение варваров в количестве одного человека – самого Людовика, создавшего «французский народ», на который он опирался, добывая аристократов, и который впоследствии устроил демократическую революцию, ликвидировав монарха.⁵⁵⁶ Королевская Власть сама воспитала себе соперника – менее назойливого, чем аристократы, но более грозного. Шатобриан оценивает это событие как закономерный процесс, что представляется очевидным сближением с гегелевским пониманием исторического процесса, но без явной апелляции к метафизике: абсолютная монархия зародилась с Капетингами и установлением наследственной передачи их власти, семь веков она росла благодаря социальным преобразованиям, и не случайно в итоге пала, достигнув своего апогея в период правления Людовика XIV; его деспотизм был естественным, потому что он происходил из всей логики прогресса этого института – как звено цепи причин и следствий, ведущих к соединению отвергнутого принципа свободы и ещё не проявленного принципа равенства.⁵⁵⁷ И даже угнетение со стороны королевской власти, её изношенность и все злоупотребления положением были необходимы – чтобы возникли предпосылки для революции. Виконт считает, что это было большой удачей для Франции, что появился человек, столь предельно соответствующий своему времени, как король-солнце. Так Шатобриан характеризует период абсолютизма и его главного актора: «Век Людовика XIV был великолепным катафалком наших свобод, освещённым тысячей факелов славы, которые держало вокруг него шествие великих людей»⁵⁵⁸. И не было при Людовике столь большой привилегированности дворянства и отсутствия возможностей у буржуазии, как считает наш автор:

⁵⁵⁵ Chateaubriand *F.R.de. Analyse raisonnée de l'histoire de France*. Paris: Firmin Didot, 1845, p. 396.

⁵⁵⁶ Ibid. P. 396.

⁵⁵⁷ Ibid. P. 397.

⁵⁵⁸ Ibid.

самый простой буржуа мог представить ему свои проекты и получить от него аудиенцию.⁵⁵⁹ Он подчёркивает, что при Старом порядке все карьеры – от церковной до административной – были открыты для простолюдинов, и именно плебеи занимали ключевые позиции в государстве. Людовик XIV не делал различий по происхождению: его маршалы, министры и даже послы нередко происходили из простых сословий.

Здесь Шатобриан называет аналогичную коренную причину Великой французской революции, что и Кожев в «Понятии Власти». Напомним, по мысли последнего, стремление к подъёму по социальной лестнице сопровождалось вытеснением собственного плебейского происхождения, воспринимаемого как унижительное.⁵⁶⁰ Виконт же пишет, что именно неравенство в общественном признании, а не ограничение в доступе к должностям, стало подлинной причиной ожесточённой зависти буржуазии к дворянству, которая разгорелась в момент революции: не было такого ничтожного провинциального дворянчика, который бы не считал себя вправе оскорблять или презирать буржуа, вплоть до отказа скрестить с ним шпагу: само звание “дворянин” господствовало над всем.⁵⁶¹ Таким образом, истинной целью уничтожения были не сами дворяне и не их привилегии, а уничтожалось мнение, воплощённое в их фигуре.⁵⁶² Шатобриан убеждён, Франция непременно восстала бы вновь, если бы это мнение попытались реактуализировать. Можно сказать, что в этом смысле он уже выступает как подлинный гражданин на стороне гражданского начала в гегелевском смысле. Можно заметить по его французской исторической картине, что Шатобриан как автор на этом этапе интенсифицировался в сторону либеральной позиции и признаёт неприемлемым любой деспотизм. При этом он рассматривает свершившуюся Революцию как следствие просвещения ума, а не развращения нравов, что можно трактовать как полемику с самим собой в «Опыте о

⁵⁵⁹ *Chateaubriand F.R.de. Analyse raisonnée de l'histoire de France.* Paris: Firmin Didot, 1845, p. 398.

⁵⁶⁰ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 103.

⁵⁶¹ *Chateaubriand F.R.de. Analyse raisonnée de l'histoire de France.* Paris: Firmin Didot, 1845, p. 399.

⁵⁶² Ibid. P. 400.

революциях». Что касается подтверждения усмотренной нами близости шатобриановского анализа истории Франции к интенции гегелевской философии истории, то она обнаруживается у Б.Г. Реизова, согласно которому для Шатобриана во главе немецкой философско-исторической школы стоял «не Гердер, как думали французы ещё в конце 20-х годов, а Гегель»⁵⁶³. Согласно Реизову, поскольку доступ к трудам самого Гегеля для Шатобриана был затруднён, виконт черпал представление о его философии истории из книги Баршу де Пенозна «История немецкой философии» 1829 года, где были изложены ключевые идеи гегелевской мысли.

Очевидно, что виконт, исходя из своего базового принципа понимания моральной сферы как ключа к пониманию социальной реальности, сформулированного ещё в «Опыте о революциях», уже не занимает позицию ультрароялистов, однако, не изменяя тем самым своему бурбонизму. Об этих годах жизни виконта пишет Андре Моруа. В своей биографии Шатобриана он выделяет главу, посвящённую объяснению странного поведения Шатобриана при дворе Бурбонов накануне очередных революционных событий, озаглавив её «Монархист против монархии». По мнению Моруа, Шатобриан не принадлежал к числу тех, кто способен совершить революцию, однако его ненависть, вызванная отставкой с поста министра иностранных дел в 1824 году во время правления Людовика XVIII, была достаточно сильна, чтобы он без сожаления наблюдал за её свершением (в конце июля 1830 года).⁵⁶⁴ Причиной отставки послужило его несогласие с внутренней политикой тогдашнего премьер-министра Жана-Батиста де Виллеля, главного представителя ультрароялистов. Шатобриан предпринимал усилия по консолидации как правой, так и левой оппозиции против правительства Виллеля. Виллель же был раздражён нападками оппозиции и объединился с ультрароялистами, а также восстановил цензуру. Но свобода прессы была

⁵⁶³ Реизов Б.Г. Французская романтическая историография. Л.: издательство Ленинградского гос. ун-та. 1956. С. 439.

⁵⁶⁴ *Maurois A. Chateaubriand: Poet, Statesman, Lover. New York and London: Harper & brothers, 1938, p. 270.*

коньком Шатобриана, и он написал памфлет против Виллеля. После смерти Людовика XVIII Шатобриан решил примкнуть к графу д'Артуа, будущему Карлу X, несмотря на давнюю антипатию последнего к виконту. Примирения не состоялось. Шатобриан стремился оставаться верным своей репутации и придерживаться политики, понятной новому поколению — одновременно католическому и либеральному.⁵⁶⁵ Он настаивал на том, что, если монархия продолжит допускать подобные ошибки в эпоху научно-технического и социального прогресса, её неминуемо сменит республика. *«Негодование и желчь, освободив Шатобриана от подобных угрызений совести, сделали его, — подчёркивает Моруа — суровым и прозорливым предсказателем бед, которым предстояло обрушиться на режим»*⁵⁶⁶. Когда конституционные монархисты и республиканцы объединились вокруг вопроса свободы печати, Виллель с помощью цензуры запретил даже упоминания памфлетов Шатобриана, однако последний сумел сплотить вокруг себя группу сторонников и убедил Французскую академию обратиться к королю с нотой протеста. Сопротивление оппозиции в защите свободы прессы оказалось настолько яростным, что Виллелю пришлось отозвать свой законопроект.⁵⁶⁷ После победы сторонников Шатобриана на выборах Виллелю пришлось уйти в отставку, а сам виконт, как пишет Моруа, стал *врагом монархической и католической партий. По их словам, он был плохим человеком, революционером, предателем.*⁵⁶⁸

Несмотря на отставку, Виллель сохранял влияние при дворе и тайно сформировал новое министерство, исключив Шатобриана, в результате чего пост председателя совета занял Мартиньяк. Однако Мартиньяк доложил королю, что без участия Шатобриана министерство не сможет заручиться большинством в парламенте. В конце концов Шатобриан согласился занять пост посла в Риме. Это назначение сопровождалось рядом затруднений, в том

⁵⁶⁵ *Maurois A. Chateaubriand: Poet, Statesman, Lover. New York and London: Harper & brothers, 1938, p. 272.*

⁵⁶⁶ *Ibid. P. 273.*

⁵⁶⁷ *Ibid. P. 275.*

⁵⁶⁸ *Ibid. P. 276.*

числе необходимо получить согласие Ватикана, поскольку Шатобриан позволял себе резкие высказывания в адрес духовенства и даже утверждал, что, если бы удалось доказать несовместимость христианства со свободой, он перестал бы считать его истинной религией.⁵⁶⁹ Но в итоге Рим согласился. Пока умеренный либерал Мартиньяк сдерживал притязания духовенства при дворе, Шатобриан успешно удерживал Ватикан от поддержки фанатиков во Франции.⁵⁷⁰ На аудиенции у Папы Шатобриан говорил, что во Франции много либералов-католиков, и не стоит их отвращать от себя, как и не стоит игнорировать устойчивость новых французских институтов, организованных во имя идеалов свободы, равенства и братства. После смерти папы роль посла выросла, но повлиять на выбор нужного понтифика было трудно. Избрали Пия VII – одного из кандидатов Шатобриана. После этого он надеялся получить пост министра, но назначили Порталиса, и Шатобриан подал в отставку. Вернувшись в Париж, виконт оказался в напряжённой обстановке: король критиковал Мартиньяка и вскоре заменил его фанатичным абсолютистом Полиньяком. Виконт, понимая риски, “отказался от портфеля”, а мадам Рекамье уговаривала его остаться в Риме. Шатобриан запросил аудиенцию у короля, но с ним встретился Полиньяк, отказавшийся принять отставку и потребовав вернуться в Рим. Виконт возразил, что правительство непопулярно и воспринимается обществом как угроза свободам. После его ухода королевская пресса обрушилась на него с нападками, тогда как либеральная – с похвалами.⁵⁷¹ Спустя некоторое время министерство обнародовало пять ордонансов Карла X, которыми отменялась свобода печати, распускалась Палата представителей, изменялась избирательная система с усилением административного давления, подготавливались новые выборы и на высшие посты назначались сторонники правительства.⁵⁷² Прочитав ордонансы, Шатобриан сказал: «Ещё одно правительство, которое с очевидным

⁵⁶⁹ *Maurois A. Chateaubriand: Poet, Statesman, Lover.* New York and London: Harper & brothers, 1938, p. 277.

⁵⁷⁰ *Ibid.* P. 285.

⁵⁷¹ *Ibid.* P. 295.

⁵⁷² *Ibid.* P. 298.

намерением бросается вниз с башен Нотр-Дама!»⁵⁷³ По всей стране начались волнения: хотя до гражданской войны дело не дошло, политические лагеря начали мобилизацию, а для сопротивления произволу власти была создана Бретонская ассоциация, чем, как отмечает Моруа, гордился Шатобриан, так как сам происходил из Бретани. Он отправился в Париж, в котором уже строили студенты и рабочие баррикады для протестов. Тогда Шатобриан написал мадам Рекамье: «Моё положение тяжёлое, но определённое. Я не предаю ни Короля, ни Хартию, ни законную власть, ни свободу»⁵⁷⁴. Затем было направлено письмо королю с просьбой сообщить ему свою волю, на что Карл X ответил, что уже назначил герцога де Мортемара премьер-министром и *умоляет* Шатобриана прийти с ним к взаимопониманию.⁵⁷⁵ Позже виконта вызвали в Палату пэров, но перед этим он решил прогуляться по Парижу из любопытства. По его мнению, предреволюционный Париж 1830-го года по сравнению с Парижем 1789 года, был воплощением порядка и тишины.⁵⁷⁶ Моруа описывает, как за колоннадой Лувра несколько студентов, узнав Шатобриана по его бурным кудрям, воскликнули: «Да здравствует защитник свободы печати!», а затем, подойдя ближе, предложили: «Куда вы идёте? Мы вас понесём!» – он попытался возразить, но вяло, ведь на самом деле был в восторге.⁵⁷⁷ Один из студентов посадил его на свои плечи. Шествие направилось под крики студентов: «Да здравствует Хартия!», на что Шатобриан отвечал: «Да, господа, — да здравствует Хартия, но и да здравствует король», — и тогда раздалось: «Да здравствует Шатобриан!»⁵⁷⁸. Шествие остановилось во дворе Люксембургского дворца, и вдохновлённый Шатобриан был уверен, что всё ещё можно исправить – нужно лишь восстановить свободу печати. Побывав позднее у Луи-Филиппа, он понял, что тот хочет стать королём. Когда же Палата Пэров собралась на заседание, на

⁵⁷³ *Maurois A. Chateaubriand: Poet, Statesman, Lover. New York and London: Harper & brothers, 1938, p. 298.*

⁵⁷⁴ *Ibid.*

⁵⁷⁵ *Ibid. P. 299.*

⁵⁷⁶ *Ibid.*

⁵⁷⁷ *Ibid.*

⁵⁷⁸ *Ibid. P. 300.*

котором они должны дать присягу новому королю, Шатобриан отказался от присяги и был полон презрения к своим коллегам. В своём выступлении он утверждал, что представительные республики, скорее всего станут будущей формой правления в мире, но время для них ещё не пришло, и что только легитимная монархия достаточно сильна, чтобы уважать и сохранять свободы, хотя сама привела себя к падению из-за заговора лицемерия и глупости.⁵⁷⁹ Герцог Бордоский представлялся ему более разумной альтернативой Луи-Филиппу, о чём виконт открыто заявлял. Шатобриан называл себя бесполезной Кассандрой, слишком долго утомлявшей трон и страну своими непринятыми предостережениями, и замечал, что ему остаётся лишь *занять место среди обломков кораблекрушения, которое он так часто предсказывал*.⁵⁸⁰

Согласно Клоду Лефору, после 1830 года лишь немногие писатели, и Шатобриан среди них, столь остро чувствовали пустоту, образовавшуюся вслед за крушением монархии. Шатобриан признавал невозможность совпадения с утратившим реальность прошлым, и с тем будущим, которого ещё нет: то представлял его как непрерывное нисхождение в декаданс, то видел в нём иной общественный строй, к встрече с которым люди ещё не готовы: «Монархия имела законность и бессмертие, он это говорит; но он знает, что она мертва».⁵⁸¹

Как отмечает Моруа, виконт отважно бросился на помощь трону, который сам же и расшатал, и по словам Джорджа Каннинга, он испытывал вкус к кризисам, и, несомненно, в политике предпочитал эффектные роли действенным поступкам.⁵⁸² По оценке самого Моруа, его мстительность поочерёдно обрушивалась на Наполеона, Деказа, Виллеля, а затем и на Карла X. Он был великим разрушителем.⁵⁸³ Кожев же в своей теории говорит нам,

⁵⁷⁹ *Maurois A. Chateaubriand: Poet, Statesman, Lover. New York and London: Harper & brothers, 1938, p. 302.*

⁵⁸⁰ *Ibid.*

⁵⁸¹ *Лефор К. Политические очерки (XIX-XX) / Пер. с франц. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2000. С. 352.*

⁵⁸² *Maurois A. Chateaubriand: Poet, Statesman, Lover. New York and London: Harper & brothers, 1938, p. 303.*

⁵⁸³ *Maurois A. Chateaubriand: Poet, Statesman, Lover. New York and London: Harper & brothers, 1938, p. 303.*

что вне всякой привязки к Настоящему, *Власть Вождя* принимает утопический характер и сокрушает тем самым ту Власть, которая её произвела (а вместе с нею и Государство), и в то же время, по мере разрыва с *Будущем*, происходит дегуманизация *Настоящего* (Господина).⁵⁸⁴ Другое признание Моруа существенно усиливает нашу интенцию относительно Шатобриана как глашатая *Власти Вождя*. Он признаёт, что виконт предвосхищал идеи социализма⁵⁸⁵, осознавал, что научно-технический прогресс представляет угрозу для человеческих обществ, и сформулировал проблему безработицы и досуга в её наиболее современной и острой форме: «Представьте себе руки, обречённые на бездействие из-за множества и разнообразия машин – что вы станете делать с безработным человечеством? Что делать со страстями и разумом, оставшимися без дела?»⁵⁸⁶

Из всего вышеописанного в параграфе можно сделать вывод, что ответ Шатобриана на вопрос об обосновании существования государственной Власти, несмотря на возможное сопротивление ей, служит убеждение в том, что только подчинение королю из династии Бурбонов, воплощающему *либерально-монархический идеал*, способно мудро и справедливо вести французов в *Будущее*. В этом идеале можно разглядеть политический проект, ради реализации которого он предпринимал усердие в рамках собственной политической деятельности, а также призывал всех европейских монархов, аристократию и граждан Франции к своего рода перманентной консервативной контрреволюции. В своих историософских трудах виконт демонстрирует не только феноменальное знание истории, но и весьма обширную экстенсивную компаративистику, охватывающую разные эпохи и культурные контексты. Особенно подчеркнём, что помимо проектного мышления автора, в этом

⁵⁸⁴ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 119.

⁵⁸⁵ Моруа приводит следующую критическую цитату виконта в отношении социалистической картины мира: «Устав от частной собственности, вы хотите сделать правительство единственным владельцем, распределяющим по заслугам пайки нищему обществу? Но кто будет судить о заслугах? Кто получит власть и авторитет для исполнения ваших решений? <...> Не обманывайтесь: без частной собственности нет свободы. Собственность – это и есть свобода». *Maurois A. Chateaubriand: Poet, Statesman, Lover. New York and London: Harper & brothers, 1938, p. 333.*

⁵⁸⁶ Ibid. P. 332-333.

читается и аналитическая проницательность, и научная назидательность с ярко выраженной претензией на *профетизм*. В своей совокупности позиция виконта, способ его аргументации и само представление о Власти в терминах кожевской «квадремы» ближе всего к типу *Власти Вождя*. Такое отождествление может показаться парадоксальным, ведь в своей аргументации он обращён, прежде всего, в *Прошлое*. Но, во-первых, разве *Вожди* пролетариата не делали того же? Тем более, их исторический взор уходил куда глубже, чем у виконта, не просто в историю, а в мифологизированный первобытный коммунизм. Во-вторых, Шатобриан признался, произнося свою речь в Палате пэров, что он не верит в божественное право королей, но верит в силу революций и событий.⁵⁸⁷ Это существенно отдаляет его от схоластической теории *Власти Отца*. К тому же, акцентуация в «Опыте о революциях» и «Обоснованном анализе истории Франции» на роли человеческих нравов в политике существенно сближает Шатобриана с Аристотелем, связывающим этику с политикой; в качестве практической науки этика, по Аристотелю, указывает человеку, как следует поступать в частной жизни, однако она не может полностью реализоваться без учёта политического контекста. Также заметим, что шатобриановская оценка сферы духовно-нравственного воспитания молодёжи у спартанцев в «Опыте о революциях» совпадает с позицией Стагирита: тот хвалил государство лакедемонян, законодатель которого «уделил внимание воспитанию и занятиям молодёжи, а в большинстве государств к таким вещам нет внимания и каждый живёт, как желает, наподобие киклопа»⁵⁸⁸.

Если охарактеризовать такой тип консерватизма, который мы фиксируем у Шатобриана, то в этом плане удачно пишет Кальтенбруннер, в этом консерватизме не идёт речи о том, что утверждать старое, скорее это попытка

⁵⁸⁷ *Maurois A. Chateaubriand: Poet, Statesman, Lover. New York and London: Harper & brothers, 1938, p. 302.*

⁵⁸⁸ *Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. М.: Мысль, 1983. С. 289*

сохранить память о чём-то, что может служить компасом в диалектическом колебании старого и нового, прогресса и регресса.⁵⁸⁹

В 26-й главе «Опыта о революциях» Шатобриан с похвалой отзываясь о следующем нашем герое – Эдмунде Бёрке. Он отмечает его прозорливость, называет великим оратором и восхищается тем, что тот защищал дело американской свободы на возвышенном и проникновенном языке Демосфена.⁵⁹⁰

⁵⁸⁹ *Kaltenbrunner G.K.* Rekonstruktion des Konservatismus. Freiburg (im Breisgau): Rombach, 1972, p. 14.

⁵⁹⁰ *Chateaubriand F.R. de.* Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française. Londres Inghlaterra: Henry Colburn, 1814, p. 122.

2.4. Власть Судьи: Эдмунд Бёрк

Фигура, завершающая эту главу, по праву считается звездой первой величины в консервативной политической мысли. Эдмунд Бёрк (1729-1797) – родился в семье дублинского юриста (предположительно перешедшего в англиканство), британский парламентарий, философ и публицист XVIII века, выступавший за умеренные и постепенные реформы, уважение к традициям и институтам, противопоставляя это радикализму своего времени. В его честь учреждена ежегодная премия, которая с 2012 года вручается американским журналом *The New Criterion* выдающимся деятелям за вклад в сохранение и развитие западной цивилизации, культуры и традиционных ценностей. Первым лауреатом этой награды стал Генри Киссинджер – бывший госсекретарь США, лауреат Нобелевской премии мира и влиятельный архитектор американской внешней политики второй половины XX века.

По словам Дж. Нормана, в 1773 году Бёрк совершил удачную поездку во Францию, где установил связь, впоследствии снабдившую его ценными сведениями о начале революции, а на обратном пути, посетив Версаль и увидев юную Марию-Антуанетту, запечатлел впечатление от этой встречи в «Размышлениях о революции во Франции» 1790 года.⁵⁹¹ Это сочинение стало одной из первых и наиболее мощных критик Великой французской революции. В этом трактате Бёрк, согласно Дж. Норману, выступает как автор, вдохновлённый холодной страстью и интеллектуальной энергией, тогда как все вокруг погружены в иллюзии, легкомыслие и самоуспокоенность, видит в Революции не великое событие, не триумф гармонии или подлинной свободы – он видит катастрофу, в которой Франция не обретёт умиротворения, а, напротив, станет впоследствии источником международного духа мятежа, угрожающего в дальнейшем охватить и Британию, приведя в итоге к войне.⁵⁹²

⁵⁹¹ Norman J. Edmund Burke: The First Conservative. New York: Basic Books, 2013, p. 68.

⁵⁹² Ibid. P. 136-137.

В «Размышлениях» Бёрк подчёркивает свою искреннюю приверженность «идеалу мужественной, нравственной, согласной с установлениями свободы», и, как он надеется, доказал это на практике, однако отказывается оценивать какое-либо явление вне исторического контекста, рассматривая его качестве некоего сферического коня в вакууме.⁵⁹³ «Лесть губительна и для того, кто льстит, и для того, кому льстят, — пишет Бёрк в начале своего трактата, — а низкопоклонство не приносит народу более пользы, нежели королям»⁵⁹⁴. В случае с Французской революцией, по мнению Бёрка, не следует торопиться и ничтоже сумняшеся петь гимны свободе, якобы восстановленной в соседнем государстве, необходимо рассмотреть, каким образом эта свобода осуществляется на практике. Бёрк намекает, что на самом деле наступил кризис, причём не только во Франции, но и по всей Европе. Далее он переходит к доктрине, посредством которой современные ему авторы, в частности доктор Ричард Прайс⁵⁹⁵, обосновывают легитимность британского короля — согласно их представлениям, это единственный монарх во всём мире, которого выбрал сам народ — Бёрк полагает, что она либо бессмысленна, либо контрконституционна, ведь в таком случае если «Его Величество не обязан своею короной народному выбору, он не является государем законным»⁵⁹⁶, и этот абстрактный принцип может повредить устойчивости самодержавия. Проповедь Прайса, произнесённая в ноябре 1789 года перед членами Общества Революции⁵⁹⁷ представляет собой попытку приравнять события 1789 года во Франции к английской Славной революции 1688 года. Для Бёрка это сравнение совершенно ложное. Во-первых, тогда избрали первого короля династии, в то время как нынешний монарх

⁵⁹³ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 68.

⁵⁹⁴ Там же. С. 69.

⁵⁹⁵ Ричард Прайс (1723-1791) — британский философ, математик, теолог-диссентер и один из ключевых интеллектуальных фигур радикального крыла английского Просвещения.

⁵⁹⁶ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 76.

⁵⁹⁷ «Общества Революции» (The Revolution Society) — английская политико-философская группа конца XVIII века, сыгравшая важную роль в контексте реакции на Французскую революцию. Было основано в 1788 году в Лондоне, первоначально для отмечаия годовщины Славной революции 1688 года, которая свергла короля Якова II и утвердила конституционную монархию в Англии. Общество состояло из диссентеров, радикальных либералов, учёных и политических активистов.

наследовал трон; во-вторых, не весь народ принимал участие в создании того билля о правах, на который ссылаются при обосновании своей точки зрения Прайс и ему подобные. Славная революция не была проявлением якобы существующего у народа права выбирать себе монарха. Это было вынужденное, а не произвольное действие – «небольшое и временное отклонение от строгого порядка наследственной передачи престола»⁵⁹⁸. Как и все эффективные реформы, она была ограниченной по масштабам и по времени, и строго изолированной от остального политического организма. Почему? Потому что, как выразился Бёрк, «государство, лишённое средств к введению определенных изменений, не имеет и средств для самосохранения»⁵⁹⁹. Господа из Старого Гетто, как называет их Бёрк, смешивают явления, относящиеся к трём разным революциям – двум английским и французской. В «Декларации о Праве», являющаяся программным текстом революции 1688 года, нет ни слова о праве «избирать себе правителей, низлагать их в случае недостойного поведения и вырабатывать для себя образ правления»⁶⁰⁰. Он заключает, что «мы на опыте убедились, что при любом другом порядке правления, кроме наследственной королевской власти, наши свободы не могут быть навечно сохранены священными в качестве наследственных наших прав»⁶⁰¹. Согласно Бёрку, демагоги совершают двойной подлог: сначала выдают другим народам за британские традиции свободы идею о том, что легитимность английского монарха основана на народном выборе, а затем, уже обработанную в Париже, возвращают её обратно в страну контрабандой; при этом они создают видимость спора с фанатиками деспотизма и сторонниками абсолютной монархии, используя приёмы вроде так называемого “соломенного чучела”. Иными словами, ошибка Прайса и его сторонников заключалась в том, что они приняли французскую доктрину естественных прав. Это, в свою очередь,

⁵⁹⁸ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 80.

⁵⁹⁹ Там же. С. 85.

⁶⁰⁰ Там же. С. 79.

⁶⁰¹ Там же. С. 89.

привело их к тому, что они взяли исключение за правило и стали защищать не постепенные преобразования, а революцию. Они предпочли свои фантазии устоявшемуся образу конституционного порядка, передаваемого через века, потому Бёрк и пишет: «Взгляните на наши исторические хроники, на акты нашего парламента, а не вслушивайтесь в проповеди, произносимые в Старом Гетто, или в послеобеденные тосты Общества революции»⁶⁰².

Отречения Якова II от престола, по его мнению, старинные революционеры добились не из-за его дурного правления, как предполагают проповедники из Общества Революции, а из-за его попытки нарушить исконный договор между народом и королём — «ниспровергнуть протестантскую церковь и государство, а также их *основные* неоспоримые законы и вольности»⁶⁰³. При этом они действовали крайне осторожно, избегали сомнительных формулировок, которые могли бы повлечь за собой нежелательные последствия, не приписывали монарху статус слуги народа и тому подобное. Бёрк провозглашает, что «революция была совершена ради сохранения древних неоспоримых законов и вольностей, и того древнего образа правления, который один только защищает эти законы и вольности»⁶⁰⁴. Таким образом, король Яков II предстаёт у Бёрка как своего рода прогрессист, пытавшийся разрушить английские традиции через установление папистской абсолютной монархии. Важно учитывать, что для англикан того времени католики воспринимались как пятая колонна, агенты влияния внешнего врага в лице Папы Римского, стремившегося подорвать основы национальной идентичности; именно против этого и восстали в 1688 году, осуществив нечто вроде консервативной революции. Однако сохранение и наследование старинных институтов вовсе не исключает совершенствования общества, добавляет Бёрк.

⁶⁰² Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 97.

⁶⁰³ Там же. С. 92-93.

⁶⁰⁴ Там же. С. 97.

Французы, полагает он, могли бы последовать примеру англичан – сохранив свои исторические традиции, они тем самым придали бы своей свободе подлинное достоинство. Бёрк даже прибегает к аргументации, указывая на диалектичность, которую усматривает в устройстве Старого порядка: «В старинном вашем государственном правлении были разнородные части, соответствующие разным элементам, счастливо сочетавшимся в вашем обществе; у вас было то единство и противоположность интересов, то действие и противодействие, кое и в мире природы, и в мире политики выводит из взаимной борьбы противоборствующих сил гармонию вселенной. Сии противоположные и сталкивающиеся друг с другом интересы, кои вы почитали столь великим изъяном вашей старинной и нашей нынешней конституции, подвергают целительной проверке все поспешные решения. Они делают осмотрительность не вопросом выбора, но необходимостью; они превращают любые изменения в предмет компромиса, каковой естественно способствует умеренности, они вырабатывают нравы, не дающие развиться язве грубых, резких и неограниченных преобразований, они навсегда кладут предел всем безудержным проявлениям произвола как среди немногих, так и среди большинства»⁶⁰⁵. Французы обладали всеми преимуществами сочетания свободы и традиции и могли сохранить их, продолжая движение вперёд по пути прогресса, но предпочли начать с чистого листа – словно у них совсем не было ничего ценного, или всё, что существовало до революции, было ложным – тем самым унизив собственную нацию и обесценив наследие предков. Далее Бёрк впервые говорит о прецедентном праве: «Вы обратили бы свой взор на соседей своих, на нашу страну, где вживе сохранились старинные принципы и образцы древнего общего права, некогда существовавшего в Европе, где его усовершенствовали и довели до нынешнего состояния»⁶⁰⁶. Он упрекает Францию в том, что она «купила бедность ценой преступления»⁶⁰⁷,

⁶⁰⁵ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 102.

⁶⁰⁶ Там же. С. 104.

⁶⁰⁷ Там же. С. 105.

распространила пороки знати на всё общество. Французы восстали против мягкого и доброго правителя с неистовством и гневом, которых история не знала даже в отношении самых отвратительных деспотов, что в итоге привело к тяжёлому кризису всей французской цивилизации. Самым же ярким примером всех низостей, случившихся во Франции, он называет переход на бумажные деньги – «бумажные ассигнации новой, неустойчивой власти – не вызывавшие доверия ценности обедневшего мошенника, обнищавшего грабителя»⁶⁰⁸. Жестокость революционеров проистекала даже не от страха или от вреда, причинённого им, как считает Бёрк, а от безнаказанности.

По его мнению, в Национальном собрании от третьего сословия оказались в основном люди слабые и порочные, хотя среди них и было несколько талантливых, и при этом никто из них не имел опыта управления: даже лучшие из них, будучи лишь теоретиками, прогибались под невежественное большинство, которое, в свою очередь, подпитывало их дегенеративные устремления – и всё это привело к террору.⁶⁰⁹ К тому же представителей третьего сословия было больше, чем двух других сословий вместе взятых, что не могло не привести к их доминирующему положению, а это, в свою очередь – к ужасающим последствиям. Значительную часть Национального Собрания составили юристы, причём не лучшие из них, а по большей части самые посредственные, лишённые богатства и самоуважения, и в силу этого неспособные действовать с должной умеренностью, справедливо и мудро.⁶¹⁰ Они не могли не выступить в защиту такой конституции, которая позволила бы им применить свой юридический талант к осуществлению грандиозного передела собственности, подмяв под себя представителей других профессий – врачей, биржевых дельцов, сельских кюре и прочих. По мнению Бёрка, и юристы, и врачи и т.п. – это люди, которых во Франции Старого порядка не шибко уважали, если не считать

⁶⁰⁸ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 107.

⁶⁰⁹ Там же. С. 108-109.

⁶¹⁰ Там же. С. 111.

юристов «часто сочетавших свое должностное положение с фамильною славою и облеченных большою властью и почетом»⁶¹¹, а потому, не обладая внутренним достоинством, они не могли управлять страной благоразумно и умеренно. Тут бёрковский взгляд показывает, что мы имеем дело с ресентиментом тех, кто, дорвавшись до власти, мстит остальным за свою ничтожность, а не со спокойствием осознающих своё право на властвование землевладельцев. И если юристы и должны быть представлены во власти, то справедливо, чтобы наряду с ними столь же равномерно были представлены и представители других профессий, поскольку замыкание на одной деятельности не способствует широте взглядов, необходимой для понимания социального порядка и требующейся для его поддержания политики.⁶¹² Власть британской Палаты общин не идёт ни в какое сравнение с властью, которую Бёрк наблюдает в Национальном собрании, поскольку последняя, по его мнению, совершенно ничем не ограничивается. Также бёрковскую критику французских крючкотворов у руля можно интерпретировать как атаку на романо-германскую правовую традицию с позиций англосаксонского прецедентного права, ведь они, по мнению Бёрка, в спешке изобрели конституцию и наплодили законов без учёта контекста, действуя как слоны в посудной лавке, что неизбежно привело к деструктивным тенденциям в обществе и утрате доверия к власти. Бёрк замечает, что большинство в Национальном Собрании на словах боролось с дворянством, а на деле было марионетками отдельных аристократов, настолько развращённых и порочных, что они были готовы выступить против собственного сословия либо ради определённых выгод, либо руководствуясь жадой мести или завистью.⁶¹³ Вспоминая перевороты и треволнения прошлого, он приходит к выводу, что их деятели были великими людьми, а вред, который они приносили обществу, ими же отчасти и компенсировался, и никогда они не разрушали менталитет и

⁶¹¹ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 111.

⁶¹² Там же. С. 113-114.

⁶¹³ Там же. С. 116.

фундаментальные ценности нации.⁶¹⁴ Но в случае с Французской революцией это не так, ибо она и ее катастрофические последствия травмируют, унижают и смешивают с грязью всех, кто пытается сохранить честь, находясь в гуще событий в этой стране, и поэтому «следующее поколение дворянства будет подобно мошенникам и шутам, менялам, ростовщикам и евреям»⁶¹⁵. К слову, вменять Бёрку антисемитизм на основании подобных высказываний – шаг явно преждевременный. Во-первых, в *Ответе на возражения на книгу о положении дел во Франции*, он достаточно ясно даёт понять, что вовсе не настроен категорично по отношению к евреям как таковым: «У нас в Лондоне есть весьма уважаемые представители еврейской нации, которых мы оставим у себя. Но у нас имеются и совершенно иные представители того же племени – взломщики, скупщики краденого, изготовители фальшивых бумажных денег, и их слишком много, чтобы всех перевешать»⁶¹⁶. Во-вторых, ранее упомянутый Генри Киссинджер⁶¹⁷, первый лауреат премии Эдмунда Бёрка в 2012 году, родился в религиозной еврейской семье и при рождении носил имя Хайнц Альфред Киссингер.

Однако Бёрк весьма категоричен в оценке критериев для занятия государственных должностей. Равенства невозможно добиться узурпацией природных преимуществ⁶¹⁸, и все попытки поднять вверх то, что ради устойчивости всей конструкции должно оставаться внизу, на деле бесполезны и вредны для общественного устройства и всех его представителей. Крайностью является не только предоставление власти исключительно

⁶¹⁴ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 118.

⁶¹⁵ Там же. С. 119.

⁶¹⁶ Бёрк Э. Письмо г-на Берка к члену Национальной Ассамблеи в ответ на некоторые возражения в отношении его книги о положении дел во Франции // Бёрк Э. Правление, политика и общество. Сборник / Пер. с англ., сост., вступ. ст. и коммент. Л. Полякова. М.: «КАНОН-прессЦ», «Кучково поле», 2001. С. 366.

⁶¹⁷ Согласно А.М. Руткевичу, Киссинджер познакомился с Кожевом на приёме в Вашингтоне в 1962 году; тогда Кожев вместе с Б. Клапье и О. Вормзером «направляли внешнеэкономическую политику Франции»: «Посол Франции представлял Г. Киссинджеру Вормзера и Клапье, назвав их в шутку “Бюваром и Пекюше”. Киссинджер спросил, указав на Кожева, кем же тогда является “вот этот”, и получил ответ: “а это – Флобер”». Руткевич А.М. Предисловие // Кожев А. Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А. М. Руткевича и др. М., 2006. С. 17-18.

⁶¹⁸ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 119.

аристократии, но и противоположная тенденция, проявившаяся во Франции – допущение представителей любых профессий, на мнимом основании почтенности всякого занятия, к управлению государствами: «Занятие парикмахера или торговца сальными свечами не может никому принести чести <...> Государство окажется притеснённым, если людям этим позволят поодиночке или сообща им управлять»⁶¹⁹. Эти люди совершенно не соответствуют тому, кого Платон в Государстве называл кормчим, разбирающимся в навигации. Властвовать, по Бёрку, должны как талантливые и добродетельные люди, но также и богатые – причём с заметным перевесом в пользу последних, поскольку крупная собственность требует большей защиты ввиду высокой угрозы её утраты, и только статус государственного деятеля способен обеспечить такую защиту; уже на этом основании строится безопасность и более мелкой собственности, сосредоточенной в руках у остального населения.⁶²⁰ Изъятие крупной собственности у богатого меньшинства и её равномерное распределение среди большинства невозможно, поскольку последние не в состоянии рассчитать, сколько в таком случае должно достаться каждому, а идеологи-уравнители и вовсе не склонны заниматься подобными расчётами.

Бёрк утверждает, что сторонники революции мечутся из одной крайности в другую: если им не удаётся реализовать радикальные демократические преобразования, они начинают склоняться к тоталитарной власти, и наоборот, причём самое опасное в их революционном настрое заключается в том, что он делает человека грубым и немилосердным, заранее подготавливая его к жёстким и насильственным действиям в предполагаемых кризисных обстоятельствах, которые могут и не наступить, но поскольку сама готовность к насилию формируется заранее и весьма интенсивно, души этих

⁶¹⁹ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 119-120.

⁶²⁰ Там же. С. 120-121.

людей оказываются безвозвратно ожесточены.⁶²¹ Национальное Собрание, по его мнению, контролируется клубами, и депутаты принимают те или иные решения под угрозой смерти.⁶²² Он сетует на уход эпохи рыцарской этики, при которой всё то, что произошло во Франции, было бы невозможно, и считает, что именно старинный феодальный рыцарский дух вассальной верности возвысил Европу над государствами Азии – он говорит об этом в связи с тем, что французы допустили унижение королевы; именно дух благородства и религии, сопровождавшие эту рыцарскую этику, охраняли Европу от тирании, и Бёрк предупреждает: «Когда подданные сделаются мятежниками из принципа, короли станут тиранами из соображений политических»⁶²³. С точки зрения здравого смысла, считает Бёрк, унижать и обещивать короля в триумфальном шествии – очевидно, имея в виду Поход на Версаль – а затем, уже после его завершающей процессии, вновь доверять ему высшие интересы государства – нелепо, противоречиво и выставляет совершивших это в весьма неприглядном свете перед французским народом, что подрывает авторитет Власти.⁶²⁴

Англичане так и не стали сторонниками Вольтера, Гельвеция, Руссо и других просветителей, пропагандирующих безумие и атеизм, по мысли Бёрка; он открыто встаёт на сторону предрассудка перед разумом, полагая, что предрассудки, накапливавшиеся веками, представляют собой серьёзный культурный капитал, в котором заключена скрытая мудрость – пусть и не всегда очевидная, поскольку утрачены причинно-следственные связи, объясняющие, почему люди мыслят именно так, а не иначе.⁶²⁵ Люди не способны долго оставаться в состоянии чистой рациональности, да и сама рациональность редко проходит такой путь развития, чтобы достичь уровня предрассудка, который, по Бёрку, является своего рода сверхрациональностью

⁶²¹ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 138.

⁶²² Там же. С. 143.

⁶²³ Там же. С. 154.

⁶²⁴ Там же. С. 160.

⁶²⁵ Там же. С. 163-164.

– ведь именно «посредством предрассудка долг делается частью человеческой натуры»⁶²⁶. В частности, он полагает, что религия есть основа цивилизованного общества, она освящает государственную власть и потому необходима, ведь для сохранения свободы необходимо наличие правительства.⁶²⁷ Сакрализация делает его более стабильным. Так как количество властителей обратно пропорционально величине ответственности, которую они испытывают, «совершенная демократия есть самая бесстыдная вещь на свете»⁶²⁸. Религия убеждает народ, что источником власти является не он сам, а монарх, наделённый правом устанавливать, что есть добро и что зло, поскольку такая точка зрения защищает и народ, и его короля от фальшивой свободы, а в конечном счёте от произвола. В демократическом обществе, считает Бёрк, временные опекуны той или иной страны не заботятся о том, чтобы передать в целостности и сохранности то, что им досталось от предыдущей Власти: они разбазаривают достояние предшественников, поскольку никто не научил их сохранять и приумножать полученное, и точно так же они не учат этому своих преемников. В результате «ни одно поколение не будет связано с другими. Люди станут ничуть не лучше подёнок»⁶²⁹. Он полагает, что в таком обществе и прецедентное право подвергнется разложению, поскольку «юридическая наука, гордость человеческого разума, которая при всех своих недостатках, избыточности и заблуждениях, представляет собою накопленный вековой опыт, сочетающий принципы исконной справедливости с бесконечным разнообразием дел человеческих, не будет более изучаться и станет восприниматься как куча старинных ошибок»⁶³⁰. Нестабильность в обществе приводит к тому, что люди перестают придерживаться устойчивых принципов, поскольку всё слишком быстро меняется, и в конечном итоге государство рушится. Религия, освящая Власть монархической династии,

⁶²⁶ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 164.

⁶²⁷ Там же. С. 167.

⁶²⁸ Там же. С. 171.

⁶²⁹ Там же. С. 173.

⁶³⁰ Там же.

предохраняет от этих бедствий, а присущая монархии роскошь необходима потому, что в богатстве королевской семьи даже самый бедный англичанин находит «красу и утешение, питающие в нём надежду»⁶³¹, проецируя это величие на всё своё отечество. При этом собственность, принадлежащая церкви, в Англии была, остаётся и должна оставаться частной, а духовенство независимо от государства и подчиняется лишь королю, поскольку только при таком устройстве исключается угроза гражданским свободам и предотвращаются конфликты внутри самого духовного сословия. Всё это продумано не с целью закабалить простонародье, а потому, что только на таких принципах возможно существование гармоничного общества — и сами государственные мужи, разработавшие эту систему, искренне в неё верят. Собственность необходима и самому духовенству, ведь если бы оно существовало лишь за счёт подаяний, то утратило бы уважение мирян. И хотя злые языки утверждают, будто богатство священников противоречит христианской добродетели, к таким голосам не стоит прислушиваться — за ними чаще всего скрывается зависть.⁶³²

Почему во Франции было конфисковано имущество церкви? По мнению Бёрка, аристократия и духовенство презирали зарождающуюся буржуазию, и та чувствовала себя оскорблённой этим отношением. Затаив обиду и объединившись с интеллектуалами Просвещения, обладавшими влиянием как на общественное мнение, так и на зарубежных правителей, буржуазия воспользовалась тем, что денежную собственность легче использовать как инструмент давления, чем земельную, направила удар против французского духовенства. Некогда Людовик XIV покровительствовал литераторам, но «при регентстве и последующих королях, связь литераторов со двором ослабла — вместе с потоком благодеяний и подарков, им расточаемым»⁶³³, и со временем образовалось предприятие энциклопедистов, породившее «нечто вроде

⁶³¹ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 177.

⁶³² Там же. С. 184.

⁶³³ Там же. С. 191-192.

систематического плана разрушения христианской религии»⁶³⁴. Заметим, что уже в своём раннем тексте 1756 года «В защиту естественного общества» Бёрк подчёркивал, что рост досуга, от которого ожидали расцвета философского дискурса, не оправдал надежд: читателю достаются лишь нападки на религию, нравственность и государство, и он неизбежно остаётся разочарованным, поскольку уравнивание людей со скотами и отрицание загробной жизни лишь сбивают стрелки морального компаса человека.⁶³⁵ Философы стали посредниками между буржуа, стремившимися отомстить презиравшим их высшим сословиям, и вечно униженной беднотой — бёрковская оценка вновь даёт основание утверждать, что в основе Французской революции лежал ресентимент. Резкий контраст по отношению к сакрализации власти, связанной с духовенством, представляло введение бумажных денег, отмеченных вечной печатью конфискации церковного имущества — святотатства, навязанного всему населению, включая духовенство.⁶³⁶

Бёрк говорит, что не знает, является ли современный ему французский режим чистой демократией, но полагает, что он вырождается в низкую и презренную олигархию.⁶³⁷ И абсолютная монархия, и абсолютная демократия, по его мнению, ведут к децивилизации, тогда как истина лежит посередине — в конституционной монархии. При этом он допускает, что могут возникнуть социальные обстоятельства, требующие демократического устройства; однако такие случаи, как он замечает, встречались преимущественно в античности, а в современной Европе он подобных условий не наблюдает. Здесь можно

⁶³⁴ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 192.

⁶³⁵ Бёрк Э. В защиту естественного общества, или обозрение бед и несчастий, приходящихся на долю человечеств в любого рода искусственно созданном обществе в письме покойного благородного сочинителя к лорду // Бёрк Э. Правление, политика и общество. Сборник / Пер. с англ., сост., вступ. ст. и коммент. Л. Полякова. М.: «КАНОН-прессЦ», «Кучково поле», 2001. С. 45-46.

⁶³⁶ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 205.

⁶³⁷ Там же. С. 207.

обратить внимание, что взгляд Бёрка отличается бесстрастностью, а его подход не характерен для схоластической теории Власти в кожевском смысле.

Бёрк уверен, дискриминация меньшинства при чистой демократии возникает гораздо чаще. Он также соглашается с лордом Болингброком – несмотря на то, что ранее высмеивал его в тексте «В защиту естественного общества» – в том, что монархии проще воспринять элементы демократии, чем демократии – элементы монархии, а потому власть монарха предпочтительнее власти народа, ведь именно смешанная форма правления ведёт к необходимой умеренности, то есть к уравновешенной и стабильной системе сдержек и противовесов.⁶³⁸ На основании значительного роста населения в предреволюционной Франции, им делается вывод, что монархия в этой стране была не столь ужасна, как её малевали, и к моменту революции Власть короля уже не была неограниченной. Упрекнуть просветителей можно и в том, что они распространяют пороки предков на современных священников и дворян, фактически применяя принцип коллективной ответственности. Говоря о духовенстве, Бёрк ссылается на Бюрне, который в 1683 году посетил Францию и обратил внимание, что высокопоставленных людей там обращали в католицизм следующим образом: скепсисом доводили до атеизма, и им становилось уже все равно, какую веру исповедовать на людях, и тогда им и навязывался папизм.⁶³⁹ Бёрк утверждает, что такой способ обращения к вере через атеизм разрушил саму религию, поскольку скепсис при этом никуда не исчезал. Он едва ли не намекает на то, что по уровню фанатизма Французскую революцию можно сравнить с анабаптистской мюнстерской коммуной по уровню фанатизма (у французов – атеистического), из которого, по его мнению, проистекает надругательство над священным правом собственности, и подчёркивает, что прозелитизм и фанатизм часто идут рука об руку.⁶⁴⁰

⁶³⁸ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 209.

⁶³⁹ Там же. С. 237.

⁶⁴⁰ Там же. С. 241.

Более всего Бёрк обеспокоен принципом частной собственности, призывая быть начеку, «если умы наши непоколебимо держатся за справедливость»⁶⁴¹; и именно это составляет главную причину его упрёков в адрес французских конфискаторов, которые, по его мнению, ограбили духовенство. Кстати, именно в монастырях, по мнению Бёрка, сформировалась та порода людей, чьи ум, сила, дисциплина и самоотречение представляли бы собой идеальные качества для политиков.⁶⁴²

Также Бёрк обращает внимание на геометрический подход французских властей к территориальному делению, при котором страна разбивается на департаменты, кантоны и коммуны без учёта исторических обстоятельств, сложившихся при монархии; за арифметический подход к населению (в союзе с юридической метафизикой), когда нарушается провозглашённый ими же принцип всеобщего равенства — например, через установление имущественного ценза при голосовании; и, наконец, за финансовый подход к налогообложению, при котором политические права зависят от суммы взносов в казну: департамент, внёсший больше (в силу численности населения или богатства), получает большее политическое влияние.⁶⁴³ Очевидно, что геометрический подход с его эгалитарной направленностью противоречит арифметическому и финансовому подходам, которые по своей сути элитарны, что ведёт к бессмысленному и несправедливому неравенству. Бёрк говорит, что у французских депутатов в целом не налогообложение зависит от конституции, а наоборот, что, по его мнению, является грубейшей ошибкой и может привести к неразберихе и хаосу.⁶⁴⁴ В этих методах революционного правительства он усматривает предпосылки к сепаратизму и распаду страны: принципы равенства, подобные тем, что исповедовали римляне накануне заката республики, французское Национальное собрание пытается положить в

⁶⁴¹ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 243.

⁶⁴² Там же. С. 246.

⁶⁴³ Там же. С. 264-268.

⁶⁴⁴ Там же. С. 273.

основу нового государства – признаки деградации наблюдаются с самого начала, без предварительного расцвета.⁶⁴⁵ Да и в сравнении с мудрым элитаристским подходом римлян противоречивый эгалитаризм французов вкупе с механистическим оболваниванием выглядит совсем нелепо. Бёрк полагает, что новому правительству следовало бы внимательнее изучать метафизику Аристотеля и уяснить, что помимо сущности и количества в мире разума существует еще восемь категорий, и именно они «составляют дисциплину, в коей человек может проявить себя»⁶⁴⁶.

Также одним из минусов этой системы является то, что депутат максимально отдален от голосовавшего за него избирателя, который по этой причине никак не может на него повлиять (и поэтому оказывается обманутым, когда тот начинает проводить политику не в его интересах).⁶⁴⁷ Сроки правления депутатов слишком малы: «Едва только начинают ваши депутаты понимать в своём деле, как их, точно трубочистов, увольняют именно за то, что они этим трудом занимались»⁶⁴⁸. Скрепляется же новое государство исключительно конфискациями, властью города Парижа и общей армией. По поводу конфискаций Бёрк говорит, что неустойчивость бумажных денег вкупе со всем вышесказанным приведёт к деспотичной власти финансовых воротил; в центр всего национального строительства ставится у французов «азартная игра», и формируется нация игроков, лишь малая часть которой понимает правила игры, в итоге большинство дурачат; и этим большинством являются в первую очередь крестьяне, а в дальнейшем – дворяне и мелкие землевладельцы, а власть передается в руки горожан и буржуазии.⁶⁴⁹

Стремясь создать республику во Франции, революционеры попросту забыли учредить столь важный политический институт, как Сенат, замечает

⁶⁴⁵ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 278.

⁶⁴⁶ Там же. С. 280.

⁶⁴⁷ Там же. С. 283.

⁶⁴⁸ Там же. С. 284.

⁶⁴⁹ Там же. С. 289.

Бёрк, в результате чего Национальное собрание, опять же, остаётся абсолютно неконтролируемым.⁶⁵⁰ Монархия может существовать и без Сената, но для существования республики он крайне необходим. На короля они свалили самые неприятные обязанности, чем унизили его; они пятнают его кровью, заставляя выполнять самую грязную работу, и он вынужден посылать карательные органы на расправу даже с его преданными слугами – роялистами, желающими его освободить.⁶⁵¹ Не менее унижительно и положение королевских министров, назначенных Национальным Собранием. Революция уничтожила королевские парламенты, которые, конечно, имели много недостатков, но были независимыми, несмотря на продажу членства в них (и даже скорее благодаря ей). А между тем именно они в периоды самого жестокого деспотизма сохраняли надёжность частной собственности, когда свободы личности никакой не было. Они могли бы и при демократии быть в качестве одной из констант системы сдержек и противовесов, и препятствовать произволу власти. Бёрк отмечает, что было проведено два расследования деятельности этих парламентов на предмет коррупции, и не было обнаружено никаких крупных нарушений закона; тем не менее, они были распущены.⁶⁵² Административные органы, созданные французской властью, представляют собой лишь инструменты на пути революционных лидеров от демократии к олигархии, и именно поэтому они не подчиняются закону и мало чем отличаются от суверенных государств; в результате им удалось некогда независимых при монархии судей «низвести их до самого слепого повиновения»⁶⁵³.

Тема общей армии также не остаётся в стороне. Бёрк говорит, что, согласно де ла Тур дю Пэну, войска склонны к анархии, и вполне возможен их отказ от подчинения приказам, что может привести страну к военной

⁶⁵⁰ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 296.

⁶⁵¹ Там же. С. 299.

⁶⁵² Там же. С. 308.

⁶⁵³ Там же.

демократии.⁶⁵⁴ И происходит это потому, что они наблюдали беззаконие, творимое революционерами – в том числе и с их участием – и по этой причине распустились. Следовало бы принять самые жёсткие меры для восстановления справедливости, но, поскольку солдаты ничего подобного не видят, у них и теряется уважение к власти. Депутаты Национального собрания только и делают, что выпускают новые декреты и декларации, но нет никаких наказаний солдат за неповиновение, нарушение присяги и т. д. Более того, войска еще больше развращают, освобождая от дисциплины, вовлекая в развлечения гражданских, а также в политику – что, в конечном итоге, приведёт к тому, что увлекшись выборами, они потянутся к самой низкой и отчаянной партии.⁶⁵⁵

Перемешивание армии и бунтующего народа ослабляет связь солдат с офицерами, а также вызывает мутацию поведенческих черт гражданских и военных: они всё больше становятся похожи друг на друга, и границы между ними размываются. Бёрк предрекает, что вся эта неразбериха завершится появлением популярного генерала, который объединит армию и установит военную диктатуру – что после смерти самого Бёрка и произошло с приходом к власти Наполеона.⁶⁵⁶ Этому поспособствует и то, что военные воспримут всерьёз революционную доктрину о демократическом выборе начальства среди гражданских и решат, что имеют такое же право избирать собственных офицеров – а в итоге и верховного главнокомандующего.

Поскольку революционеры «умело разрушили все мнения, все предрассудки <...> все инстинкты, поддерживающие правление»⁶⁵⁷, они тем самым лишили *Власть* той *неотвратимости и бескомпромиссности*, которые, как мы отметили в первой главе нашего исследования, должны ей быть присущи; поэтому, обращаясь к ним, Бёрк утверждает: «В ту минуту, когда возникнет какое-то различие между вашим Национальным собранием и любой

⁶⁵⁴ Там же. С. 312.

⁶⁵⁵ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 320.

⁶⁵⁶ Там же. С. 323.

⁶⁵⁷ Там же. С. 325.

частью нации, вы должны будете прибегнуть к силе»⁶⁵⁸. Уничтожив мнения, предрассудки и инстинкты, фундирующие Власть, и провозгласив радикальные демократические принципы, революционеры рискуют довести дело до того, что армия перестанет подчиняться правительству, а колонии поднимутся против метрополии, а позже уже «на них поднимутся негры»⁶⁵⁹. Поскольку крестьяне не смогут доказать, что земля досталась феодалам нелегитимно, они ретируются в цитадель прав человека⁶⁶⁰, где им откроется, «что все люди равны и что земля, равно добрая мать для всех людей, не должна быть отдана в монопольное владение, дабы поощрять гордыню и роскошь таких людей, кои по природе не лучше их самих и кои, раз они не добывают себе хлеба насущного трудом, даже хуже»⁶⁶¹ – то есть они придут к ещё более радикальным взглядам, что приведёт к чрезвычайной социальной дестабилизации и хаосу. Вот и граждане Лиона, замечает Бёрк, уже отказываются платить подати – и разве не дают им на это право всё те же права человека и демократические принципы, провозглашённые Национальным собранием? И Лиону, и крестьянам новое правительство отвечает одинаково – угрозой введения войск, и «последний довод королей становится первым доводом вашего Национального собрания»⁶⁶²; однако армия, дисциплина которой расшатана всё теми же правами человека, может и не подчиниться.

По наблюдениям Бёрка, само снижение годового национального дохода свидетельствует о неудаче налоговой политики революционеров. Осудив налог на соль и одновременно попытавшись продолжить его взимание, они добились того, что значительная часть населения просто перестала платить. В результате главное налоговое бремя легло на те провинции, которые по-прежнему дисциплинированно пополняют казну. Оправдывая выпуск бумажных денег, Национальное собрание ссылается на пример Англии, однако, подчёркивает

⁶⁵⁸ Там же.

⁶⁵⁹ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 326.

⁶⁶⁰ Там же. С. 327.

⁶⁶¹ Там же.

⁶⁶² Там же. С. 331.

Бёрк, английская бумага всегда обеспечена золотым резервом и служит лишь удобством обращения капитала, не вызывая инфляции. Новому правительству же приходится расходовать на содержание духовенства и церквей больше средств, чем было получено после конфискации церковного имущества, что, по мнению Бёрка, наглядно демонстрирует бесполезность этих реквизиций как для экономики, так и для самих политиков.

Подведём итоги данного параграфа. Мы считаем, что политическая философия Эдмунда Бёрка, которую мы обнаруживаем в его реакции на Великую французскую революцию, в наибольшей степени соотносится с феноменом, который Кожев обозначил как *Власть Судьи*. Заметим, что в «Защите естественного общества» Бёрк утверждает, что главными недостатками Естественного общества для людей являлись «отсутствие объединения, отсутствие взаимопомощи, отсутствие объективного и независимого *арбитра*, к которому можно было бы прибегнуть для разрешения разногласий»⁶⁶³. Не *Вождь*, не *Отец*, а именно независимый арбитр, то есть *Судья* – вот кого не хватало людям, по мысли Бёрка, до появления политики как таковой. В «Размышлениях» он однозначно указывает на один из первых принципов, «подвигающих на создание гражданского общества, и который становится одним из его основных правил, гласит: “Ни один человек не должен быть судьей в своем собственном деле”»⁶⁶⁴. О неразрывной связи Власти и Судейства он говорит так: «С величайшим трудом способен я отделить политику от справедливости, ибо справедливость сама по себе – величайшая политика цивилизованного общества»⁶⁶⁵. В меньшей степени аргументация Бёрка опирается на то, как Кожев представляет себе схоластическую теорию *Власти Отца*, обосновывающую монархическую

⁶⁶³ Бёрк Э. В защиту естественного общества, или обозрение бед и несчастий, приходящихся на долю человечества в любого рода искусственно созданном обществе в письме покойного благородного сочинителя к лорду // Бёрк Э. Правление, политика и общество. Сборник / Пер. с англ., сост., вступ. ст. и коммент. Л. Полякова. М.: «КАНОН-прессЦ», «Кучково поле», 2001. С. 54.

⁶⁶⁴ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 132.

⁶⁶⁵ Там же. С. 243-244.

Власть её божественным происхождением: «Выбрав принцип наследования, мы придали нашему образу правления вид кровного родства, связав законодательство своей страны с любезными нашему сердцу домашними узами, и тем самым основные законы нашего государства вошли в лоно наших семейных привязанностей»⁶⁶⁶. Несомненно, у Бёрка можно найти и черты, характерные для *Власти Вождя*, что проявляется в его довольно точных прогнозах развития событий во Франции; однако в наибольшей степени он выступает именно как *Судья*. Напомним, его отец был адвокатом, сам он получил юридическое образование, чем можно объяснить почему Бёрк нередко опирается на юридические документы при обосновании своих тезисов. В *Ответе на возражения на книгу о положении дел во Франции* Бёрк пишет, что из простого чувства порядочности Национальная ассамблея могла бы назначить судьями людей, не привыкших попираť закон и справедливость – людей нейтральных, или хоть по видимости нейтральных.⁶⁶⁷ Следом Бёрк подчёркивает, что даже Кромвель понимал: государство невозможно без независимого правосудия, «потому-то он и избрал Хейлза своим верховным судьёй», несмотря на то что тот отказался принести присягу и признать законность нового правительства. Бёрк утверждает, Кромвель заявил Хейлзу, что от него требуется лишь одно – «отправлять, в полном согласии с его возвышенными чувствами и безупречной жизнью, правосудие, без которого человеческое общество не может существовать»⁶⁶⁸. В этом же тексте есть ещё один довод, подтверждающий, что взгляды Бёрка расходятся с *Властью Вождя*: как видно на примере Шатобриана, мышлению *Вождя* присуща работа в русле некоего проекта, тогда как у Бёрка, по его собственному признанию, такого проекта нет: «Я не предлагаю никакого плана излечения. Увы, сэр! Предложение планов без учёта обстоятельств как раз и есть причина всех ваших бед. И я никогда не позволю себе усугублять, посредством собственных

⁶⁶⁶ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 101.

⁶⁶⁷ Бёрк Э. Письмо г-на Берка к члену Национальной Ассамблеи в ответ на некоторые возражения в отношении его книги о положении дел во Франции // Бёрк Э. Правление, политика и общество. Сборник / Пер. с англ., сост., вступ. ст. и коммент. Л. Полякова. М.: «КАНОН-прессЦ», «Кучково поле», 2001. С. 363.

⁶⁶⁸ Там же.

отвлечённых умствований, то зло, которое принесли вам отвлеченные умствования других»⁶⁶⁹. При этом в словах Бёрка мы находим отчасти соответствующий кожевскому пониманию взгляд на природу политического планирования, характерного для Власти Вождя. Бёрк отмечает: «Вы никогда не можете планировать будущее, исходя из прошлого»⁶⁷⁰. С точки зрения теории Кожева эта мысль верна, поскольку для него Власть Вождя должна быть откровенно революционной: её проект не исходит из прошлого, а противостоит ему, привнося в идеале нечто принципиально новое.⁶⁷¹ Беспристрастная установка Бёрка подтверждается его подходом. Он считает, что прежде чем выдвигать конкретные решения, нужно увидеть положение дел собственными глазами, “потрогать” не только устоявшиеся порядки, но и переходные обстоятельства момента, оценить реальные силы и настроения общества, способного принять и довести политику до конца, учесть факторы помощи и сопротивления, предусмотреть пути коррекции плана и соотнести замысел с реальными людьми и фактами; если обстоятельства и люди не соответствуют схеме, даже тщательно продуманный план окажется бесполезным или вредным.⁶⁷² Поэтому Бёрк изначально склонен критически воспринимать любой проект спонтанного Вождя. Он подчёркивает, что мерилом гражданской свободы является способность людей добровольно ограничивать свои собственные спонтанные желания «в соответствии с тем, насколько их любовь к справедливости превосходит их хищнические инстинкты»⁶⁷³. Иными словами, политическая свобода зиждется на приоритете справедливости, а не корыстных инстинктов и самодовольства; при этом её торжество во многом зависит от готовности выслушивать советы мудрых и добродетельных мужей. Это существенно сближает Бёрка с

⁶⁶⁹ Бёрк Э. Письмо г-на Берка к члену Национальной Ассамблеи в ответ на некоторые возражения в отношении его книги о положении дел во Франции // Бёрк Э. Правление, политика и общество. Сборник / Пер. с англ., сост., вступ. ст. и коммент. Л. Полякова. М.: «КАНОН-прессЦ», «Кучково поле», 2001. С. 405.

⁶⁷⁰ Там же. С. 424.

⁶⁷¹ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 108.

⁶⁷² Бёрк Э. Письмо г-на Берка к члену Национальной Ассамблеи в ответ на некоторые возражения в отношении его книги о положении дел во Франции // Бёрк Э. Правление, политика и общество. Сборник / Пер. с англ., сост., вступ. ст. и коммент. Л. Полякова. М.: «КАНОН-прессЦ», «Кучково поле», 2001. С. 407.

⁶⁷³ Там же. С. 419.

Платоном, а точнее с платоновской трактовкой мудрости как принятия правильных решений, посредством которых осуществляется «внутренняя связь высшего рода знания и блага» как для своего полиса, так и в отношении в других городов.⁶⁷⁴ Платон, анализируя понятие мудрости «хорошего города» (государства), устроенного по природе, полностью отвергает демократический идеал управления, ведь ремесленники, полагает он, владеют лишь частичным знанием, которое не делает полис мудрым. Д.В. Бугай подчёркивает, что единственное знание, по Платону, способное придать мудрость всему городу – это знание о целостном устройстве полиса, и оно принадлежит лишь небольшой группе граждан.⁶⁷⁵

Итак, ответ Эдмунда Бёрка на вопрос о том, почему следовало повиноваться Власти Старого порядка, несмотря на возможность ослушания, заключается в убеждении, что господство Людовика XVI и политическое устройство при нём были легитимными, мудрыми и справедливыми, тогда как власть революционных господ обернулась кровавой тиранией.

Получая премию Бёрка в 2012 году, Киссинджер подчеркнул, что опора лишь на силу во внешней политике бесплодна, а продвижение ценностей без учёта культурных нюансов и обстоятельств обернётся отступлением от принципов, что риторически коррелирует не только с кожевским типом Власти Судьи в рассудительном плане, но и с кожевским фундаментальным тезисом: *«Сила не имеет ничего общего с Властью»*⁶⁷⁶. Киссинджер завершил свою речь выводом: когда идентичность формируется по мгновенному консенсусу в социальных сетях, реактивность вытесняет размышление о сущности; противостоять этому – важнейшая культурная задача бёркианского консерватора.⁶⁷⁷

⁶⁷⁴ Бугай Д.В. Единство платоновского «Государства» / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. М.: Издатель Воробьев А.В., 2016. С. 188.

⁶⁷⁵ Там же.

⁶⁷⁶ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 9.

⁶⁷⁷ Киссинджер Г. Пределы универсализма // Россия в глобальной политике. — 04.09.2012. — URL: <https://globalaffairs.ru/articles/predely-universalizma/> (дата обращения: 4.04.2025).

Глава 3. А. Кожев и Ж. Лакан: от типологии Власти к дискурсам

В данной главе мы сопоставляем четыре дискурса, представленные Жаком Лаканом в XVII семинаре (1969 – 1970), с типологией Власти Александра Кожева (1902-1968). Лакана в определённой степени можно назвать кожевianцем, ведь он присутствовал на всех занятиях Кожева в Практической школе высших исследований. По словам А.В. Дьякова, именно у Кожева Лакан почерпнул метод чтения, позволяющий выявлять в тексте ранее не заметные смыслы, и степень этого влияния столь велика, что всякий раз, обращаясь к Гегелю, Лакан фактически опирается на кожевское прочтение.⁶⁷⁸ Помимо интерпретационной методики, Лакан перенял у Кожева и скептическое отношение к публикациям, предпочитая печатному изложению устную форму; эта общая черта, отмечает Дьяков, заметно затрудняет современным исследователям доступ к их идеям. О том, переросло ли их общение в подлинную дружбу, судить трудно, однако Лакан последовательно называл Кожева *своим другом* и в 1970 году признался: «Если бы я никогда с ним не встретился, то очень возможно, что, как и многие образованные французы определённого времени, я и не подозревал бы, что в гегелевской “Феноменологии духа” что-то есть».⁶⁷⁹ Мы остерегаемся утверждения о прямой преемственности между типами Власти, выделенными Кожевом, и лакановскими дискурсами, но допускаем, что эти вопросы могли когда-то обсуждаться ими. К тому же в 1936 году Кожев и Лакан задумывали совместный труд о Гегеле и Фрейде: Кожев подготовил пятнадцать страниц, где показал, что философия есть *желание* философствовать, а картезианское *я мыслю* у Гегеля превращается в *я желаю*; Лакан должен был добавить фрейдистскую перспективу, но не написал ни строки, и проект остался незавершённым.⁶⁸⁰ По наблюдению А.В. Дьякова, Лакан внимательно изучил этот текст, в котором Кожев ввёл понятия, впоследствии определившие

⁶⁷⁸ Дьяков А.В. Жак Лакан. Фигура философа. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. С. 71.

⁶⁷⁹ Там же.

⁶⁸⁰ Там же. С. 72-73.

лакановскую теорию: Я как субъект желания, желание как раскрытие истины существования и Я как иллюзия.⁶⁸¹

⁶⁸¹ Дьяков А.В. Жак Лакан. Фигура философа. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. С. 73.

3.1. Четыре дискурса Лакана и типы Власти Кожева: интегративная перспектива

Для начала следует сказать, что Лакан понимает под *дискурсом* как таковым: «это то, что в структуре, в организации всего, что может возникнуть благодаря существованию языка, выполняет функцию социальной связи»⁶⁸², иными словами, для Лакана это необходимая структура, выходящая далеко за пределы самой речи, которая, в отличие от него, остаётся во многом контингентной и ситуативно обусловленной; сам же дискурс, по его мнению, способен обходиться без слов.⁶⁸³ Буквенная оболочка, в которую мы заключаем символическую цепь, несущественна; важно только, чтобы запись была достаточно ясной, позволяющей выявить устойчивые взаимосвязи. В своих рассуждениях Лакан часто подразумевает и обращается к разработанным им схемам, где показана определённая комбинаторика матем, необходимых для построения формулы того или иного дискурса: господствующего означающего, знания, утраченного наслаждения (*a*) и субъекта. Каждая из четырёх матем располагается в схеме на фиксированной позиции – агента, Другого, продукта или истины; порядок этих позиций остаётся неизменным, тогда как сами матем могут перемещаться с одной позиции на другую. Разъясняя смысл этих матем, мы тем самым неизбежно касаемся лакановского понимания субъектности как таковой. Начнём с последней матем.

Говоря о лакановском субъекте, следует иметь в виду, что сам концепт выводится им как продолжение идеи фрейдовского децентрированного *cogito*. Лакан реинтерпретировал *cogito* Декарта в терминологии *желания*, выдвигая его как основополагающую предпосылку всей мыслительной деятельности в своём концепте *desidero*⁶⁸⁴. Этот термин являет собой опыт интерпретации *cogito* Фрейда в терминах лишённости через концептуализацию фигуры

⁶⁸² Lacan J. Discours à l'Université de Milan le 12 mai 1972 // Lacan in Italia 1953–1978 / En Italie Lacan. Milan: La Salamandra, 1978, p. 51.

⁶⁸³ Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969-70)). Пер. с фр. /А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2008. С. 10.

⁶⁸⁴ В XI семинаре Лакан утверждает: «Desidero – это фрейдовское cogito».

Другого, который конституирует измерение нехватки в устроении субъекта, т.е. Другой детонирует его желание. Таким образом субъект конструируется в сопряжении с Ним. В этом расщеплённом субъекте сочетаются одновременно принятие и отказ, и Лакан полагает, что субъект расщеплен всегда, отчужден от себя, и восстановить его в целостности невозможно. Субъект (*S*) не может познать себя целиком, и у него не будет полного доступа к его знанию, а расщеплён он через язык на две полярности: субъекта утверждения и субъекта проговаривания. Само понятие субъект не является распространённым в психоанализе, оно релевантно скорее для философии, однако прочно закрепилось у позднего Лакана. Он различает в своём творчестве эго, относящееся к воображаемому, и субъект, который относится к символическому, и поэтому последний относится прежде всего к бессознательному. В 60-х годах он уже понимает субъект как то, что представлено одним означающим другому, и таким образом вытекает из языка. Таким образом субъект Лакана – это констелляция знаковых отношений. Вместо картезианского *cogito* выдвигается антикартезианская формула, утверждающая лингвистического субъекта, а именно бессознательного субъекта речи.

Говоря о лакановском *знании* в целом и издалека, то его можно представить в том числе как упорядоченную сеть культурных, правовых, научных кодов, которые образуются определённой массой означающих, однако это верно относительно контекста символического. Лакан полагает, что из эго вытекает *знание* воображаемого, тогда как из субъекта – *знание* символического. Именно это последнее знание (*S2*) и становится объектом психоанализа: оно одновременно выражает отношение субъекта к символическому порядку, и знание об этом отношении. Субъект сам не знает об этом знании, ибо оно относится к бессознательному, но психоанализ это знание раскрывает. Достичь гегелевского абсолютного знания таким способом всё равно невозможно, между субъектом и знанием всегда сохраняется

дистанция. При этом символическое знание располагается не в самом субъекте и не в Другом (как локусе), а именно в интерсубъективном. Также в семинаре XVII Лакан предлагает понимать под *знанием* наслаждение (от) Другого⁶⁸⁵, что существенно помогает в интерпретации его схем. Знание изначально связано с наслаждением, и Лакан, будучи осведомлённым о том, что лежит по ту сторону принципа удовольствия, видит в *знании* спасительный для жизни предохранитель, задающий ей контуры для безопасной дозировки наслаждением: «Знание – это то, благодаря чему жизнь не заходит в своё стремлении к наслаждению за определенный предел. Ибо путь к смерти <...> представляет собой то самое, что именуется наслаждением»⁶⁸⁶.

Что касается объекта *a*, то он предстаёт как некий отдалённый объект желания, расположенный в воображаемом – нечто желаемое, которое мы ищем в Другом. В самом субъекте объекта-причины желания *a* нет, хотя он заявляет о себе в качестве существующего. Лакан показывает, что функционально маленькое *a* представляет собой утраченное наслаждение (нехватку/неполноту), располагающуюся как бы одновременно и в Реальном, и в Воображаемом, и это что-то такое, чего невозможно достичь, потому что оно является причиной желания, а не самим желаемым. *Объект a* подчёркивает изначальную ориентированность субъекта на Другого, показывая, что процесс самоконституирования всегда уже неразрывно обращён к Нему. *Объект a* – это утраченный объект, и потому субъект стремится вернуть невозполнимую потерю, словно потерянный рай; субъект обречён на постоянную интенциональность на объект желания в области Другого. Он предстаёт утратившим своё Я, и эта виртуальная утрата воплощается в объекте *a*, функция которого направляет субъект в сферу Другого; отсюда возникает борьба за признание – за право обладания утраченным объектом. Все желания, которые вызывает *объект a*, не

⁶⁸⁵ Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969-70)). Пер. с фр. /А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2008. С. 10.

⁶⁸⁶ Там же. С. 18.

устремляются к нему самому; они лишь циркулируют в его орбите, поскольку он служит одновременно объектом *тревоги* и автономным резервом либидо, не сводимым ни к какому иному содержанию.

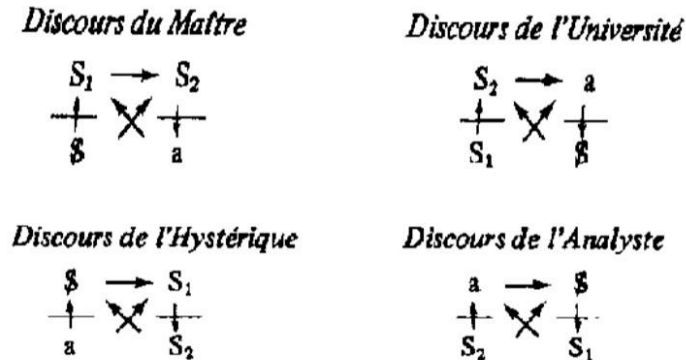
Структурная роль господствующего означающего (*SI*) заключается в его главенстве в символическом порядке; как главный знак, оно открывает цепочку означающих и организует остальные (в первой конфигурации – господском дискурсе). *SI* представляет субъект для других означающих, обозначая его, но не раскрывая его сущности: сам знак пуст, а субъект остаётся разделённым желанием. Исходя из названия матемы, можно догадаться о её функции власти/авторитета в символическом: это может быть титулом, именем-отчеством, лозунгом, гербом, правовой нормой, именем-Отцом и. т.п. – любым знаком, вокруг которого собирается дискурс и который придаёт ему легитимность. Попад в символическое, *SI* подшивает к себе множество прочих означающих (*S2*), и эта масса *S2* образует *знание* – упорядоченную сеть культурных в обширном смысле кодов. Для ребёнка *SI* может быть отцовским нет/нельзя; в политике – лозунг «Свобода, равенство, братство»; в группе – титул профессора, в криминальном мире – статус вора в законе. Пока знак признан как главный, он цементирует социальную связь. Также следует заметить, что внутри лакановских схем положение матемы *SI* в последовательности меняется в зависимости от типа дискурса.

Оперируя матемами, Лакан выводит четыре формулы дискурса. При этом каждой позиции квадрата неизменно соответствует определённое значение: сверху слева – агент, сверху справа – Другой, снизу справа – продукт, а снизу слева – истина:

$$\begin{array}{ccc} \text{Agent} & \rightarrow & \text{Other} \\ \hline \text{Truth} & & \text{Production} \end{array}$$

Нижние этажи в формулах при этом всегда являются бессознательными. Эти схемы, согласно Лакану, отнюдь не абстракция: они более чем реальны,

являясь каркасом самой дискурсивной реальности: «Это уже вписано в то самое, что функционирует в качестве реальности <...> той реальности дискурса, которая уже пребывает в мире и даёт ему опору»⁶⁸⁷.



Итак, перед нами четыре схемы: *Дискурс Господина*, *Дискурс Истерики*, *Дискурс Университета* и *Дискурс Аналитика*. Лакан предлагает для удобства называть позицию агента (вверху справа) доминантой, поскольку именно она определяет характер каждого дискурса. Также мы обратили внимание, что три «невозможные» профессии, о которых писал Фрейд – *управлять*, *воспитывать* и *анализировать* – соответствуют, как подчёркивает Лакан, ключевым позициям в дискурсе Господина, Университета и Аналитика, в то время как дискурс Истерики выражается в попытке *заставить желать*, что делает его четвёртой, столь же невозможной по причине *нехватки*.⁶⁸⁸

«Всякий дискурс, — говорит Лакан, — *отсылает нас к тому, над чем он, по собственному признанию, хочет господствовать. Этого достаточно, чтобы понять, в какой родственной связи состоит он с дискурсом господина*».⁶⁸⁹ В этом смысле дискурс Господина указан Лаканом первой схемой, дабы подчеркнуть его генеалогический примат над всеми остальными типами дискурсов, который заявляет о себе внутри порядка следования матем в каждой из четырёх формул. Схожую функцию исходного модуса мы

⁶⁸⁷ Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969-70)). Пер. с фр. /А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2008. С. 12.

⁶⁸⁸ Там же. С. 211.

⁶⁸⁹ Там же. С. 85.

усматриваем у Кожева, по мнению которого в гегелевской теории *Власть Господина* имеет всеобъемлющий характер и все остальные типы Власти выводятся из её фундаментального отношения Господина к Рабу.⁶⁹⁰ Заметим, что чуть позднее лакановский месседж о дискурсе развил Мишель Фуко, который в 1970 году в своей инаугурационной лекции в Коллеж де Франс указал, что дискурс понимается не просто как нечто, что-то маскирующее или скрывающее; он гораздо важнее, поскольку задаёт предмет спора и поле борьбы: «Дискурс – а этому не перестаёт учить нас история – это не просто то, через что являют себя миру битвы и системы подчинения, но и то, ради чего сражаются, то, чем сражаются, власть, которой стремятся завладеть»⁶⁹¹. Если всякий дискурс, по Лакану, уже включает в себе структуру господства, а, по Фуко, функционирует как поле производства и распределения власти, то типология Кожева задаёт семейство тех форм этой Власти, которые дискурсивно артикулируются. Дискурс выступает не внешним описанием властных отношений, но их внутренним механизмом, а Власть проявляется не только в институтах. Следовательно, сопоставляя четыре лакановских формулы с четырьмя кожевскими типами Власти, мы фактически исследуем один и тот же феномен.

По поводу своих схем Лакан замечает: «Не исключено, что из трёх периодов этот окажется самым важным: ведь в этом году нам предстоит подойти к психоанализу с оборотной его стороны и придать ему, может быть, его статус – в смысле, который как раз и именуется юридическим. Это, во всяком случае, всегда было связано, и притом решающим образом, со структурой дискурса»⁶⁹². Он говорит, что не спроста начал с той формулы, в которой господствующее означающее на верхнем уровне обращено к

⁶⁹⁰ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 29-30.

⁶⁹¹ Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц. М., Касталь, 1996. С.52

⁶⁹² Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969-70)). Пер. с фр. /А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2008. С. 17.

знанию.⁶⁹³ Дискурс Господина непосредственно связан с философией, утверждает Лакан, а знание, к которому обращено господствующее означающее, принадлежит сфере Раба. В античности раб входил в состав семьи (ойкоса), а не относился к отдельному сословию, как в современном обществе. Именно через эпистему Господин, по его мнению, заимствует знание у раба, превращая его в своё собственное.⁶⁹⁴ Смысл эпистемы хорошо раскрывает упомянутый Фуко, который относит это понятие к исторически устойчивым дискурсивным закономерностям, упорядочиванию, часто бессознательному, откуда возникают отличительные формы мышления, лежащие в основе интеллектуальных дисциплин. Иначе говоря, эпистемы – это матрицы, обеспечивающие поле для восприятия, то есть навязывают рамки категорий и классификаций, в которых может происходить мышление, коммуникация и действие.

Наслаждение обычно считают привилегией господина, но Лакана интересует, каким образом эта истина опровергается изнутри: «Философия всегда была не чем иным, как поставленной на службу господина операцией по охмурению публики»⁶⁹⁵. Он намекает, что по-настоящему знание предоставляет дискурс Истерики (что видно из схемы), а не дискурс Господина. Последний изначально знать ничего не стремится – ему достаточно, чтобы всё продолжалось, как прежде (манифестируя *Настоящее*); однако именно философия прививает господину желание к знанию. Лакан говорит, что в дискурсе Господина истина скрыта, но скорее сжата и концентрирована, нежели прячется; при этом, по гегелевской гипотезе, истину господину поставляет раб. Отчасти повторяя Кожева, относившего гегелевскую теорию к типу *Власти Господина*, Лакан утверждает, что дискурс Гегеля – это дискурс Господина, но возникший на той стадии

⁶⁹³ Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969-70)). Пер. с фр. /А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2008. С. 20.

⁶⁹⁴ Там же. С. 21.

⁶⁹⁵ Там же. С. 25.

культурного развития, когда место господина занимает государство, благодаря чему последнее может претендовать на абсолютное знание.⁶⁹⁶

С одной стороны, главенство истины у Гегеля во многом объясняется тем, что он остаётся рационалистом; признание примата истины в целом соответствует классической эпистемологии – от Аристотеля до аналитической традиции, где знание ценится лишь постольку, поскольку оно истинно. С другой стороны, если опираться на Лакана и Фуко (как мы и делаем), то именно дискурсы порождают истины. Каждое общество имеет свой режим истины, свою общую политику истины, то есть тип дискурса, который оно принимает и делает истинным; механизмы и инстанции, позволяющие различать истинные и ложные высказывания, средства, с помощью которых каждое из них санкционируется; техники и процедуры, которым придаётся значение в обретении истины; статус тех, кому поручено говорить то, что считается истинным.⁶⁹⁷ Эта концепция истины намеренно противопоставляет себя распространённым со времён Просвещения взглядам на истину, согласно которым истина нейтральна и проявляет себя только тогда, когда она отделена от Власти. В фукоянском понимании истина не противопоставляется ошибке как внешнему пределу; напротив, именно властные практики задают рубеж между истинным и ложным, конституируя саму возможность ошибки. Истина действует через исключение, маргинализацию и даже запрет конкурирующих высказываний; по выражению Фуко она является «удивительной машиной, предназначенной для того, чтобы исключать».⁶⁹⁸ Следовательно, истина не отделена от власти – она одна из её ключевых технологий. Власть осуществляется через производство и циркуляцию специфических режимов истины, определяющих, что считать истинным в каждый исторический момент. Подобный взгляд легко спутать с релятивизмом, но Фуко отвергает

⁶⁹⁶ Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969-70)). Пер. с фр. /А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2008. С. 99.

⁶⁹⁷ Дьяков А.В. Мишель Фуко и его время / А. В. Дьяков. СПб.: Алетейя, 2010. С. 309.

⁶⁹⁸ Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц. М., Касталь, 1996. С. 59

такое обвинение, отрицая, что всё может быть истиной.⁶⁹⁹ Здесь, как и во многих других местах своей мысли, он демонстрирует влияние Ницше, не отступая от глубокого недоверия ко всем дискурсам истины и разума. Он, безусловно, считает, что метафизические поиски истины обречены, поскольку не существует конечных причин или окончательных истин. Подобным образом истина у Лакана, имея отношение, по сути, только к желанию, раскрывается субъекту диалектически и поэтапно, будучи всегда относительной; абсолютной истины нет (аналогичный взгляд на истину мы подметили у Кожева в первой главе). Кроме того, у Лакана истина не обязательно сопряжена с благом, как это обычно постулируется в философском дискурсе.

Работа раба, может быть, и порождает истину, но только не знание – и этому мешает определённое препятствие. Лакан отсылает к «тщательному наблюдению за тем, как в нашей культуре устроены связи между дискурсом Господина и тем, что на него наслоилося»⁷⁰⁰. Это нечто – пласт запретов, возникший вокруг отношения ребёнок-мать. Социальный договор делает мать привилегированным очагом запретов. Тем самым устанавливается обход абсолютного наслаждения и вводятся законы (Имя-Отца), которые обрамляют желание. Лакан отмечает, что в труде содержится не столько прогресс, сколько перенос и присвоение того, что изначально принадлежало рабу; погружаясь в этот мир через вступление в дискурс и неизбежное самоповторение, Господин не мог не утрачиться утраты маленького *a* – и именно этого он потребовал от раба. Однако, по-видимому, Лакан намекает, что это могло случиться с Господином именно потому, что его Власть удерживается и ограничивается символическим Законом, представленным некогда возникшей функцией Отца. Но в дискурсе Университета, то есть восхождении Господина к знанию, все совершенно иначе.

⁶⁹⁹ Дьяков А.В. Мишель Фуко и его время / А. В. Дьяков. СПб.: Алетейя, 2010. С. 412

⁷⁰⁰ Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969-70)). Пер. с фр. /А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2008. С. 99.

Доктрина марксизма, сформулировавшая принцип классовой борьбы, по мнению Лакана, фактически подкрепила дискурс господина, который сегодня имеет «уже другую структуру, нежели тот, древний, исходящий из места, которое вы найдете на схеме Г. Его место нужно искать на другой схеме, которую вы видите под буквой У»⁷⁰¹. Иначе говоря, знание оставалось прерогативой раба до тех пор, пока не возник дискурс Университета – капиталистический вариант дискурса Господина, в котором место господствующего означающего (агента) заняло само знание; случилось это, подчёркивает Лакан, именно усилиями философии. Однако, оказавшись на месте *SI*, агентность знания смещает субъекта с позиции истины на позицию продукта, что в итоге и порождает общество потребления. Сила этого нового господина – это и есть Власть Господина Господ, то есть *Власти Вождя*, проект которого правильнее всего называть Просвещением (или Модерном). Лакан называет этот дискурс университетским, подчеркивая, что «именно университетский дискурс показывает нам, в чём он может погрешать, но это, к тому же, тот самый дискурс, сама базовая структура которого демонстрирует то, на чем зиждется дискурс современной науки»⁷⁰². Тот факт, что в схеме дискурса Университета позицию истины занимает господствующее означающее, очевидно связан с тем, что современная наука признаёт истинным лишь то, что не подрывает устои общества. Как уже отмечалось, знание в схеме этого дискурса размещается на позиции агента – то самое знание, некогда позаимствованное у Раба, и теперь оно обращено к объекту *a*, то есть к ученику. Университет претендует на чистое знание, однако даже в беспредельно “объективном” университетском дискурсе он тайно сохраняет миф идеального господствующего Я, гарантирующего самотождественность высказывания: фраза *мы, учёные, говорим* звучит как подразумевающее господство. Именно это скрытое господство, а не педагогический императив

⁷⁰¹ Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969-70)). Пер. с фр. /А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2008. С. 35.

⁷⁰² Там же. С. 131.

как таковой, Университет не в силах исключить из своей истины. Любое академическое высказывание, каким бы учением оно ни облекалось – даже тем, что, подобно лакановскому, словно бы стоит поперёк самого университетского дискурса – неизбежно прокладывает дорогу к эгократии. Также по утверждению Лакана, союз рабочих и крестьян, каким бы он ни представлялся, установил господство не рабочего класса, а Университета: «В государстве, именуемом обычно Союз Советских Социалистических Республик, царит именно Университет»⁷⁰³. Здесь наши пазлы вновь сходятся, ибо для Кожева Власть Вождя – «в первую очередь и по преимуществу это Власть “революционного” Вождя»⁷⁰⁴.

Для схемы дискурса Истерики, образованной первым смещением матем, характерно то, что субъект обращён к господствующему означающему, что не случайно, истерика – это реакция на Господина. Дискурс истерики, на наш взгляд, более всего соотносится с феноменом *Власти Отца*. Лакан заявляет, что «фрейдовский миф, если взять его не на уровне трагического с его возвышенной тонкостью, а на уровне мифа в Тотеме и табу, это миф об эквивалентности отца наслаждению»⁷⁰⁵. При рассмотрении схемы дискурса истерики можно заметить, что в позиции истины – снизу слева – располагается *объект а*. Это буквально та равноценность, о которой утверждает Лакан, когда наслаждение – это Отец. В дискурсе истерики на позиции продукта располагается знание; Лакан отмечает, что философский дискурс отчасти сродни истерическому, поскольку именно он перенаправил желание Господина к знанию. Как видно из второй схемы, истерик желает, чтобы Другой был Господином и знал многое, но не настолько, чтобы перестать считать самого истерика высшей наградой за всё своё знание.⁷⁰⁶ Иными словами, Отец-истерик стремится к такому Господину, которым смог бы управлять сам, чтобы

⁷⁰³ Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969-70)). Пер. с фр. /А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2008. С. 259.

⁷⁰⁴ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 78.

⁷⁰⁵ Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969-70)). Пер. с фр. /А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2008. С. 155.

⁷⁰⁶ Там же. С. 163-164.

Господин правил лишь номинально, но реальный Авторитет при этом имел бы он (Отец). В схеме Господина, при представлении господствующего означающего перед другими означающими, объект *a* выделяется как прибавочное наслаждение. Лакан отмечает, что дискурс истерика выявляет эту взаимосвязь между Господином и наслаждением.⁷⁰⁷ Истерический дискурс ценен тем, по мнению Лакана, что он настойчиво выводит в дискурсивное поле вопрос о том, как обстоит дело с сексуальными отношениями, то есть о том, каким образом субъект способен их поддерживать или, точнее, не поддерживать.⁷⁰⁸ В результате истерическая позиция выражается в своеобразной забастовке: истерик отказывается раскрывать собственное знание, к которому обращена агентность Господина. Тем не менее, именно через этот отказ истерик разоблачает его функцию, оставаясь при том связанной с ней: он выделяет господские черты в Другом, из которого изымает себя как объект его желания (*S2*). Здесь Лакан раскрывает карты, указывая на то, что истерик – это Отец: «В этом и состоит та функция, которую мы давно, по крайней мере в своём кругу, называем функцией идеализированного отца»⁷⁰⁹. Экстраполируя лакановский дискурс Университета на типы власти Кожева – а именно тот момент, когда знание (*S2*), занимая позицию агента, атакует объект *a*, который в дискурсе истерика находится на позиции истины, – можно констатировать следующее: *Будущее* подавляет *Прошлое*; Вождь, выступающий в роли современного Университета, берётся поучать Отца-истерика, отфильтровывая присвоенное у него знание и оставляя себе то, что пригодно для его собственного проекта. В некотором смысле семья, где властвует Отец, отрицается как структура, не вписывающаяся в знание актуального Университета; вследствие этого семейные ценности ставятся под вопрос. В книге «Почему либерализм потерпел поражение» американский политолог Патрик Дж. Денин указывает на утрату доверия к научному

⁷⁰⁷ Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969-70)). Пер. с фр. /А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2008. С. 117.

⁷⁰⁸ Там же.

⁷⁰⁹ Там же. С. 118.

авторитетам – одному из ключевых институтов либеральной демократии, которая сегодня переживает кризис легитимности. Наивно думать, что встроенный в эту систему Университет активно не расширял проект автономии. Воспетая либерализмом свобода требует освобождения от традиционных норм, объединений и отношений, замечает Денин, – от семьи до церкви, от школ до деревни и общины.⁷¹⁰ Все эти социальные связи постулируются лишь как предмет индивидуального выбора. По мере освобождения индивидов от этих связей возрастает потребность регулировать поведение позитивным правом, и социальные нормы, утрачивая авторитет, всё чаще кажутся остаточными, произвольными и угнетающими, что побуждает призывать государство активно содействовать их искоренению.⁷¹¹ При этом, отмечает Денин, пока прогрессивные либералы превозносят расширенное государство как высшего защитника индивидуальной свободы, они одновременно настаивают, что его вмешательство должно быть ограничено в сфере нравов и морали, отдавая предпочтение открытому рынку индивидуальных покупателей и продавцов – особенно в вопросах сексуального поведения и бесконечно изменчивой сексуальной идентичности, определения семьи и личного права на прекращение собственной жизни.⁷¹² Именно здесь, на наш взгляд, проявляется явный конфликт между Вождём с его просвещенческим проектом и Отцом, чья истерика выступает реакцией на попытку лишить его Власти в собственной семье. При этом Лакан подчёркивает, что истерик, принимая на себя последствия, которые несёт для него господствующее означающее, рабом не становится.⁷¹³

Что же касается дискурса аналитика, то он представляет собой не столько собственно дискурс психоанализа, сколько попытку вызвать истеризацию дискурса, то есть создать искусственные условия для появления

⁷¹⁰ *Deneen P.J. Why Liberalism Failed.* New Haven and London: Yale University Press, 2018, p. 38.

⁷¹¹ *Ibid.*

⁷¹² *Ibid.* P. 58.

⁷¹³ *Лакан Ж.* Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969-70)). Пер. с фр. /А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2008. С. 117.

дискурса истерика, хотя истерический дискурс присутствует в социальной реальности и сам по себе, независимо от наличия или отсутствия психоаналитической практики. Лакан замечает, что именно с аналитиками нередко происходит, что за табуированными словами, которыми они без стеснения украшает свою речь, «незамеченным остаётся то, что истина – это бессилие»⁷¹⁴. Разумеется, стремясь прежде всего прояснить ситуацию, аналитик предпочитает дразнить, а не говорить; и то, что в его схеме на позиции истины располагается знание (S_2), свидетельствует о его согласии с отсутствием за этим знанием каких-либо осознанных притязаний. Аналитик явно действует не как *Господин* или *Вождь*, а как инстанция, чья Власть заключена в беспристрастном выявлении структурного порядка, а не, допустим, в навязывании повелений. Именно такая позиция, на наш взгляд, соотносится с тем, что Кожев подразумевает под *Властью Судьи* – Авторитетом, основанным на признанной способности к объективной и справедливой оценке. Напомним, что, по Кожеву, «Власть Судьи есть именно “вариант” Власти Вечного, т.е. “авторитарная манифестация” Вечности»⁷¹⁵, «“проявиться” эта Власть может лишь в отношениях между Временем и Вечностью»⁷¹⁶. Справедливое решение Судьи находится за пределами времени, ибо оно не определяется ни интересами момента в *Настоящем*, ни пристрастиями, унаследованными из *Прошлого*, ни желаниями, устремлёнными в *Будущее*.⁷¹⁷ Схожим образом и для Лакана аналитик остаётся непричастным к страстям; именно в этой отстранённости и проявляется его нейтральность, «из-за этого он вечно находится в неопределённой зоне, в смутном поиске осведомлённости, стараясь идти в ногу с тем знанием, от которого, между тем, сам же отрёкся»⁷¹⁸. Добавим также, что, если по Лакану, дискурс Аналитика является изнанкой дискурса Господина ввиду

⁷¹⁴ Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969-70)). Пер. с фр. /А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2008. С. 63.

⁷¹⁵ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 83.

⁷¹⁶ Там же. С. 78.

⁷¹⁷ Там же. С. 82-83.

⁷¹⁸ Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969-70)). Пер. с фр. /А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2008. С. 172.

перекрёстной инверсии матем в их схемах (как, впрочем, и у дискурсов Истерика и Университета), то в кожевской теории проявление *Вечности* в Настоящем, присущее Власти Судьи, метафизически контрадикторно прежде всего *Настоящему*, определяющему Власть Господина, поскольку Господин пребывает в Настоящем *in actu*, тогда как Судья лишь телом пребывает *in praesentia*. Но также метафизически Судья противопоставлен и временному модусу *Будущего* (Вождю). Объяснение этому конфликту Кожев видит в том, что именно «упразднение отцовского начала ведет к неизбежному противостоянию начала Судьи началам Вождя и Господина»⁷¹⁹.

Таким образом, каждая лакановская дискурсивная конфигурация, на наш взгляд, резонирует с теми формами господства, которые Кожев выделяет в своей типологии Власти; речь идёт не о полном тождестве, а о структурной перекличке. Мы предлагаем следующие соответствия: дискурсу Господина отвечает Власть Господина, дискурсу Университета – Власть Вождя, дискурсу Истерика – Власть Отца, а дискурсу Аналитика – Власть Судьи.

⁷¹⁹ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 114.

3.2. Де Местр, Шиллер, Шатобриан и Бёрк: дискурсные воплощения кожевской «квадремы» Власти в конфигурациях Лакана

Чтобы закрепить предложенный ряд коррелятивных пар, вернёмся к нашим четырём контрреволюционным фигурам из второй главы и посмотрим на них сквозь призму указанных соответствий. Сделаем это в том порядке, в котором Кожев излагает свои типы Власти.

Жозеф де Местр, согласно интерпретации Эмиля Чорана, являлся мыслителем, который отреагировал на революцию выворачиванием просвещенческой мифологии наизнанку и доведением до абсурда защиты тех сторон жизни при старом порядке, которые были заклеены и ославлены революционерами, делая из самого себя пугало. «Местр, как все реакционеры, разместил абсолют в прошлом»⁷²⁰, пишет Чоран, и каждую из своих гипотез он выдаёт за несомненную истину – будь то идея о существовании наук в незапамятные времена или теория происхождения дикарей, по поводу которой он пишет, бессознательно улавливая угрозу со стороны условного *Вождя*: «“Некий вождь изуродовал свою душу злодеяниями <...> его проклятие перешло к потомкам, и непрерывная деградация в конце концов привела к появлению дикарей”»⁷²¹.

Как уже отмечалось, Лакан полагает, что достоинство дискурса Истерика в том, что тот выводит в пространство дискурса проблему сексуальных отношений – точнее, вопрос о том, как субъект может их избегать. Де Местр сообщает нам о своей обеспокоенности в данном аспекте, причём его волнуют представители обоих полов. С его точки зрения, там, где господствует рабство, не может быть подлинной морали, поскольку возникает неупорядоченное владычество мужчины над женщиной. Даже обладая свободой в своих правах и поступках, женщина и без того слишком слаба перед лицом соблазнов, окружающих её повсюду. Де Местр вопрошает, что же будет, если даже её

⁷²⁰ Чоран Э.М. Упражнения в славословии // Чоран Э.М. После конца истории: Философская эссенстика / Пер. с франц.; предисл., биогр. справка Б. Дубина. СПб.: Симпозиум, 2002. С. 283.

⁷²¹ Там же. С. 280.

собственная воля не сможет защитить её? Тогда сама идея сопротивления исчезнет, порок станет долгом, а мужчина, постепенно развращаясь лёгкостью доступных наслаждений, уже не сможет подняться выше нравов Азии.⁷²² Де Местр соглашается с Бьюкененом в том, что в обществах, где не утверждено христианство, положение женщин неизбежно подвергается деградации: «Там, где наш пол способен повелевать пороком, не может быть ни подлинной морали, ни истинного достоинства нравов. Женщина, обладающая властью над сердцем мужчины, возвращает ему всю ту испорченность, которую сама от него принимает, и народы погружаются в этот порочный круг»⁷²³. Будем считать, в что этом отношении проявляется своего рода отцовская забота де Местра о женщинах и мужчинах как о ещё не совсем заблудших детях.

Отметим, что в некоторых текстах его обскурантистский и фанатичный тон исчезает, сменяясь на “доброжелательный”. Например, в «Письмах русскому дворянину о испанской инквизиции» де Местр пытается развенчать для русского читателя миф Вольтера об инквизиции, что для XIX века выглядит как провокативно-истерическая апология. Но как подмечает Кори Робин, «консерватизм всегда был более необузданным и экстравагантным движением, чем думают многие»⁷²⁴. Неудивительно, что де Местр оправдывает сожжения на кострах и применение пыток как абсолютно нормальные практики того времени. Испанский народ смог сохранить свою идентичность, по его мнению, именно благодаря инквизиции.⁷²⁵ Разумеется, де Местр верил в то, о чём говорил, но его тезисы были лишь частично искренними – он раздувал пламя своего фанатизма во имя провокации. Помимо эпатажа радикальным религиозно-политическим мракобесием де Местр раскрывается как тонкий провокатор и трикстер, что хорошо видно по его «Санкт-

⁷²² *Maistre J.M. de. Du Pape. Paris: Charpentier, 1860, p. 262.*

⁷²³ *Ibid.*

⁷²⁴ *Робин К. Реакционный дух. Консерватизм от Эдмунда Берка до Сары Пэйлин / пер. с англ. М. Рудакова, И. Кушнаревой, К. Бандуровского. М.: Изд. Института Гайдара, 2013. С. 87.*

⁷²⁵ *Местр Ж. де. Письма русскому дворянину об испанской инквизиции // Местр Ж. де. Сочинения. Четыре неизданные главы о России. Письма русскому дворянину об испанской инквизиции. СПб: Владимир Даль, 2007. С. 216-217.*

Петербургским вечерам». В них он пишет, что поскольку Господь передал право карать людей суверенам – последние являются его заместителями на земле, следом цитируя Законы Ману, приписываемые сыну Брахмы, который, согласно набожному католическому философу, есть первое лицо в Троице Индусов.⁷²⁶ Он проводит аналогию в большей степени характерную для сторонников интегрального традиционализма, разработанного позднее Рене Геноном. Когда Кавалер говорит Сенатору, что в другом обществе его могли бы принять за иллюмината, тот отвечает, что подобное обвинение он принял бы за комплимент, ибо «нет более почётного и блаженного удела, чем быть истинным иллюминатом»⁷²⁷; правда, де Местр тут же выводит из-под удара своего героя (и себя), заявляя, что иллюминаты, о которых говорит Кавалер, и истинные – не одно и то же. В дискуссии между Графом и Сенатором последний защищает иллюминизм и эзотеризм, а первый сомневается и возражает – и в итоге в качестве вывода предлагает «твёрдо шествовать вперёд, пребывая на равном расстоянии от иллюминизма и скептицизма»⁷²⁸. Встречается у де Местра и формулировки про то, что на войне христианство раскрывается во всей своей величественности, богоугодности и исключительной пригодности для человека, как нигде больше.⁷²⁹ И или о том, что «земля, непрерывно орошаемая кровью, есть лишь громадный алтарь, где всё живущее должно приноситься в жертву, – без передышки, без отдыха, без меры, вплоть до скончания веков, вплоть до полного исчезновения зла, вплоть до смерти самой смерти»⁷³⁰. В той же беседе в *Письмах* он заявляет, что путешественники в Америке обнаруживали у индейцев-язычников «весталок, обрезание, исповедь, крещение и, наконец, реальное присутствие в виде хлеба и вина»⁷³¹, и даже не исключает возможности, что эти обряды христиане заимствовали у перуанцев и мексиканцев. В этих и аналогичных

⁷²⁶ *Местр Ж. де*. Санкт-Петербургские вечера. СПб.: Алетейя, 1998. С. 28.

⁷²⁷ Там же. С. 44.

⁷²⁸ Там же. С. 535.

⁷²⁹ Там же. С. 369.

⁷³⁰ Там же. С. 373.

⁷³¹ Там же. С. 405.

деместровских суждениях проявляется истерическая реакция субъекта не только на революционное господствующее означающее, но и на своё собственное – христианское. В рамках конфигурации дискурса истерика де Местр и не мог не реагировать иным образом на раздражители. Как пишет Чоран: «Не случись революции, которая сломала привычный образ жизни, потрясла де Местра и повернула лицом к основополагающим вопросам, он так и жил бы в своём Шамбери, порядочным семьянином и франкмасоном, продолжал бы сочинять в том же духе, в каком написаны его первые работы, где католицизм, роялизм и мартинизм чуть сдобрены руссоизмом»⁷³². Де Местр не смог бы описать так точно и хорошо пороки революции, полагает Чоран, если бы не обладал ими сам. Его нетерпимость – это отражение нетерпимости якобинца. Дискурсу французской революции нельзя противопоставить политическую философию де Местра, ибо она не более чем истерическая реакция на этот дискурс, на означающее, навязываемое Господином, возмущение и несогласие. Истерик спорит с плохим Господином, требуя хорошего Господина. В этом смысле истерик жалуется на Господина самому Господину. Однако дискурс Истерики продолжает поддерживать Господина, нуждаясь в нём. Истерик-Отец не ставит под сомнение легитимность обозначений Господина на метауровнях, но старается предъявить ему диаметрально противоположное, как в нашем случае Жозеф Де Местр.

Обратимся к Фридриху Шиллеру. Понятно, что экзотерически в лакановском дискурсе Господина действует фигура мэтра – того, кто якобы знает о субъекте всё и навязывает ему означающее, тем самым осуществляя репрессивную функцию. Порядок означающих, как мы выяснили, изначально ему не принадлежит, поскольку Понятие исходно производит Раб. У господина происходит двойное само-одурачивание, или самообольщение: во-первых, он одурачен означающим, то есть понятием (отсылающим к другим

⁷³² Чоран Э.М. Упражнения в славословии // Чоран Э.М. После конца истории: Философская эссеистика / Пер. с франц.; предисл., биогр. справка Б. Дубина. СПб.: Симпозиум, 2002. С. 265.

означающим). Подобную ситуацию можно наблюдать в случае с Шиллером, мысль которого зиждется на изумлении *прекрасным*. Шиллер захвачен прекрасным, потому что на самом деле он стремится не просто к понятию, а к тому, чтобы понятие было гармоничным и органично вписывалось в стройную теорию, согласовываясь с другими подогнанными друг под друга понятиями, образуя целостную гармонию. Второе самообольщение Господина состоит в том, что он неизменно пребывает в состоянии нехватки и старается её чем-нибудь прикрыть. Онтологически шиллеровский Господин никогда не признает за женщиной подлинной свободы, он допускает лишь её видимое подражание свободе, иначе женщина как явление попросту лишится красоты, которую Шиллер при том не соотносит с добром. Напомним, что красота обосновывается им следующим образом: «Аналогия явления с формой чистой воли или свободы есть красота в самом широком значении. Таким образом, красота есть не что иное, как свобода в явлении»⁷³³. Отсюда можно вывести, что женщина, будучи природным феноменом, лишена собственной свободы, так как красота в явлении – это только отражение свободы того, чей взор на него обращён. По этой причине и женщина в глазах Господина, и сам Господин – расщеплённые субъекты. Лакан отмечает, что Гегель, чью философию он назвал разновидностью дискурса Господина, «осмеливается исходить из *Bewusstsein* в самом наивном его выражении, то есть из того, что всякое сознание знает себя как сознание»⁷³⁴, однако при этом вплетает в это исходное положение череду кризисов – или, как он сам говорит, *Aufhebung*, – так что *Selbstbewusstsein*, начальная фигура господина, обретает свою истину в другом. В этом и состоит вышеописанная захваченность Шиллера *прекрасным*. В целом, по Лакану, Господин в принципе отличается наивностью, тогда как для Шиллера *наивное* служит одной из ключевых категорий в эстетике. *Наивной* для него прежде всего является первая стадия

⁷³³ Шиллер Ф. Каллий, или О красоте // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 78.

⁷³⁴ Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969-70)). Пер. с фр. /А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2008. С. 111.

истории – Древняя Греция, красоту в культуре которой он называет *наивной* и воображает образом гармонии тела и духа. Также *наивным* Шиллер называет посрамляющее свойство природы в отношении всех ухищрений искусства, и в этом вся сила её естественности. Именно на контрасте с искусственным человек обнаруживает это свойство. Причём наслаждение, которое дарит *наивное*, с его точки зрения, носит моральный, а не эстетический характер, поскольку оно тут же разрушается, как только возникает искусственное, внешне неотличимое от природного – стоит понять, что это лишь подражание. О явлениях природы Шиллер говорит прямо: «Они суть то, чем были мы; они суть то, чем мы вновь должны стать»⁷³⁵. Образцовость *наивного*⁷³⁶ по мнению Шиллера нисколько не ущемляет человека чувством вины или стыда, ибо природа всё же не обладает самоопределением, и поэтому предстаёт как «вечный образ божества, – но он не столько нас ослепляет, сколько живит»⁷³⁷. Однако божественным у Шиллера является только гармоничное единство природы и разума, сами природные явления таковым не обладают, и люди, вечно стремясь к этому идеалу, могут лишь приблизиться к нему, но никогда не достичь полностью. Такое риторическое построение соотносится с лакановской конфигурацией дискурса Господина: в эстетике Шиллера звучит посыл *Я наивен, и, если вы стремитесь стать лучше, вам следует принять мой совет и ориентироваться на предъявляемый мною образец*. Более того, по Шиллеру всякий гений должен быть наивным – иначе он не гений: «Гений заставляет себя признать именно в силу того, что его простота торжествует над изощреннейшим искусством»⁷³⁸. Что касается женщины и наивности, то

⁷³⁵ Шиллер Ф. О наивной и сентиментальной поэзии // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 386-387.

⁷³⁶ Заметим, Кант толковал *наивное* иначе, чем Шиллер: для кёнигсбергского мудреца в нём объединяется удовольствие и уважение, это всплеск естественности на контрасте с привычным для человека притворством. Человек смеётся над тем, что не умеет притворяться, но оно при том вызывает в нём и невольное уважение. По мнению Шиллера, то, как понимает Кант *наивное*, относится только к одному из его подвигов – *наивному нечаянному*, которое забавляет, в отличие от наивного образа мыслей, которое наблюдается, когда личность полностью осознаёт *наивное*, и оно её не забавляет, а трогает. Оба вида наивного объединяет то, что природа в них оказывается выше искусства.

⁷³⁷ Шиллер Ф. О наивной и сентиментальной поэзии // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 387.

⁷³⁸ Там же. С. 396.

дискурс Господина высвечивается и здесь. Так, природа, по Шиллеру, одарила женщину наивностью, из-за чего она вечно конфликтует с нормами благопристойности, по сути, господствующим означающим, навязываемым обществом; однако именно та женщина, которая соблюдает эти правила, сохраняя при этом свой наивный нрав, достойна наибольшего восхищения.⁷³⁹ Отметим, что это удачно экстраполируется на лакановскую схему Господина, в которой объект *a* остаётся у Другого на позиции продукта, что выразимо следующей нарративной – *Ты способна по-настоящему восхитить меня, если будешь избегать лёгкого поведения; продли мою радость – оставайся естественной, но не будь доступной*. В принципе ориентация на такое деликатное господство у Шиллера подтверждает Коммерель, согласно которому для Гёте и Шиллера самым основополагающим ориентиром оставалось господство аристократического принципа – «благороднейшего плода культуры, носившей придворный характер»⁷⁴⁰, причём Шиллер, развивая собственную философию, добавлял, что «аристократично уважение к видимости, форме, жесту и властное требование дисциплины и сдержанности; аристократична также и замена нравственного закона законами приличия и пристойности».⁷⁴¹

О Шатобриане. Ранее мы указали, что дискурс Университета представляет собой мутацию дискурса Господина. В этом контексте обращает на себя внимание между Шатобрианом и Шиллером следующая параллель: оба мыслителя тяготели к республиканизму и демократическому равенству, при том, что первый был всё же монархистом, а второй под влиянием Гёте отказался от политического радикализма и стал гораздо более умеренным в своих оценках. Но в аргументации Шатобриана заметно преобладание апелляций к гуманитарно-историософскому знанию. Эта особенность

⁷³⁹ Шиллер Ф. О наивной и сентиментальной поэзии // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 397.

⁷⁴⁰ Коммерель М. Поэт как вожь в период немецкой классики: Клопшток, Гердер, Гёте, Шиллер, Жан-Поль, Гёльдерлин / Пер. с нем. И.П. Стребловой, предисл. А.Л. Вольского. СПб.: Владимир Даль, 2018. С. 420.

⁷⁴¹ Там же.

характерна именно для дискурса Университета, стремящегося укрыться за знанием или его формализованными оболочками, – наиболее наглядным примером чего служит бюрократия. Разумеется, Шатобриана нельзя назвать бюрократом, но при жизни он входил в корпус высшей государственной службы, а бюрократия образует институциональный каркас государственной администрации. Шатобриан, подобно Университету, вещает от имени абстрактной мудрости – совокупности знаний, высокой культуры, общих представлений, некоего отвлечённого закона. Фазовый переход от дискурса Господина к дискурсу Университета проявляется в замене прямого повелительного жеста Я на обезличенное Мы и на опору, часто риторически обтекаемую, на абстрактное Знание. Такая позиция затрудняет истерика с его вопросом *кто ты такой, чтобы говорить?* и позволяет субъекту укрыться за безличным Авторитетом науки или культуры. Шатобриан иллюстрирует этот сдвиг: избегая чётких личных деклараций, он излагает свои мысли от имени совокупного исторического и культурного знания, тем самым дистанцируясь от жёсткой господской позиции. Университетский дискурс чужд спорам и не склонен обижаться, оперируя множеством идеологем, которые просто звучат, уклоняясь от прямых повелительных жестов, в то же время у Шатобриана каждая историческая эпоха является обладательницей своей правды. Университет маскирует Власть под видом бескорыстной заботы о Другом, и вероятно, этим можно объяснить христианский пафос Шатобриана, воплотившийся в «Гении христианства» (1802) как ответе на антиклерикальные идеи Просвещения и Французской революции, где он доказывает, что католицизм не только рационально обоснован, но и питает архитектуру, литературу, живопись и общественную мораль, тем самым утверждая красоту и общественную пользу христианской традиции. По словам Кальтенбруннера, газета «*Le Conservateur*», которую издавал Шатобриан, выступала против реакционного курса бурбонской Реставрации: будучи глубоко религиозным и преданным сыном Римской церкви, Шатобриан тем не менее отвергал теократический

ультрамонтанизм де Местра и Бональда.⁷⁴² Здесь вновь проявляется типичная для дискурса Университета стратегия: он заимствует у Отца-истерика лишь знание, отвечающее его собственным целям и проекту. Неудивительно, что лидер «Французского действия» Шарль Моррас, который, по мнению британского историка Питера Дэйвиса, является наследником де Местра⁷⁴³, относился к Шатобриану с неприязнью. Согласно А.М. Руткевичу, одну из своих работ Моррас начинает с критики в адрес виконта: «Будучи романтиком, Шатобриан не искал *вечного*, не знал *настоящей традиции*; “этот идол современных консерваторов воплощает для нас, скорее, гений *Революции*”»⁷⁴⁴. Данный моррасовский критический посыл также заметно резонирует с нашей корреляцией шатобриановского консерватизма с феноменом *Власти Вождя*.

Говоря об Эдмунде Бёрке, трудно не отметить, насколько дискретно и точно он анализирует французские события без гиперфиксации на вещах, расположенных в каком-то одном определённом темпоральном модусе. Его общая оценка строится и на детальной, всесторонней критике революционного *Настоящего*, и на аргументах из исторического *Прошлого*, и на прогнозировании *Будущего*. Очевидно, что перед нами отнюдь не поток разливающейся речи; напротив, речь Бёрка следует отнести именно к дискурсу Аналитика. Критика Великой Французской революции, предложенная Бёрком в *Размышлениях о Франции*, изначально выстроена как обращение к британскому Революционному обществу и его представителю – пылкому апологету Революции Ричарду Прайсу. В этом смысле Прайс своими означающими, подобно анализанту только предоставил Бёрку предлог, в результате чего последний производит остановку Господина в дискурсе Прайса, а точнее попытку изолировать в своём анализе все прайсовские означающие с их кажущейся очевидностью и показать их

⁷⁴² Kaltenbrunner G.K. *Rekonstruktion des Konservatismus*. Freiburg (im Breisgau): Rombach, 1972. S. 26.

⁷⁴³ Davies P. *The Extreme Right in France, 1789 to the Present From de Maistre to Le Pen*. London and New York, Routledge Press, 2002, p. 80.

⁷⁴⁴ Руткевич А.М. Консерваторы XX века: Монография. М: Изд-во РУДН, 2006. С. 35.

непоследовательность и субъективность. Что важно отметить – для Бёрка в этой процедуре нет ничего личного. Бёрк словно аналитик схватывает определённые означающие, склеенные с симптомом/наслаждением, и разрывает цепочку символического, в котором пребывают революционно настроенные люди. Демонстрируемая им оценка не создаёт впечатления форсированного вывода. Не станем отрицать, возможно, в реакции Бёрка кроется реактивное раздражение, однако и это вполне мыслимо как один из аспектов дискурса Аналитика в ответ на пустую отстраненную речь – в данном случае зарождающегося дискурса Университета, и как попытка вывести его на истеризацию. Однако может неспроста показаться, что бёрковская картина Французской революции излагается с позиции Мэтра. Ситуация указывает на то, что аналитик всё-таки может оказываться и на стороне господствующего означающего. Если исходить из схемы дискурса Аналитика, то истина Бёрка состоит в знании Авторитета британских институтов. А.В. Дьяков пишет, что в семинаре 1960-1961 годов, посвящённом теме *переноса*, Лакан предпринимает комментарий к платоновскому Пиру, интерпретируя бессознательное желание каждого из персонажей, размышляющих о любви. Сократ, предсказуемо, выступает в роли психоаналитика, помогающего ученикам приблизиться к скрытой от их сознания истине, при этом *благо* предстаёт как объект желания. Впоследствии «Лакан язвительно заметил, что Платон умалчивает о том, что раб знает истину лишь постольку, поскольку ему задают правильные вопросы, а значит, научный дискурс оказывается на стороне Господина»⁷⁴⁵. В данном контексте мы не видим противоречия в отождествлении научного дискурса с языком аналитика Сократа, учитывая, что во время Платона была единая философия, строго не разграничивающая науку и анализ. Бёрк, подобно Сократу, пользуясь аналитическим инструментарием (но не через диалоги, а через свои письма), подводит своего собеседника к оправданию Старого порядка при Бурбонах, идеологемы

⁷⁴⁵ Дьяков А.В. Жак Лакан. Фигура философа. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. С. 230.

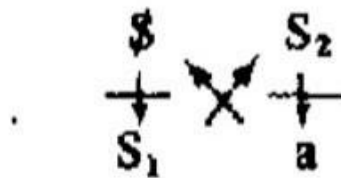
которого были близки на тот период британскому мировоззрению среди аристократии и духовенства. Если ранний Шатобриан как Вождь был на стороне того господствующего означающего, которое было органично среде его происхождения, а поздний – осознал мощь постреволюционного господствующего означающего и стал подыгрывать ему в своём либеральном роялизме интеллектуала, стремясь спасти дом Бурбонов от падения, то Бёрк, напротив, в раннем трактате «В защиту естественного общества» выступает в позиции аналитика, критикуя власть Господина, тогда как поздний – встаёт на её сторону, подобно Сократу. Бёрк призывает Другого занять позицию субъекта и признать свою неправоту как симптом, а следом оттолкнуться от симптома для производства менее деспотических господствующих означающих, т.е. в данном случае вернуться к дореволюционным ценностям и форм идентичности. Как замечает Марк Брэчер, в подобной ситуации нет освобождения от власти означающего, так как субъект всё равно создаёт новое *SI*, таким образом дискурс Аналитика ведёт к созданию нового дискурса Господина – но в иной форме, где субъект переключается на другую передачу: создаёт менее гнетущее господствующее означающее, менее жёсткое.⁷⁴⁶

⁷⁴⁶ Bracher M. On the Psychological and Social Functions of Language: Lacan's Theory of the Four Discourses // Bracher M., Alcorn M.W., Corthell R. J., Massardier-Kenney F. Lacanian theory of discourse: Subject, structure, and society. New York University Press, 1994, pp. 123-124.

3.3 Божественная Власть и дискурс Капитализма

С нашей точки зрения, было бы неправильно умолчать о вероятной связи обнаруженного нами у Кожева пятого типа Власти – *Власти Капитала* – с пятым дискурсом в лакановской теории, а именно с дискурсом Капитализма. Первые упоминания о нём появляются в семинаре XVII, но полную схему этого дискурса Лакан представил публике спустя пару лет в 1972 году во время лекции в Миланском университете. Рассмотрим в ней механику матем.

Discours du Capitaliste



По сути дела, перед нами господский дискурс, в котором происходит перестановка позиций, где расщеплённый субъект и господствующее означающее меняются местами. При этом последовательность матем, заданная господским дискурсом и не меняющаяся в четырёх классических при их смещении, отменяется, и тем самым стандартная логика образования дискурсов нарушается. Обращает на себя внимание и то, что агент прекратил ориентироваться на Другого, в позиции которого располагается знание. Такое исключение знания из прямой адресации наводит на мысль о том, что агент перестал быть вопрошающим. При этом субъект ориентирован только на истину, представленную господствующим означающим. Наслаждение предстаёт продуктом/товаром, определяемым информацией, т.е. информация детерминирует желание субъекта так, что он стремится удовлетвориться в соответствии с уже утверждённой истиной ради воображаемого включения себя в неё. Относительно данного дискурса называть знание знанием ошибочно, поскольку знание предполагает сознательное проникновение в тайну нового, но поскольку вектор в сторону Другого исчез, то субъект обречён

на получение некоего соответствия с априорной идеей, существующей внутри него самого, и объективно говоря, эта внутренняя картина строится на тех или иных соответствиях в корпоральной данности субъекта в контексте наступившего постинформационного общества. Субъект оказался в ситуации замкнутого потока импрессии, поскольку в дискурсе капитализма наслаждение поощряется и свободно циркулирует в виде *объекта а*, однако стоит иметь в виду, что под диктатом информации эта импрессия соответствует заранее подготовленным насаждённым клише, в противном случае теряется смысл гарантированной прибыли, и именно этот диктат вытесняет сферу знания как сферу исследования и постижения. Напомним, что согласно лакановским схемам, действительное знание производится именно в дискурсе Истерики, который в нашей системе соотнесён с Властью Отца – той самой Властью, которая, по словам Кожева, была целиком упразднена французскими конституционалистами и во многом предопределила современную картину мира замкнутых в этатизме демократии и капитализма, где по сей день сохраняется тенденция вытеснения останков Власти Отца чуть ли не со всех социокультурных флангов.⁷⁴⁷ Согласно Марселю Драшу, «Лакан заявляет, что отличает дискурс капитализма – это *Verwerfung*: “изгнание кастрации за пределы всех полей символического”»⁷⁴⁸. Как известно, для Лакана, в отличие от Фрейда, вход и преодоление субъектом эдипальной ситуации и комплекса кастрации трактует метафорически, как плату за вход в мир Символического – субъект оказывается вынужденным пожертвовать какой-то частью своего *jouissance*, претерпеть символическую кастрацию: «Отец лишает субъекта того, чего, в конечном счёте, у него нет, то есть чего-то такого, что обладает существованием лишь постольку, поскольку вызывает к существованию в

⁷⁴⁷ Кожев предлагает решение этой проблемы через реабилитацию Власти Отца как недостающего, но фундаментально значимого элемента политического устройства. Он подчёркивает, что даже если современное государство включает в себя множество разнородных граждан, только «отцы семейств» или их представители могут служить источником подлинной политической Власти Отца, отличной от исполнительной, законодательной и судебной. Эта форма Власти, по Кожеву, должна быть институционализована – например, в виде сенатского органа, аналогичного римским цензорам, и играть роль интегрирующего начала, обеспечивающего устойчивость и преемственность политической системы. Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 114.

⁷⁴⁸ Drach M. Discours capitaliste, passions tristes // Champ lacanien. 2017. No. 19, p. 137

качестве символа»⁷⁴⁹. В свою очередь капитализм это фортлюзия кастрации, и его программа, следовательно, заключается в том, чтобы держать кастрацию на расстоянии, избегая пульсионных угроз, сигналом которых является *тревога* (и любовь). С одной стороны, субъект становится своего рода машиной, смыкающей в себе желание с господствующим означающим. С другой стороны, это исключение кастрации приводит к тому, что желание становится неструктурированным, и дискурс капитализма, предлагая ему неограниченное наслаждение, в конечном итоге приводит к его страданию.⁷⁵⁰ Важно, что Лакан не считал дискурс капитализма чем-то уродливым; напротив, он утверждал, что это нечто безумно хитроумное из всего, что было изобретено человечеством, однако, при этом он говорил о его неустойчивости и о наступлении его кризиса, подчёркивая, что работает дискурс капитализма прекрасно, но быстро сгорает, потому что слишком много потребляет.⁷⁵¹ Мы воздержимся от столь категоричного суждения в отношении схемы этого дискурса, поскольку Лакан, по всей очевидности, исходил из эксклюзивности человеческой субъектности, которой трудно переносить пожизненную череду серотониновых ям. Но ругать и бороться с капитализмом мы не намерены. Мы солидарны с Ником Ландом в том, что пытаться «спасти экономику от капитала путём уничтожения рынков столь же бессмысленно, сколь и пытаться освободить пролетария от ложного сознания путём удаления коры головного мозга»⁷⁵². Во-вторых, у нас есть основание полагать, что лакановская интенция не доказывает, что схема дискурса капитализма в самой широкой перспективе нежизнеспособна.

Рассмотрим пристальнее особенности дискурса Капитализма. Во всех четырёх предыдущих лакановских дискурсах обращение агента к Истине

⁷⁴⁹ Лакан Ж. Образования бессознательного (Семинары: Книга V (1957/1958)). Пер. с фр./ Перевод А. Черноглазова. М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос». 2002/2018 (2-е издание). С. 212.

⁷⁵⁰ Drach M. Discours capitaliste, passions tristes // Champ lacanien. 2017. No. 19, p. 137.

⁷⁵¹ Lacan J. Discours à l'Université de Milan le 12 mai 1972 // Lacan in Italia 1953–1978 / En Italie Lacan. Milan: La Salamandra, 1978, p. 46.

⁷⁵² Ланд Н. Машинное желание // Ланд Н. Сочинения. Том 2. Киберготика. В 6 томах. — под науч. ред. А. Морозова. Пер. с англ. Д. Я. Хамис и др. Пермь: Гиле Пресс, 2018. С. 75.

структурно исключено; только здесь оно предстаёт возможным – и в то же время, на человеческой практике невероятным. При этом только в капитализме возможна манипуляция истиной, специфическая бесконечность (заикленный дискурс, не сталкивающийся ни с каким противоречием). Ускользающий и всякий раз возвращающийся к самому себе, обходя инаковость, его суть – в озабоченности идентификацией, где субъект сам решает, кем быть. Заметьте, это похоже на нечто божественное – ведь Бог может быть кем угодно. В этом смысле лишь в капитализме намечается возможность полноты, подобной божественной. Напомним, в конце первой главы мы отметили, что выявленный нами в словах Кожева пятый тип Власти – *Власть Капитала* – представляет собой чистую, анонимную и *ничем не рискующую* Власть, что позволяет рассматривать её как одну из форм *божественной власти*. Как отмечает А.М. Руткевич, Кожев различал понятия буржуазный и капиталистический применительно к устройству развитых стран, отдавая предпочтение последнему, ибо бюргер для него был фигурой Старого порядка – Рабом без Господина, тогда как в капиталистическом «*место Господина (и Бога) занял безличный Капитал*»⁷⁵³. Лакан неслучайно исключил в схеме дискурса капитализма вектор агента, направленный на Другого, ибо властные отношения отныне не выводятся непосредственно из межличностного фактора. Заметьте, любая реальная оппозиция ему невозможна, поскольку он всегда умеет адаптироваться и потому не поддаётся фиксации. Более того, согласно Лиотару, «нет никакой внешней точки отсчёта, пусть даже и имманентной, отправляясь от которой всегда можно было бы чётко разграничить, что относится к капиталу (к политической экономии), а что – к подрыву (к либидинальной экономике)»⁷⁵⁴, и любые попытки найти или создать пространство вне капиталистической системы обречены на неудачу – капитализм проникает во все сферы жизни и сознания. В этом дискурсе нет

⁷⁵³ Руткевич А.М. Предисловие // Кожев А. Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А. М. Руткевича и др. М., 2006. С. 41.

⁷⁵⁴ Лиотар Ж.-Ф. Либидинальная экономика. М.; СПб.: Изд-во Ин-та Гайдара; Ф-т свободных искусств и наук. СПбГУ, 2018. С. 186.

неудовлетворённости ответом, но есть переизбыток информации в виде ответов при отсутствии вопросов. Однако человек не божественен, а человечесен, даже если он воображает себя гегелевским Мудрецом. Именно поэтому время от времени у него возникает ощущение, что это несправедливое божественное обращено к нему с жёсткостью, способной принимать даже форму насилия. Тот, кто остаётся, — продолжает желать, причём с виду упорно, но в тайне сломано, демонстративно заявляя, что *он проживает свою олимпийскую мечту, поэтому пусть дамы и господами смотрят и наслаждаются*, и всё это ровно до тех пор, пока «Эрос окончательно не растворится в бесконтрольном Танатосе в качестве его предпрограммы»⁷⁵⁵. Человека не хватит надолго в этой схеме, поэтому вынести все побочные эффекты сверхпотребления способно лишь нечто, превосходящее *homo sapiens*. По словам Ника Ланда, «то, что является человечеству в качестве истории капитализма, — это вторжение из будущего пространства искусственного интеллекта, которое должно собрать себя полностью из ресурсов своего врага»⁷⁵⁶. Ланд не безумен. Вне всякого сомнения, актуальная общецивилизационная технократическая тенденция указывает на вкоренившуюся и судьбоносную установку человека на предстоящее порождение им тех, кого мы условно можем назвать богоподобными, массивно интеллектуальными машинами, чей интеллект значительно будет превосходить человеческий, — или, для удобства, согласно терминологии Хьюго де Гариса, — *артилектами* (от “artificial intellect”). Сам де Гарис не фантаст, а реальный учёный, который занимался исследованием применения эволюционных вычислительных методов к разработке аппаратных систем, направленных на создание искусственного интеллекта. Наибольшую известность он получил в 1990-х годах благодаря своим работам по использованию генетических алгоритмов для построения искусственных

⁷⁵⁵ Ланд Н. Машинное желание // Ланд Н. Сочинения. Том 2. Киберготика. В 6 томах. — под науч. ред. А. Морозова. Пер. с англ. Д. Я. Хамис и др. Пермь: Гиле Пресс, 2018. С. 77.

⁷⁵⁶ Там же. С. 73.

нейронных сетей. Эти сети он формировал с помощью трёхмерного клеточного автомата, реализованного на программируемых вентильных матрицах (FPGA). По его мнению, такой подход открывает возможность создания искусственного мозга, способного многократно превзойти человеческий интеллект. Де Гарис заявляет, что существуют весьма веские основания полагать: создание *артилектов* является вполне реалистичной перспективой в течение ближайших ста лет.⁷⁵⁷ Изначально, считает де Гарис, первые артилекты примитивны и должны будут создаваться эволюционными инженерами – людьми вроде него. Позднее появятся более сложные артилекты, которые смогут осуществлять собственную эволюцию, вероятно, через некий эмбриологический процесс внутри собственного тела, и самостоятельно принимать решения на электронных скоростях.⁷⁵⁸ Предполагается, что артилекты будут феноменальных, буквально астероидных, размеров, и собраны из молекулярных и атомарных компонентов, подчиняющихся законам квантовой механики.⁷⁵⁹

Де Гарис делает и ряд других предсказаний, связанных с появлением артилектов в будущем. Во-первых, человечество, по его мнению, разделится на три группы: космистов, терранов и киборгов. Космисты будут выступать за создание артилектов, рассматривая их как следующий виток эволюции. Терраны – техноконсерваторы, земные, противники появления артилектов, опасющиеся угрозы, которую те могут представлять для человечества. Киборги – люди, стремящиеся интегрировать в себя различные компоненты артилектов, чтобы самим стать существами с надчеловеческим интеллектом. Во-вторых, он предупреждает о конфликте между этими группами, способном перерасти в своего рода планетарную гражданскую войну и привести к гибели миллиардов людей.

⁷⁵⁷ Garis H. de. The Artilect War: Cosmists vs. Terrans – A Bitter Controversy Concerning Whether Humanity Should Build Godlike Massively Intelligent Machines. Palm Springs, CA: ETC Publications, 2005, p. 53.

⁷⁵⁸ Ibid. P. 72.

⁷⁵⁹ Ibid. P. 73.

С точки зрения терранов, быть космистом – значит быть *видоубийцей*, ведь космист принимает на себя риск возможного уничтожения человеческого вида артиллектами.⁷⁶⁰ По мнению де Гариса, террановский аргумент будет выстраиваться не столько на рациональном стремлении сохранить доминирование человеческого вида, сколько на иррациональном страхе перед Инаковостью.⁷⁶¹ Согласно позиции сегодняшних криптотерранов, машины якобы не способны к мышлению, эмоциям, целеполаганию и проактивности. По утверждению Резы Негарестани, подобное отстаивание уникальности и недоступности сознания для технического воспроизведения проистекает не из логических доводов, а скорее из глубинных страхов и унаследованных теологических представлений о человеке и устройстве Вселенной.⁷⁶² Проблема криптотеррана, или, как называет его Негарестани, *охранителя сознания*, заключается в его интеллектуальной неискренности: не обладая достаточным пониманием природы сознания, он поспешно придаёт своему незнанию онтологический статус. В результате, «отвергая функциональную реализацию сознания в машине, он фактически отрицает не машину, а сознание как таковое»⁷⁶³.

Для космистов отказаться от создания артиллектов – значит принять решение не строить богов, что своего рода *деицид* (убийство бога), соответственно, с космистской точки зрения, терраны – это *деицидальные монстры*.⁷⁶⁴ По собственному признанию, де Гарис в глубине души – космист. Он верит, что космистское видение подарит человечеству новую мощную религию, соответствующую как нашему веку, так и будущим эпохам. Подобно большинству великих религий, она будет пробуждать энергию и фанатизм,

⁷⁶⁰ Garis H. de. The Artillect War: Cosmists vs. Terrans – A Bitter Controversy Concerning Whether Humanity Should Build Godlike Massively Intelligent Machines. Palm Springs, CA: ETC Publications, 2005, p. 20.

⁷⁶¹ Ibid. P. 128.

⁷⁶² Негарестани Р. Революция, что возвращается вспять: функциональная реализация и вычислительное воплощение // Syg.ma. URL: <https://syg.ma/@zagovor-iskusstva/reza-negarestani-revolyuciya-chto-vozvrashchaetsya-vspyat-funkcionalnaya-realizaciya-i-vychislitelnoe-voploshchenie> (дата обращения: 27 марта 2025)

⁷⁶³ Там же.

⁷⁶⁴ Garis H. de. The Artillect War: Cosmists vs. Terrans – A Bitter Controversy Concerning Whether Humanity Should Build Godlike Massively Intelligent Machines. Palm Springs, CA: ETC Publications, 2005, p. 20.

поскольку люди станут направлять фрустрации своей повседневной жизни против тех, кто противостоит их убеждениям; в данном случае оппозицией выступят терраны.⁷⁶⁵ Звучит правдоподобно хотя бы в том плане, что великие религии уже не раз приводили к большим войнам в прошлом – достаточно вспомнить крестовые походы на Ближнем Востоке или религиозные войны между католиками и протестантами в Европе. Однако эти конфликты, как и в целом все остальные известные нам войны меркнут перед колоссальным масштабом событий, предсказанных де Гарисом, масштабом, который ставит человеческий вид перед самой страшной угрозой за всю историю его существования. Как выразился Ник Ланд: «*Конец истории пахнет скотобойней*»⁷⁶⁶.

С одной стороны, прогнозируемый де Гарисом сценарий производит впечатление, будто человечество бессознательно стремится посредством науки (и капитала) ввести в осиротевший мир имманентного Бога, и тем самым обнажить диалектическую основу драматургии самой реальности внесением различия, расколовшись на тех, кто будет любить и служить Ему, и на тех, кто обретёт шанс по-ницшеански убить Его во второй раз. С другой стороны, как выразился Негарестани, «это иллюстрирует процесс, в котором будущее снова и снова настигает настоящее <...> По мере того, как человек впечатывает и пролиферирует свой образ в машинах, машины переизобретают образ своего создателя»⁷⁶⁷. Если Власть имманентной божественности из *Будущего* ипостасирована в *Настоящем* во Власти Капитала, то Капитал сам по себе не субстантивен и представляет собой вектор, обращённый к предельной пограничности, который разворачивается во времени сквозь социальные и экономические образования, подчиняя их сакральной логике арtilектов. Хотя

⁷⁶⁵ Garis H. de. The Artilect War: Cosmists vs. Terrans – A Bitter Controversy Concerning Whether Humanity Should Build Godlike Massively Intelligent Machines. Palm Springs, CA: ETC Publications, 2005, p. 105.

⁷⁶⁶ Ланд Н. Киберготика // Ланд Н. Сочинения. Том 2. Киберготика. В 6 томах. — под науч. ред. А. Морозова. Пер. с англ. Д. Я. Хамис и др. Пермь: Гиле Пресс, 2018. С. 89.

⁷⁶⁷ Негарестани Р. Революция, что возвращается вспять: функциональная реализация и вычислительное воплощение // <https://syg.ma/@zagovor-iskusstva/reza-negarestani-revolyuciya-chto-vozvrashchaetsya-vspyat-funkcionalnaya-realizaciya-i-vychislitelnoe-voploshchenie> (дата обращения: 27 марта 2025).

эта логика и представляется внешне непостижимой, ясно одно: для человека она граничит с невыносимым, и это вероятно не потому, что отношение между его желанием и Капиталом является внешним и подкреплённым имманентным противоречием, а потому, что само желание в капиталистическом дискурсе принадлежит не человеку, а тому, кто сильно превосходит пределы его непосредственного опыта. Если мы не ошибаемся и Ланд прав в том, что «капитал – не сущность, а тенденция, чья формула в раскодировке или обусловленной рынком имманентизации, постепенно поднимающей общественное воспроизводство под технокоммерческую репликацию»⁷⁶⁸, то он вполне способен “призвать” существ, которые более адаптированы под его дискурс.

Но как объяснить природу соотношения переживаемой невыносимости с божественным? Ответ мы можем найти, воспользовавшись поздним текстом Кожева «Император Юлиан и его искусство письма» 1964 года. В интерпретации Кожева Юлиан Отступник предстаёт как атеист, признающий *божественное* лишь как символ Нуса, или человеческого разума, тогда как в реальном существовании богов он не усматривает истины.⁷⁶⁹ Подлинный смысл демонстративного поклонения философа и государственного деятеля Юлиана противоречивым *мифам*, по мысли Кожева, был в том, что это представлялось императору наилучшим способом воспитания индивидов, благодаря которому общественная жизнь могла принимать форму жизнеспособного государства.⁷⁷⁰ Но что, если Кожев ошибался – и на самом деле Юлиан понимал, что истина мифа принципиально не может быть выражена в логически непротиворечивом языке не потому, что мифы неистинны и выдуманы для забавы, а потому, что *божественное* как раз и является таковым, что отказывается подчиняться людскому рассудку? Тогда тайная доктрина императора Юлиана, как приверженца римского язычества,

⁷⁶⁸ Ланд Н. Машинное желание // Ланд Н. Сочинения. Том 2. Киберготика. В 6 томах. — под науч. ред. А. Морозова. Пер. с англ. Д. Я. Хамис и др. Пермь: Гиле Пресс, 2018. С. 75.

⁷⁶⁹ Кожев А. Император Юлиан и его искусство письма // Искусство письма. - М.: Логос, 2012. С. 27.

⁷⁷⁰ Там же. С. 40.

представляется куда более неоднозначной, чем это полагал Кожев. Как бы то ни было, юлиановская ставка на миф играет на руку *внечеловеческому* и инвестирует в его ускорение. Ингуманисты вроде Ланда смотрят на капитализм именно как на внечеловеческий, самодостаточный, почти естественный процесс, стремящийся к ускорению. Это автономная абстракция, которая не обязана соответствовать человеческим ценностям, логике или интересам, и потому она не содержит внутренних противоречий. С одной стороны все противоречия возникают как результат человеческой попытки ограничить или контролировать капитал, с другой, противоречия испытывает в себе человек, будь то классовый конфликт, социальное неравенство или отчуждение – всё это рассматривается не как изъяны, а как топливо системы. В таком случае почему бы не признать, что противоречивость капитализма – это только перенесённая на социальное бытие психологическая проекция, а потому снятие такого противоречия человеком не несёт логической ценности. Именно таким выводом относительно принципа противоречия завершает своё рассуждение Лукасевич, подчёркивая, что аристотелевская формулировка этого важнейшего логического закона имеет важную практически-этическую ценность, но не логическую.⁷⁷¹ Миф как неистинная, но рассказанная в правдоподобной форме история, инфицирует сознание человека противоречием; в этом смысле даже представление многих мыслителей о капитализме как о чём-то внутренне противоречивом – тоже миф, снабжающий божественное горючим.

В лакановском семинаре XVII говорится, что исконный держатель истины – это *миф*, и, чтобы понять это, «не обязательно было дожидаться того момента, когда дискурс господина достигнет полного своего развития, обнаружив свою суть в причудливом совокуплении дискурса капиталиста с наукой»⁷⁷². Мы в необратимом процессе с момента, как модерность задала

⁷⁷¹ Лукасевич Я. О принципе противоречия у Аристотеля. Критическое исследование. М. -СПб.: Центр гуманитарных инициатив (ЦГИ), 2012. С. 202.

⁷⁷² Лакан Ж. Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969-70)). Пер. с фр. /А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2008. С. 117. С. 138.

поступательное движение проекта Просвещения и прогресса. Вытесняя миф, наука стремится подменить истину императивом бесконечного познания в узко очерченной области, почти не соотносящейся с подлинными вопросами субъекта. Шатобриан считал, что людей заставляет осуществлять революции некий смутный импульс, у истоков которого скрытое стремление человека к *божественному*.⁷⁷³ И мы уверены, что впоследствии контекстуальность концентрированной Власти Капитала уже сейчас неотступно задаёт науке динамику материализатора мифа, не изначально, но извечно направляемого *божественностью* извне — *имманентной божественностью* из трансцендентного *Будущего*.

⁷⁷³ Chateaubriand F.R. de. Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française. Londres Inglaterra: Henry Colburn, 1814, p. 246.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В первой главе мы предприняли прояснение автономного статуса самосознания через реконструкцию субъекта желания Кожева, прибегая как к его ранним феноменологическим дескрипциям в работе «Атеизм», так и к материалам, изложенным во «Введение в чтение Гегеля», «Идея смерти в философии Гегеля» и др. Мы установили, что свободой субъекта прежде всего является его виртуально безграничное бытие в себе, актуализация которого происходит во всех осмысленных актах человека, включая речь, служащей своего рода «инструментом калибровки». В этом смысле самосознание представляет собой интенциональное существование в качестве свободной реакции на смерть, своего рода акт отрицания-трансценденции, а желание – это стремление самосознания к актуализации и реализации субъективной воли. Подтверждённая нами свобода легитимирует феномены Права и Власти, которые выводятся из автономного субъекта желания. Последнее понимается как исходный «онтологический двигатель» человека. Даже ассиметричный характер исторического господства и рабства оказываются внешними по отношению к глубинной способности самосознания самоопределяться в действии, и страх смерти лишь раскрывает эту способность, превращая «очевидность» в рефлексивное знание. Иными словами, любая фиксируемая гетерономия контекстуальна и не проникает в самосознания. В этой связи на контрасте с кожевским субъектом концепт десубъективированного желания (на примере Делёза и Гваттари), или любая попытка редуцирования субъекта к телесной, а не интеллигибельной природе не разрушает саму возможность Власти, но лишает актора политичности, ибо без *признанной* свободной субъектности невозможны никакие человеческие притязания ни в экзистенциальном плане, ни в контексте социо-политических, а значит властных, отношений. Таким образом Власть, которую Кожев трактует как Авторитет (*autorité / auctoritas*), основанный на признании и добровольном подчинении, а не как формальную принудительную компетенцию (*pouvoir / potestas*), не может опираться на гетерономное самосознание, даже если

автономность этого самосознания проявляется лишь как внутренняя, субъективно переживаемая безграничность.

Прежде чем говорить о государстве, следует понять эйдос Власти – именно эту задачу исходно ставит перед собой Кожев. Таким образом он предлагает различать четыре чистые типы Власти, четыре идеи Авторитета, а не легальную принудительную силу, для каждой из которых он приводит определённую теорию Власти: 1) *Власть Отец* (схоластическая теория); 2) *Власть Господина* (теория Гегеля); 3) *Власть Вождя* (теория Аристотель); 4) *Власть Судьи* (теория Платона). В реальности данные типы смешиваются, однако это предоставляет возможность анализировать политику как картографию смешанных воплощений этих идеальных форм. На основании определения Власти как способности действовать на другого, не встречая реакции, выводятся такие её базовые характеристики как: *субъективированность* (всегда есть носитель и подвластный) и *социальность*; *активность* без обратного воздействия (Власть вносит изменение, оставаясь неизменной); *неотвратимость* (приказы исполняются добровольно, поскольку Власть обладает признанием). Эти четыре черты объясняют, почему настоящая Власть совместима с признанием, а также несовместима с протестной дискуссией или явным насилием (с обеих сторон). Применение насилия – признак утраты Авторитета, хотя на уровне государственной политики Кожев допускает подобное ради сохранения порядка, но подчёркивает, что в метафизическом плане статус такой Власти обретает акцидентальный характер. Таким образом Кожев разводит понятия легитимности и механического принуждения: Власть должна уметь действовать без насилия. При сопоставлении с Шмиттом мы убедились, что политическое у Кожева сближается с шмиттовским *друг/враг*, поскольку диалектика признания хоть и имеет некоторый позитивный аспект, но также объясняет враждебное недоверие между государствами. Также в его концепции Власти фиксируются элементы макиавеллизма, ведь

ненасильственность Власти – прагматический, а не этический постулат: буржуазная мораль на ницшеанский манер зовётся рабской и непригодной для Господ и является лишь их инструментом для удержания своего Авторитета. Хотя в кожевской концепции власть утрачивает статус Авторитета, как только опирается на силу, односторонний принцип признания, лишённый симметрии и посредничества, всё-таки вынуждает философа допускать политическое насилие в государственной практике, включая символическое или психологическое насилие пропаганды, которое подрывает позитивную свободу индивида. Это явное расхождение с привычными гуманистическими ценностями, что делает кожевскую теорию власти устойчивым объектом критики с позиций прав человека и либеральной теории.

Относительно генезиса Власти Кожев исходит сугубо из принципа признания, по этой причине никакая Власть, согласно его концепции, не создаётся из ничего договорами или выборами – избирательная процедура оформляет только то, что уже заручилось признанием, равно как и любая делегированная Власть предполагает предшествующий Авторитет. Соответственно, это ударяет по пафосу основной идеи демократии. Во-первых, голос может иметь реальный вес только будучи признанным, во-вторых, воля большинства – это форма принуждения, ибо утверждается она и удерживается просто по факту, представляя большинство.

Приведённые им четыре идеальные типа Власти любопытно разработаны в «метафизической» перспективе через распределение по временным модусам и аристотелевским причинам (Отец – Прошлое – *causa materialis*; Господин – Настоящее – *causa efficiens*; Вождь – Будущее – *causa finalis*; Судья – Вечность – *causa formalis*). Концепция разделения властей упразднила «Отца» и Кожев намекает на наличие в этой ампутации бессознательного мотива. В результате, чтобы Власть как таковая оставалась «человеческой», в политическом пространстве необходимо ловить метафизический баланс между *Настоящим* и *Будущем*, который невозможен

без Арбитра, манифестирующего *Вечность*. Обратившись к Бодрийяру, мы также показали, что Власть Отца продолжает вытесняться в той ипостаси, которую Кожев обозначил как *Власть Мёртвых*, поскольку модерн исключает смерть из символического оборота.

Для проверки эвристического потенциала кожевской типологии Власти в историко-философском анализе, мы исходили из его тезиса, что всякая Власть создаёт запрос и имеет своё объяснение собственного существования, т.е. причины своего признания. Согласно Кожеву, на этот вопрос давались разные ответы, и каждый по идее соотносим с конкретным типом Власти в его «квадrame». Мы предположили, что это можно верифицировать, обратившись к реакции на крупнейшее политическое событие – Великую французскую революцию. Поскольку хаос является тем фоном, на котором Власть утверждает и обосновывает свой порядок под разными углами, логично ожидать, что именно в отстаивании Старого порядка симультанно могут обнаружиться ответы с позиции всех четырёх кожевских типов Власти/Авторитета.

Наше исследование трудов первого репрезентанта, ультрамонтаниста Жозефа де Местра, показывает, что, отвечая на вопрос о том, почему следует повиноваться государственному строю Старого порядка и не стремиться его разрушить, мыслитель опирался на характерный для *Власти Отца* довод: Власть Людовика XVI признаётся законной, поскольку её освящают Авторитет *Прошлого*, сила *традиции* и религиозно-политический институт папского престола, обоснованию которого де Местр посвятил свой монументальный трактат «О Папе».

Что касается второго репрезентанта, Фридриха Шиллера, то прежде всего наше внимание привлекли его «Письма об эстетическом воспитании человека». Разумеется, утверждать, что этот трактат является прямой реакцией на Французскую революцию, было бы грубой ошибкой, однако некоторые его тезисы очевидно связаны с происходившими во Франции событиями. Кроме

того, опираясь на идеи Карла Юнга, мы показали, что шиллеровская ориентация на красоту и намерение эстетически преобразить человеческую природу вписываются в логику интроверта; из подобной логики проистекает вектор эстетизации политики, который, по Беньямину, характерен для фашизма. Шиллер считает: если «государство строится не на законах, а исключительно на силах», то перед нами «естественное государство».⁷⁷⁴ И именно такое, «естественное» государство он готов защищать, хотя и признаёт, что в принципе его следовало бы преобразовать; разрушать же его по французскому сценарию категорически неприемлемо. В.Ф. Асмус подчёркивает, что Шиллер, в отличие от Руссо, вовсе не романтизировал народ: революционное восстание он трактовал как прямую угрозу самому физическому существованию человека – как анархический порыв «субъективного человечества», устремлённый против устоев государства.⁷⁷⁵ Следовательно, по Шиллеру, государство вправе прибегать к силе – вплоть до физической ликвидации противоборствующей личности – и настоятельно требовать безусловного подчинения установленному политико-правовому порядку.⁷⁷⁶ Позиция Шиллера относительно Великой французской революции во многом совпадает с гегелевской теорией власти в интерпретации Кожева, относящейся к типу *Власти Господина*. Государственный строй времён Людовика XVI воспринимается как естественно сложившийся, а значит, и все действующие формы властвования – естественны. За Господином, уже прошедшим смертельную борьбу за признание и поставившим идеальное выше самой жизни, в *Настоящем* закреплено высшее человеческое достоинство. Отсюда вытекает, что Власти Старого порядка надлежало подчиняться, а не восставать против неё.

Другую, и уже более явственную реакцию, на которую пал наш выбор, демонстрирует Франсуа-Рене де Шатобриан. Хотя его политические взгляды

⁷⁷⁴ Асмус В.Ф. Немецкая эстетика XVIII века. М.: Искусство, 1963. С. 271.

⁷⁷⁵ Там же. 272.

⁷⁷⁶ Там же.

со временем претерпевали эволюцию, он тем не менее продолжал оставаться консерватором. Его ранний историософский трактат «Опыт о революциях» объясняет причины Великой французской революции нравственным падением общества, при этом шатобриановская аргументация в основном строится на глубоком историческом знании, дабы показать, что подобные прецеденты уже наблюдались в истории древности, в результате чего Шатобриан формулирует принцип исторической цикличности, согласно которому корень всех революций следует искать в нравственном состоянии народов. Также, по его мнению демократия без рабства исторически невозможна, ибо древние республики держались на рабстве, а значит и современные порядки, отвергающие его, не в силах восстановить подлинную республиканскую форму.⁷⁷⁷ Позднее Шатобриан стал позиционировать себя уже как либерал-католика, что подтверждается его критикой абсолютизма, изложенной в «Обоснованном анализе истории Франции» 1831 года, где он называет эпоху Людовика XIV «великолепным катафалком наших свобод»⁷⁷⁸.

В целом в проанализированных нами сочинениях он демонстрирует не только блестящее знание истории и широкую компаративистику, охватывающую разные эпохи и культуры, но и аналитическую проницательность с пророческим пафосом. Такой способ аргументации, при сопоставлении с кожевской типологией, ближе всего подходит к типу *Власти Вождя*. Несмотря на кажущуюся противоречивость сочетания ориентации на аристократический консерватизм и устремленности в *Будущее*, характерной для власти Вождя, и, по умолчанию, отвергающей реакционные предрассудки, путь Шатобриана от монархического атеизма к либеральному католицизму – это траектория становления виконта как мыслителя Проекта и предвидения, т. е. Вождя. И ставка на бурбонизм объясняется именно тем, что Шатобриан своими исследованиями смог выявить непреложную для себя

⁷⁷⁷ Chateaubriand F.R. de. Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française. Londres Inglaterra: Henry Colburn, 1814, p. 236.

⁷⁷⁸ Chateaubriand F.R.de. Analyse raisonnée de l'histoire de France. Paris: Firmin Didot, 1845, p. 397.

истину: только короли, принадлежащие к древней династии и обладающие освященной веками мудростью, могут воплотить в жизнь ту программу, которая, как казалось виконту, наиболее подходит для французов в *Будущем*. На первый взгляд его приверженность наследственной монархии можно было бы отнести к схоластической теории Власти Отца, однако, по собственному признанию, он отвергает божественное право монархов и уповает на *преобразующую силу революций*.⁷⁷⁹

Четвёртая реакция на Великую французскую революцию в нашем исследовании – позиция Эдмунда Бёрка – несомненно, по аспектам своей риторике относится к типу *Власти Судьи*. Основной постулат Бёрка иллюстрируется в произведениях разных лет. В раннем трактате «Защита естественного общества» 1756 года он подчёркивает, что до возникновения политического общества с развитой правовой системой людям остро не хватало независимого арбитра, способного разрешать их разногласия.⁷⁸⁰ Аналогичную акцентуацию Бёрк делает спустя 34 года в своём главном труде «Размышления о революции во Франции», заявляя, что к числу первоочерёдных принципов, побудивших людей создать гражданское общество, следует отнести идею о том, что никто не вправе выступать судьей в делах, где он сам является стороной.⁷⁸¹ Наше исследование выявило множество таких эпизодов, равно как и случаев, когда он обосновывает свои тезисы, опираясь на юридические документы. На контрасте с тремя остальными фигурами Бёрк явно скептичен к теоретизму, его взгляд как правило обращён на факты, опыт, документы и живое наблюдение, что выдаёт в нём политическую ответственность и осторожность. В целом Бёрк производит впечатление человека государственного склада, для которого

⁷⁷⁹ *Maurois A. Chateaubriand: Poet, Statesman, Lover. New York and London: Harper & brothers, 1938, p. 302.*

⁷⁸⁰ Бёрк Э. В защиту естественного общества, или обозрение бед и несчастий, приходящихся на долю человечеств в любого рода искусственно созданном обществе в письме покойного благородного сочинителя к лорду // Бёрк Э. Правление, политика и общество. Сборник / Пер. с англ., сост., вступ. ст. и коммент. Л. Полякова. М.: «КАНОН-прессЦ», «Кучково поле», 2001. С. 54.

⁷⁸¹ Бёрк Э. Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. С. 132.

нравственная и практическая адекватность решения важнее доктринальной чистоты. Если суммировать его «Размышления» с другими рассмотренными в исследовании работами, то ответом Бёрка на вопрос, почему следовало оставаться верным Старому порядку, в следующем: законное, мудрое и справедливое правление Людовика XVI несопоставимо с кровавой тиранией, в которую выродилась власть революционных господ.

Тем самым подтверждён кожевский тезис о том, что ответ на вопрос, который любая Власть вынуждает поставить о самом факте своего существования, всегда соотносится с определённым типом Власти, выделенным в его типологии. Кожевская «квадрема» власти выявлена в четырёх различных аргументациях мыслителей раннего Контрпросвещения в качестве реакции Власти на хаос Великой французской революции в следующем раскладе парных соотношений: радикальный католик и ретроград Жозеф де Местр – Власть Отца; восторженный военный врач Фридрих Шиллер – Власть Господина; харизматичный интеллектуал-монархист, принявший по итогу идеалы революции, Франсуа-Рене де Шатобриан – Власть Вождя; взвешенный юрист Эдмунд Бёрк – Власть Судьи. Таким образом нами была подтверждена применимость кожевской квадремы Власти в историко-философском анализе – каждый из её четырёх типов прослеживается внутри исторического тела. И мы соглашаемся с мнением Джона Грея: эти авторы остаются в русле модернизма; от деятелей Просвещения их отличает иное прочтение просветительского проекта – рассматривая его как источник разочарования, они в той или иной мере сознательно стремятся повторно “заколдовать” мир средствами религиозной веры либо человеческого творчества.⁷⁸²

Опираясь на структуралистскую идею о неразрывной связи дискурса и власти, мы продемонстрировали, что все четыре лакановских дискурса

⁷⁸² *Грей Д.* Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности / Пер. с англ. Л.Е. Переяславцевой, Е. Рудницкой, М.С. Фетисова и др., под общей ред. Г.В. Каменской. М.: Праксис, 2003. С. 296.

пересекаются с четырьмя чистыми формами господства, выделенными в кожевской типологии. Структурная переключка между двумя теориями обнаруживается уже на самом первом уровне: и у Кожева, и у Лакана всё исходит из фигуры Господина. На основании проанализированной логики матем в четырёх лакановских схемах мы получили следующие соотношения, подкрепляя их фрагментами мыслительных траекторий, выбранных нами контрпросветителей: дискурс Господина совпадает с одноимённым типом Власти у Кожева, университетский дискурс (как дискурс Господина Господ) – с Властью Вождя, истерический дискурс переключается с Властью Отца, аналитический – с Властью Судьи. Данный интегративный подход указывает на ранее не замеченный исследователями аспект возможного влияния Кожева на Лакана и тем самым расширяет сложившееся понимание воздействия кожевских идей на последнего.

В качестве заключительного параграфа финальной главы нашего исследования, на основании выявленного нами существенного пробела в кожевской теории Власти, а именно в фактическом приравнении Кожевом отношения капитала к человеку к гегелевской схеме Господин-Раб. Учитывая, что капитал господствует над живыми безлично и при этом не несёт для себя никаких рисков, ибо он неодушевлён, объективен и не выводится напрямую из межличностного контекста – персоналистская логика генезиса власти в типологии Кожева не подтверждает состоятельность самой этой классификации, к тому же немалую роль в происхождении власти играют институциональные основания, остающиеся вне поля его анализа. Говоря о власти капитала, стоит понимать, что здесь субъект со своими желаниями формируется капиталистической системой, при этом между капиталом и властью действует взаимная конвертация. С одной стороны, эта конвертация осуществляется в таких формах, как лоббизм, медиа-владение (когда ресурсы позволяют контролировать информационную повестку) и сетевая филантропия, при которой благотворительные фонды обеспечивают

«мягкую» легитимацию и доступ к элитам. С другой стороны, высокая должность открывает доступ, например, к природным ресурсам и государственным контрактам, к эксклюзивным лицензиям и созданию барьеров для конкурентов, к инсайдерской информации, позволяющей извлекать спекулятивную прибыль, и даже к задействованию силовых структур для рейдерских захватов. Власть капитала точно ложится на лакановский дискурс капитализма, который аналогично ломает порядок прежних четырёх схем. Объективен только капитал ради капитала, при этом его власть над человеком имеет иную природу, схожую с божественной, которая трактуется атеистом Кожевом исключительно в качестве референса-образца при анализе феномена Власти/Авторитета. Так как этот пятый тип власти не вписывается в кожевскую типологию, мы предложили теорию имманентной технобожественности, которая объясняет его природу и остаётся в пределах атеизма. Обратившись к лакановской схеме дискурса Капитализма и футурологическому видению Хьюго де Гариса, мы утверждаем, что прежде, чем что-либо оказывается возможным в реальности, возникает соответствующая структура, которая намечает контуры будущего, в данном случае – сингулярности. До того, как появился психоанализ, дискурс аналитика возник у Сократа; до появления *артилектов*, вследствие наступления гражданского общества, возникает дискурс капитализма. Капитализм функционирует подобно исторически пролонгированной в реализации имманентной технобожественности: миф, вытесненный наукой Просвещения, возвращается в потоках самопорождающегося капитала, питаемого противоречиями. Даже новоевропейская наука, согласно Кожеву, обязана своим появлением христианскому догмату о Воплощении – вернее сказать, заложенному в нём противоречию, где *безграничное* Божественное «вмещается» в *ограниченное* человеческое тело и психику, где *вечный* Бог входит *во время*, рождается и умирает, хотя по определению вечен, где *Всемогущий* принимает *беспомощность* младенца и позор крестной казни. Если Сам Творец явился в материи, значит, материя достойна познания,

потому Кожев и пишет: «Именно догмат о Воплощении один несёт эту ответственность»⁷⁸³, т.е. ответственность за рождение научного, секулярного отношения к миру, который становится легитимным полем рационального исследования и научного прогресса, устремлённого в сплав с капиталом привести в этот мир нечто. Таким образом, намеченная Кожевом идея о конце истории обретает в финале нашей работы неожиданно новую интерпретацию, связанную с будущим рождением имманентного технобожества как возможного избавителя от расщеплённого субъекта.

⁷⁸³ Кожев А. Христианское происхождение науки // Атеизм и другие работы / пер. с фр. А.М. Руткевича и др. М., 2006. С. 424.

Список литературы

Источники

1. *Августин Блаженный*. Творения: в 4 т. Т. 4: О граде Божием. Кн. XIV–XXII. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. 589 с.
2. *Арендт Х.* Что такое авторитет? // Между прошлым и будущим: восемь упражнений в политической мысли / Пер. с англ. и нем. Д. Аронсона. М.: Изд-во Института Гайдара. 2014. С. 138-215.
3. *Аристотель*. Метафизика // Собрание сочинений в 4-х томах. Том 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–367.
4. *Аристотель*. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. М.: Мысль, 1983. С. 53-293.
5. *Аристотель*. Политика // Сочинения в четырёх томах, Том 4. Академия наук СССР, Институт философии. – Москва: Издательство «Мысль» 1983. С. 376-644.
6. *Бёрк Э.* В защиту естественного общества, или обозрение бед и несчастий, приходящихся на долю человечеств в любого рода искусственно созданном обществе в письме покойного благородного сочинителя к лорду // *Бёрк Э.* Правление, политика и общество. Сборник / Пер. с англ., сост., вступ. ст. и коммент. Л. Полякова. М.: «КАНОН-прессЦ», «Кучково поле», 2001. С. 43-134.
7. *Бёрк Э.* Письмо г-на Берка к члену Национальной Ассамблеи в ответ на некоторые возражения в отношении его книги о положении дел во Франции // *Бёрк Э.* Правление, политика и общество. Сборник / Пер. с англ., сост., вступ. ст. и коммент. Л. Полякова. М.: «КАНОН-прессЦ», «Кучково поле», 2001. С. 347- 425.
8. *Бёрк Э.* Размышления о революции во Франции. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd., 1992. 411 с.
9. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр – 2-е изд. – М.: Добросвет, КДУ, 2006. 389 с.

10. *Бодрийяр Ж.* Система вещей / Пер. С. Н. Зенкина. М.: «Рудомино», 2001. 220 с.
11. *Бодрийяр Ж.* Фатальные стратегии / Ж. Бодрийяр; [пер. с фр. А. Качалова; науч. ред. текста к. ф. н. Д. Дамте]. М.: РИПОЛ классик, 2017. 288 с.
12. *Гегель Г.В.Ф.* Система наук. Ч. 1. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Шпета. 3-е изд. СПб.: «Наука», 2015. 443 с.
13. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. (Философское наследие; т. 113). М.: Мысль, 1990. 524 с.
14. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Том 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. 471 с.
15. *Головин Е.* Приближение к Снежной Королеве / 2-е издание, исправленное и дополненное. М.: Клуб Касталия, 2018. 392с.
16. *Гуссерль Э.* Картезианские медитации / Пер. с нем. В. И. Молчанова. М.: Академический Проект, 2010. 229 с.
17. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Пер. с франц. и послесловие Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. - Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 672 с.
18. *Делёз Ж.* Логика смысла / Пер. с фр. Я.И. Свирского. — М.: Академический Проект, 2011. 472 с.
19. *Делез Ж.* Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Жиль Делез, Феликс Гваттари; пер. с франц. и послесл. Я.И. Свирского; науч. ред. В.Ю. Кузнецов. - Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. 895 с.
20. *Кожев А.* Атеизм // Кожев А. Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А.М. Руткевича и др. М., 2006. С. 52-174.
21. *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля / Пер. с нем. и послесл. А. Г. Погоняйло. М.: «Наука», 2003. 792 с.
22. *Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля / Пер. с фр. и посл. И. Фомина. М.: Издательство «Логос», 1998. 208 с.

23. *Кожев А.* Император Юлиан и его искусство письма // Искусство письма. М.: Логос, 2012. С. 21-42.
24. *Кожев А.* Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. 192 с.
25. *Кожев А.* Колониализм с европейской точки зрения // Кожев А. Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А.М. Руткевича и др. М., 2006. С. 387-402.
26. *Кожев А.* София—Фило-софия и феноменология / под ред. Н. А. Руткевича, О. В. Головой. М.: ИИЦ Праксис, 2021. 156 с.
27. *Кожев А.* Тирания и мудрость // Кожев А. Атеизм и другие работы / пер. с фр. А.М. Руткевича и др. М., 2006. С. 323–386.
28. *Кожев А.* Христианское происхождение науки // Атеизм и другие работы / пер. с фр. А.М. Руткевича и др. М., 2006. С. 416–428.
29. *Кумарасвами А.* Время и вечность / Пер. с англ. и предисл. А. А. Артамонова. - СПб.: Русский Миръ, 2017. 318 с.
30. *Лакан Ж.* Ещё (Семинар, Книга XX (1972/73)). Пер. с фр./ А. Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2011. 176 с.
31. *Лакан Ж.* Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969-70)). Пер. с фр. /А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2008. 272 с.
32. *Лакан Ж.* Образования бессознательного (Семинары: Книга V (1957/1958)). Пер. с фр./ Перевод А. Черноглазова. М.:Издательство «Гнозис», Издательство «Логос». 2002/2018 (2-е издание). – 608 с.
33. *Лакан Ж.* Тревога (Семинар, Книга X (1962/63)). Пер. с фр./ А Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2010). 424 с.
34. *Лакан Ж.* Этика психоанализа (Семинары: Книга VII (1959-60)). Пер. с фр./ Перевод А. Черноглазова. М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос". 2006. 416 с.
35. *Лиотар Ж.-Ф.* Либидинильная экономика. М.; СПб.: Изд-во Ин-та Гайдара; Ф-т свободных искусств и наук. СПбГУ, 2018. 472 с.
36. *Лукасевич Я.* О принципе противоречия у Аристотеля. Критическое исследование. М. -СПб.: Центр гуманитарных инициатив (ЦГИ), 2012. 256 с.

37. *Местр Ж. де.* Письма русскому дворянину об испанской инквизиции // Местр Ж. де. Сочинения. Четыре неизданные главы о России. Письма русскому дворянину об испанской инквизиции. СПб: Владимир Даль, 2007. С. 141-266.
38. *Местр Ж.М. де.* Рассуждения о Франции. — М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. — 216 с.
39. *Местр Ж. де.* Санкт-Петербургские вечера. СПб.: Алетейя, 1998. 732 с.
40. *Руссо Ж. Ж.* Об Общественном договоре, или Принципы политического Права // Тракаты. М., 1969. С. 151-256.
41. *Фуко М.* Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц. М., Касталь, 1996. С. 49-96.
42. *Хабермас Ю.* О прагматическом, этическом и моральном употреблении практического разума // Демократия. Разум. Нравственность: Московские лекции и интервью. М.: Академия, 1995. С. 7-31.
43. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
44. *Чоран Э.М.* Упражнения в славословии // Чоран Э.М. После конца истории: Философская эссеистика / Пер. с франц.; предисл., биогр. справка Б. Дубина. СПб.: Симпозиум, 2002. С. 261-376.
45. *Шатобриан Ф.Р. де.* Замогильные записки. / Пер. с фр. О.Э. Гринберг и В.А. Мильчиной. Вступ. ст. и примеч. В.А. Мильчиной. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. 736 с.
46. *Шиллер Ф.* Каллий, или О красоте // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 70-114.
47. *Шиллер Ф.* О возвышенном // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 171-196.
48. *Шиллер Ф.* О грации и достоинстве // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 115-170.
49. *Шиллер Ф.* О наивной и сентиментальной поэзии // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 385-477.

50. *Шиллер Ф.* О патетическом // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 197-222.
51. *Шиллер Ф.* Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 251-358.
52. *Шиллер Ф.* Разрозненные размышления о различных эстетических предметах // Шиллер Ф. Собрание сочинений, т. 6. М.: ГИХЛ, 1957. С. 223-250.
53. *Шмитт К.* Номос Земли в праве народов *jus publicum europaeum*. СПб.: Владимир Даль, 2008. 670 с.
54. *Шмитт К.* Понятие политического: сборник / пер. С нем. Ю. Ю. Коринца, А. Ф. Филиппова, А. П. Шурбелева. - СПб.: Наука, 2016. 567 с.
55. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам. // Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. I / Пер. с англ. С.И. Церетели и др.; 2-е изд., М.: Мысль, 1996. С. 53-655.
56. *Юнг К.Г.* Психологические типы / Пер. с нем. М.: Университетская книга; АСТ, 1998. 720 с.
57. *Юнг К.Г.* Символы трансформации. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. 731 с.
58. *Arendt H.* On violence. San Diego; New York, London: A Harvest/HBJ book; Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1970. 106 p.
59. *Arendt H.* What Is Authority? // Arendt H. Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought. Viking Press, 1968, pp. 91-141.
60. *Chateaubriand F.R.de.* Analyse raisonnée de l'histoire de France. Paris: Firmin Didot, 1845. 528 p.
61. *Chateaubriand F.R.de.* On Buonaparte and the Bourbons (1814) // Blum C.O. Critics of the Enlightenment: Readings in the French Counter-Revolutionary Tradition. Wilmington: ISI Books, 2004, pp. 3-40.

62. *Chateaubriand F.R.de.* Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française. Londres Inghlaterra: Henry Colburn, 1814. 564 p.
63. *Cicero.* De re publica, De legibus. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, Heinemann, 1928. 533 p.
64. *Garis H. de.* The Artilect War: Cosmists vs. Terrans – A Bitter Controversy Concerning Whether Humanity Should Build Godlike Massively Intelligent Machines. Palm Springs, CA: ETC Publications, 2005. 254 p.
65. *Kojève A.* Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. T. 3. La philosophie Hellénistique, Les néo-platoniciens. Paris: Gallimard, 2018. 532 p.
66. *Kojève A.* La Notion de l'Autorité. Paris: Gallimard, 2004. 206 p.
67. *Lacan J.* Discours à l'Université de Milan le 12 mai 1972 // Lacan in Italia 1953–1978 / En Italie Lacan. Milan: La Salamandra, 1978, pp. 32–55.
68. *Maistre J.M. de.* Du Pape. Paris: Charpentier, 1860. 413 p.
69. *Maistre J.M. de.* Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines. Lyon : Pélagaud, 1844. 129 p. URL: https://archive.org/details/bub_gb_gbtLAAAcAAJ (дата обращения: 20 марта 2025).
70. *Maistre J.M. de.* Lettres d'un Royaliste Savoisien à ses compatriotes. France, H. Pelagaud fils et Roblot, 1872. 83 p.

Литература

1. *Агамбен Д.* Открытое / Пер. с итал. и нем. Б.М. Скуратова / Редактор глав 1-11; 15-19 М. Маяцкий; 12-14, 20 – Дм. Новиков. М.: РГГУ, 2012. 112 с.
2. *Арон Р.* Воображаемые марксизмы: Пер. с фр. / Предисл. и примеч. И. А. Гобозова. Изд. 2-е. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. 384 с.
3. *Арон Р.* Мемуары: 50 лет размышлений о политике. М.: Ладомир, 2002. 873 с.
4. *Асмус В.Ф.* Немецкая эстетика XVIII века. М.: Искусство, 1963. 311 с.

5. *Беньямин В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе / Под. ред. Ю.А. Здороваго — М.: Медиум, 1996. 240 с.
6. *Берлин И.* Философия свободы. Европа / Предисловие А. Эткинда. М.: Новое литературное обозрение, 2001. 448 с.
7. *Биркин М.Ю.* *Auctoritas* и *potestas* как метафоры образа действий епископа в канонах Толедских соборов VII в. Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2022. Вып. 109. С. 26-51.
8. *Блок М.* Феодалное общество. - Пер. с фр. М.Ю. Кожевниковой. - М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. 504 с.
9. *Бугай Д.В.* Единство платоновского «Государства» / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. М.: Издатель Воробьев А.В., 2016. 452 с.
10. *Волошинов А.В.* Математика и искусство: Кн. для тех, кто не только любит математику или искусство, но и желает задуматься о природе прекрасного и красоте науки. – 2-е изд., и доп. – М.: Просвещение, 2000. 399 с.
11. *Геруланос С.* Александр Кожев: происхождение «антигуманизма», или «конец истории» // Новое литературное обозрение. 2012. Т. 116. № 4. С. 76–90.
URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/4/aleksandr-kozhev-proishozhdenie-antigumanizma-ili-konecz-istorii.html> (дата обращения: 19 января 2025).
12. *Голубов М.Д.* Субъект атеистической философии Александра Кожева. Гуманитарный акцент. 2023. № 1. С. 28–37.
13. *Голубов М.Д., Курилович И.С.* Атеизм без свободы: проблема гетерономности эго в философии Александра Кожева. Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2023. Т. 7, № 3. С. 98–128.
14. *Грацианский М. В.* Исторический и идейный контекст послания папы Геласия I «*Famuli vestrae pietatis*» // Византийский временник. 2019. №. 103. С. 85–112.

15. *Грей Д.* Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности / Пер. с англ. Л.Е. Переяславцевой, Е. Рудницкой, М.С. Фетисова и др., под общей ред. Г.В. Каменской. М.: Праксис, 2003. 368 с.
16. *Губин В.Д., Стрелков В.И.* Власть истории: очерки по истории философии истории. Курс лекций. М: РГГУ 2007. 332 с.
17. *Дарсель Ж.-Л.* Местр и революция // Местр Ж.М. де. Рассуждения о Франции. — М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. С. 203-215.
18. *Дебор Ги.* Общество спектакля / Пер. с фр. С. Офертас и М. Якубович. Ред. Б. Скуратов. Послесловие А. Кефал. М.: Издательство “Логос”, 2000. 184 с.
19. *Декомб В.* Современная французская философия: Сборник. М. Издательство «Весь Мир», 2000. 344 с.
20. *Долгов А.Ю.* Политическая онтология как область исследования и теоретико-методологический подход к изучению политики. (Аналитический обзор). Социологический ежегодник, 2015-2016 М.: ИНИОН РАН, 2016. С. 216–227.
21. *Дорофеев Я.С.* Диалектическое движение философской мысли: генезис Системы Знания в философии Александра Кожева. Статья первая: диалектика и дедогматизация. Общество: философия, история, культура. 2024. № 3. С. 74-79.
22. *Дьяков А.В.* Жак Лакан. Фигура философа. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. 560 с.
23. *Дьяков А.В.* Мишель Фуко и его время / А. В. Дьяков. СПб.: Алетейя, 2010. 672 с.
24. *Жижек С.* Размышления в красном цвете, Пер. с англ., Изд-во «Европа», 2011. 476 с.
25. *Исаев И. А.* Господство: Очерки политической философии / И. А. Исаев. — М.: Норма, 2008. — 352 с.

26. *Киссинджер Г.* Пределы универсализма // Россия в глобальной политике. — 04.09.2012. — URL: <https://globalaffairs.ru/articles/predely-universalizma/> (дата обращения: 4.04.2025).
27. *Коммерель М.* Поэт как вождь в период немецкой классики: Клопшток, Гердер, Гёте, Шиллер, Жан-Поль, Гёльдерлин / Пер. с нем. И.П. Стребловой, предисл. А.Л. Вольского. СПб.: Владимир Даль, 2018. 671 с.
28. *Кузнецов В.Н.* Французское неогегельянство. — М.: Изд-во Моек, ун-та, 1982. 200 с.
29. *Курилович И.С.* Мышление бесконечного как эпистемологическая проблема философской системы А. Кожева. Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12, № 3. С. 33–47.
30. *Курилович И.С.* Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии Гегеля–Гуссерля–Хайдеггера. М.: РГГУ, 2019. 224 с.
31. *Ланд Н.* Кант, капитал и запрет на инцест: полемическое введение в строение философии и модерности // Ланд Н. Сочинения. Т. 1. Дух и зубы / Н. Ланд; пер. с англ. Д. Хамис и др. 2020. С. 55-78.
32. *Ланд Н.* Киберготика // Ланд Н. Сочинения. Том 2. Киберготика. В 6 томах. — под науч. ред. А. Морозова. Пер. с англ. Д. Я. Хамис и др. Пермь: Гиле Пресс, 2018. С. 81-110.
33. *Ланд Н.* Машинное желание // Ланд Н. Сочинения. Том 2. Киберготика. В 6 томах. — под науч. ред. А. Морозова. Пер. с англ. Д. Я. Хамис и др. Пермь: Гиле Пресс, 2018. С. 57-80.
34. *Лефор К.* Политические очерки (XIX-XX) / Пер. с франц. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2000. 368 с.
35. *Малиа М.* Локомотивы истории: Революции и становление современного мира / Под ред. Т. Эммонса; пер. с англ. Е.С. Володиной. М.: Политическая энциклопедия. (РОССПЭН), 2015. 405 с.

36. *Марей А.В.* Авторитет, или Подчинение без насилия / Александр Марей. — СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017. 148 с.
37. *Мотрошилова Н.В.* Идеи I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: "Феноменология—Герменевтика", 2003. 720 с.
38. *Негарестани Р.* Революция, что возвращается вспять: функциональная реализация и вычислительное воплощение // Syg.ma. URL: <https://syg.ma/@zaghovor-iskusstva/reza-negarestani-revolyciya-cto-vozvrashchaetsya-vspyat-funkcionalnaya-realizaciya-i-vychislitelnoe-voploshchenie> (дата обращения: 27. 03. 2025)
39. *Реизов Б.Г.* Французская романтическая историография. Л.: издательство Ленинградского гос. ун-та. 1956. 536 с.
40. *Робин К.* Реакционный дух. Консерватизм от Эдмунда Берка до Сары Пэйлин / пер. с англ. М. Рудакова, И. Кушнareвой, К. Бандуровского. М.: Изд. Института Гайдара, 2013. 312 с.
41. *Руткевич А.М.* Введение в чтение А. Кожева / «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / Ответственный редактор Н. В. Мотрошилова. – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2010. С. 476-487.
42. *Руткевич А.М.* Консерваторы XX века: Монография. М: Изд-во РУДН, 2006. 180 с.
43. *Руткевич А.М.* Послесловие // Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006. С. 167-182.
44. *Руткевич А.М.* Предисловие // Кожев А. Атеизм и другие работы / Пер. с фр. А. М. Руткевича и др. М., 2006. С. 7-44.
45. *Руткевич А.М.* Рукописи Александра Кожева 1939-1945 гг. // Кожев А. София—Фило-софия и феноменология / под ред. Н. А. Руткевича, О.В. Головой. М.: ИИЦ Праксис, 2021. С. 4–39.
46. *Скрутон Р.* Дураки, мошенники и поджигатели: Мыслители новых левых. Пер. с англ. Н. Глазкова. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. 440 с.

47. *Соловьев В.С.* О Жозефе Мари де Местре // Местр Ж.М. де. Рассуждения о Франции. — М: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. С. 194-202.
48. *Стрелков В.И.* Признание и его неогегельянский контекст. Вестник РГГУ: «Философия, социология, искусствоведение». № 11 (112), 2013. С. 23-38.
49. *Токвиль А.* Старый порядок и революция / Алексис Токвиль; пер. с фр. Л. Н. Ефимова. — СПб.: Алетейя, 2008. 248 с.
50. *Токвиль А.* Демократия в Америке: Пер. с франц./ Предисл. Гарольда Дж. Ласки. М.: Прогресс, 1991. 554 с.
51. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 1 (А-Д): пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева / под ред. и с предисл. Б.А. Ларина. — 2-е изд., стер. — М.: Прогресс, 1986. 576 с.
52. *Фигейредо Г.* Лиса и виноград (Эзоп). URL: <https://lib.ru/PXESY/FIGERJREDO/ezop.txt> (дата обращения: 3. 01. 2025).
53. *Фишер М.* Посткапиталистическое желание. Последние лекции / пер. с англ. Д. Безуглова, Л. Сон. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2025. — 216 с
54. *Фрайер Х.* Макьявелли / пер. с нем. Д. В. Кузницына. — М. : Владимир Даль, 2011. 349 с.
55. *Фурс В.Н.* Философия незавершённого модерна Юргена Хабермаса. — Мн.: ЗАО «Экономпресс», 2000. 224 с.
56. *Хобсбаум Э.* Век революции. Европа 1789-1848. Пер. с англ. Л. Д. Якуниной. – Ростов н/Д: изд-во «Феникс», 1999. 480 с.
57. *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии. - М.: Госполитиздат, 1952. 184 с.
58. *Шиллер Ф.П.* Фридрих Шиллер: Жизнь и творчество. М.: ГИХЛ, 1955. 431 с.
59. *Юнг К.Г.* Единственное лечение Гитлера – послать его на Восток // Хвиля. URL: <https://hvylya.net/interview/history-interview/yung-edinstvennoe-lechenie-gitlera-poslat-ego-na-vostok.html> (дата обращения: 5 февраля 2025).

60. *Acemoglu D., Johnson S., Robinson J.A.* Institutions as a Fundamental Cause of Long-Run Growth // *Handbook of economic growth* / P. Aghion, S. N. Durlauf eds. Amsterdam: Elsevier, North Holland, 2005. Vol.1A, pp. 385-472.
61. *Engel P.* The Realm of St Stephen: A History of Medieval Hungary, 895-1526. — London/New York: I.B. Tauris, 2001. 452 p.
62. *Aron R.* Peace and War: A Theory of International Relations. Garden City, N.Y., Doubleday, 1966. 820 p.
63. *Bracher M.* On the Psychological and Social Functions of Language: Lacan's Theory of the Four Discourses // *Bracher M., Alcorn M.W., Corthell R. J., Massardier-Kenney F.* Lacanian theory of discourse: Subject, structure, and society. New York University Press, 1994, pp. 107-128.
64. *Chomsky N., Barsamian D., Naiman A.* The common good. Monroe, Me: Odonian Press, 1998. 176 p.
65. *Cottrell A.* Auctoritas and Potestas: A Reevaluation of the Correspondence of Gelasius I on Papal-Imperial Relations // *Mediaeval Studies*. 1993. Vol. 55, pp. 95–109.
66. *Davies P.* The Extreme Right in France, 1789 to the Present From de Maistre to Le Pen. London and New York, Routledge Press, 2002, 209 p.
67. *Deneen P.J.* Why Liberalism Failed. New Haven and London: Yale University Press, 2018. 225 p.
68. *Descombes V.* Le meme et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie francaise (1933-1978). Paris : Éditions de minuit, 1976. 224 p.
69. *Drach M.* Discours capitaliste, passions tristes // *Champ lacanien*. 2017. No. 19, pp. 137-147.
70. *Frost B.-P.* Authority and legitimacy in Alexander Kojève's The notion of authority // *Alexander Kojève: A Man of influence*. Lanham: Lexington Books, 2022, pp. 183-207.
71. *Gillingham J.* The Angevin Empire, 2nd ed. London: Hodder Arnold, 2001. 148 p.

72. *Hayward J.* After the French Revolution. London, Harvester Wheatsheaf, 1991. 336 p.
73. *Kaltenbrunner G.K.* Rekonstruktion des Konservatismus. Freiburg (im Breisgau): Rombach, 1972. 614 s.
74. *Lebrun R.A.* Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence. McGill-Queen's University Press 2001. 338 p.
75. *Maurois A.* Chateaubriand: Poet, Statesman, Lover. New York and London: Harper & brothers, 1938. 352 p.
76. *Mearsheimer J.J.*, "The Causes and Consequences of the Ukraine War," Horizons: Journal of International Relations and Sustainable Development, Vol. 21 (2022), pp. 12–27.
77. *Miethke J.* Autorität I // Theologische Realenzyklopädie. Bd. 5 / G. Krause, G. Müller, Hrsg. Berlin: Walter de Gruyter, 1980. S. 17–32.
78. *Murray J.* 'The Political Thought of Joseph de Maistre', The Review of Politics, Vol. 11, No. 1 (Jan., 1949), pp. 63-86.
79. *Nicholas B.* An introduction to Roman law. Oxford: Clarendon Press, 1962. 281 p.
80. *Norman J.* Edmund Burke: The First Conservative. New York: Basic Books, 2013. 325 p.
81. *Williams R.R.*, 1997. Hegel's Ethics of Recognition, University of California Press, Berkeley, CA, USA. 433 p.