

ГОСУДАРСТВО-ФАНТОМ ИЛИ ВООБРАЖАЕМЫЙ ПОЛИС (греческие мотивы)

Аннотация. В статье исследуется важный для политико-правовой истории аспект — формирование и истоки такого феномена, каким являлась политическая утопия. Ее классическим образцом была «политейя» Платона, которая формировалась в борьбе с идеологией и концепциями греческих софистов и политических демагогов. Актуальность темы непреходяща, поскольку вся последующая политическая история Европы протекала под знаком этой платоновской утопии. В качестве модели она была воспринята как демократическими, так и тоталитарными идеологами современного мира. В греческом «фантомном» государстве диалектически сочетались черты широкой демократии и тирании. Полис представлял собой одновременно территориальное, пространственное образование и духовно-символическое единство, своеобразную «матрицу», из которой позже рождалась современная государственность. Мифологическое мышление придавало полисной политике элементы трансцендентального и сакрального существования. В тех условиях рождалось то, что позже назовут политической мифологией или политической теологией. Диалектика сосуществования двух миров, агрессивности «империи зла», темных хтонических сил — все это в интерпретированном виде будет воссоздано в идеологических войнах более позднего времени. Платону удалось создать идеальную модель государства, задающую стиль и питавшую дух государственности и политики как в эпоху Средневековья, так и особенно в эпоху Возрождения. Именно в это время утопическая модель Платона получила вполне современную интерпретацию.

Номос или закон был неотъемлемой частью воображаемого полисного государства, которое нередко с ним отождествлялось. Важнейшие категории правовой и политической науки, такие как справедливость, истина, закон, вина, равенство и др., рассматриваются в данной работе в широком культурном контексте, играя важную роль как в рамках реального полисного устройства, так и в воображаемом государстве Платона. Свой вклад в исследование и разработку проблемы вносили такие мыслители, как Ф. Ницше, А. Шопенгауэр, В. Дильтей, Ю. Эвола, К. Шмитт, Э. Юнгер и многие другие философы, правоведы и историки. В статье много внимания уделено анализу их позиций и предположений. Главное внимание обращается на анализ такой категории, как закон, и его роли в формировании государства-полиса. При этом одинакова важна роль, отводимая как реальному действию закона, так и его идеальной значимости. Автор статьи обращает внимание на категорию «воображаемого», столь характерную для мифопоэтического восприятия, которым отличалось политическое и правовое сознание в древности. При этом он подчеркивает и актуальность этой категории — без фактора воображения невозможны ни активная политическая деятельность, ни продуктивное законодательствование. Греческие мотивы до сих пор звучат и в современной политической жизни.

© Исаев И. А., 2017

Исаев Игорь Андреевич, доктор юридических наук, заведующий кафедрой Московского государственного юридического университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА), заслуженный деятель науки РФ
kafedra-igp@mail.ru
125993, Россия, г. Москва, ул. Садовая-Кудринская, д. 9

Ключевые слова: право, закон, полис, демократия, тирания, власть, диктатура, истина, мнение, война, история, народ, массы, миф, воображение, утопия.

DOI: 10.17803/1729-5920.2017.124.3.029-073

ВВЕДЕНИЕ

Воображаемое может вовсе и не быть идеальным. Оно может быть страшным, дурным, отвратительным. И в отличие от фантастического, которое, как кажется, вовсе не надеется стать реальным, воображаемое убеждено в своей реальности, хотя эта реальность особого рода. В данной статье речь пойдет о воображаемом государстве, которое как бы и существует, но одновременно которого как будто и нет: причина здесь в том, что оно располагается сразу в двух разноплановых мирах. Воображаемое государство не предназначено для реализации. Однако эта форма политического фантазирования реально стимулирует и мобилизует (или пытается мобилизовать) духовные силы бытия. Фантазия отрицает наличное бытие, перешагивая через него, но она — никак не «пустое фантазирование», формируемые ею «фантазмы» становятся действенными архетипами для политических и правовых преобразований, хоть и не совпадающих с образцами (точнее, образами), но явно ориентированных на них. Фантастическое прожектирование всегда эсхатологично по своей сути и в этом его величие и опасность: ведь эфемерность и отсутствие реального чувства единства рождает демонов. Воображаемое государство — это «покушение на будущее с негодными средствами», ведь очевидна бесперспективная нереализуемость этого проекта. Однако настоящее его значение в другом: здесь налицо духовный и экспрессивный импульс, исходящий из самой глубины этоса, создающего идею. Поэтому нереализуемость становится как бы дополнительным стимулом к свободе политического творчества, а идеал — недостижимым и поэтому особенно желанным образцом для практического строительства. Прошлое и будущее совмещены в нем и определяют настоящее: очевидно, что воображаемое здесь с неизбежностью погружается в контекст мифологического, в котором творческая воля и фантазия уже откровенно превалируют. Утопии могут сбываться, вооб-

ражаемые же сообщества могут существовать только как фантомы: их нет, и все же они где-то присутствуют.

Легендарные миры древние считали подлинными в том смысле, что в самом их существовании не сомневались, но и верили в них не так, как обычно верят в окружающую банальную реальность. Время и пространство мифологии были неявственно разнородны с современным текущим временем и окружающим пространством: мифический мир был не эмпирическим, он был возвышенным. Поэтому Пиндар имел возможность вознести реального героя и его победу в некий вышний мир, являющийся также и миром самого поэта, «подвергать же мифы критическому анализу означало вовсе не доказывать их ложность, а скорее выявлять их правдивую основу»: мифологическое предание истинно вопреки чудесам¹. Воображаемое чаще всего эсхатологично, поскольку подводит к самому краю бытия, за которым уже начинается совершенно новое или «иное». Величие и польза фантазий в их предвидениях, они меняют течение исторического времени, своими гиперболами расчерчивая новое пространство и время. Апостол Павел изрек: «Ибо смотрим не на то, что видим, а на то, что не видим» (2 Кор. 4 : 18).

Говоря об «ангеле истории», ведущем человечество к финалу, Вальтер Беньямин живописует: «Его лицо обращено в прошлое. Там, где мы воспринимаем цепь событий, он видит одну сплошную катастрофу... Ураган, штормовой ветер, дующий из Рая, неумолимо несет его в будущее, к которому он обращен спиной. Но этот ураган и есть то, что мы называем прогрессом»². Мир иллюзий не становится привычной и ожидаемой реальностью, однако не перестает быть миром по сути, объективным универсумом, исполненным смысла и совершенства, поскольку наделен независимостью по отношению к вообразившему его субъекту (Ортега-и-Гассет): следует только помнить, что «истина в том, что истина меняется».

¹ Вен П. Греки и мифология. М., 2003. С. 77.

² Цит. по: Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М., 2001. С. 179.

1. ПОЛИТИЧЕСКОЕ ВОООБРАЖАЕМОЕ

Стоит лишь упомянуть о «воображаемой государственности», как наша мысль тут же обращается к самой великой политической фантазии Древнего мира — к «Государству» Платона, и с этого начинается определяющее влияние политической мифологии на формирование всех будущих идеологий западного мира.

Грандиозная политическая реорганизация и сопутствующая ей утопия VII—VI вв. в Греции сформировали некое вымышленное место действия там, где власть основывалась на истине, доступной лишь при условии чистоты. Это фантастическое место представляло собой интеллектуальную проекцию вполне реальной политической борьбы и актов передачи власти, однако одновременное понимание политического и событийного характера этого процесса не могло быть адекватно постигнуто разумом только как выработанное исключительно историческим путем: политическое мышление направлялось в область метафизического.

Что касается субъекта нового родившегося дискурса, то к нему нельзя было подступиться, не обладая невинностью и добродетелью: «из этого вымышленного места только и "исходит дискурс истины, который лишь мало-помалу специфицируется в дискурс политический"». (М. Фуко считал, что определенная система принуждения, некогда выраженная еще в мифе об Эдипе, актуально влияет и на современный политический дискурс на Западе). Именно здесь политическое и юридическое принуждение как раз и основывало свой важный принцип распределения власти на знании о порядке вещей: истина «разделяла все опасные смешения, расставляла границы между "чистым" и "нечистым": отсюда возникала практика конститутивного исключения — "нечистое" это то, что нельзя терпеть, и что подвергает опасности общество»³.

В идеальном государстве категорически нет места этической «нечистоте», посредством воспитательных и юридических процедур здесь формируются «правильный» порядок и «правильный» человек, становящиеся в этом процессе неотделимыми друг от друга: происхождение такой государственности могло иметь только неземной источник, поэтому для нее здесь использовались и особые критерии.

Когда Софокл говорил о божественных законах, более устойчивых и сильных, чем созданные человеком, он тем самым указывал, что этот институт берет свое начало в некоей запредельной для сознания людей как законодателей сфере. Институты рождаются в форме идей в социальном воображаемом и за пределами сознательной институционализирующей активности. Это воображение необходимо переплетено с символическим, ведь иначе общество и не могло бы образовать единого целого, — здесь комбинируются в самых разных пропорциях и соотношениях его функциональные и воображаемые составляющие. Институты функциональны относительно целей, но сами эти цели имеют мало общего с этой функциональностью, более того, они порождают смыслы и ориентации, мало общего с ней имеющие: функциональность же обретает свои цели только вне своих границ, но в пределах самого воображаемого.

Воображаемое рождается в области, где остатки инстинкта (место которого уже занято умом), используя то обстоятельство, что именно ум воздействует на представления, формируют эти самые воображаемые представления, т.е. мифы (Анри Бергсон). Воображение психологически есть соединение мнения и чувственного восприятия, оно «останавливается и фиксируется в памяти благодаря будущему, но затем уже благодаря присущей ему способности к различению, снова приходит в движение, разделяя прошлое и настоящее, будучи связано разом и с тождественностью, и с инаковостью» (Плутарх). «Государство» Платона поэтому есть рассуждения не об истинном государственном устройстве, которого нет, а об идее, могущей реально измерить и оценить существующие конституции (Массимо Каччари).

И логика мифа порождается воображением, в котором основание и следствие оказываются связанными лишь абсолютной свободой и одной силой желания, и где само воображение играет только роль естественной необходимости. При этом духовное и идеальное в мифе вполне «вещественны»: законы природы здесь как бы не действуют, а скрытое ложное допущение, как секрет волшебства, становится некоей новой аксиомой чудесного (Яков Голосовкер). Ведь чудесный акт в мифе — это естественно-законный акт, моральная сторона

³ Фуко М. Лекции о воле к знанию. СПб., 2016. С. 207—221.

здесь все еще исключена из логики чудесного, — смысл желания заключен только в самом его исполнении⁴: воля к власти не знает иного стремления и цели, кроме воли к власти. Воображаемое только потому и становится реальностью, что создает ощутимые напряжения и ставит обязывающие к действию цели, а «политическая воля» представляет собой настоящий сгусток такого воображаемого.

Когда же говорят о «политической игре», то элементы воображаемого раскрываются уже со всей откровенностью: политика как «мера реальности» оказывается не более чем трюизмом, пытающимся ввести в заблуждение противника и, по сути, тот, кто произносит эти слова — и есть настоящий фантазер, пытающийся свести воедино желаемое и действительное.

Вместе с тем расчет на поддержку богов в политической игре кажется совершенно реальным фактором, без учета которого невозможно определить само существо политического (секулярным заменителем этого фактора могут служить только «случай», «Фортуна» и довольно аморфное понятие «везение»). (Михаил Бакунин писал своему сподвижнику Беккеру: «Ты лучше меня знаешь, что некоторые воображаемые существа являются весьма полезными — и поэтому совсем не стоит ими пренебрегать. Ты знаешь, что во всей истории присутствует лишь четверть правды, три четверти по крайней мере является плодом воображения, и эта воображаемая часть во все времена мощно влияла на людей. Очевидна преемственность такого представления у Ж. Сореля».)

Рихард Вагнер верил, что именно иллюзии придают необходимую прочность обществу, а задача тех, кто управляет, заключается в том, чтобы поддерживать и тем самым распространять консервативные иллюзии, самая существенная из которых — это патриотизм. Именно она гарантирует существование государства, но ее явно недостаточно для полной гарантии высшей культуры; как итог — она разделяет человечество, покровительствует жестокости, ненависти и узости мысли: «властный взгляд короля охватывает и примеряет границы своего государства, и сам учитывает предельность его целей»⁵.

Истина — настоящая дочь воображения. Ведь подлинность верований никак не измеряется истиной их предмета. «Мы сами создаем наши истины, а вовсе не реальность побуждает верить в них, ибо сама «реальность есть порождение конституирующего воображения» человеческого рода: воображаемое же как таковое никогда не отвергается человеческой мыслью, будто из-за какого-то тайного предчувствия, что если бы мы его отвергли, не существовало бы больше и никакой истины» (Поль Вен). Человеческий ум сам вполне способен создавать мысленные образы вещей, налично не существующих, и именно эту способность называют воображением. При этом внутренняя связанность реальности достигается воображением тем труднее, чем сильнее сами по себе эти образы и превращаемый фантазией первичный материал отличаются от исходной организации наличных элементов первичного мира. В древней мистике рождалась фантазия, обладающая реальностью и достоверностью: такая драма реально действовала, в результате чего мист переходил границы вторичной веры и как бы сам пребывал внутри вторичного мира. «Непосредственное восприятие вторичного мира — нечто слишком сильно действующее, вот почему мы и отдаем предпочтение нашей первичной вере, сколь бы она ни была чудесным событием... Первичный мир, реальность одинаковы и для эльфов, и людей, если даже по-разному ими воспринимаются и оцениваются» (Дж. Толкиен).

Фантазия становится искусством сотворчества, а значит, является естественной человеческой деятельностью. Еще Шлейермахер ностальгически восклицал: «Где же старые сказки мудрецов о государстве? Где та сила, которую должна придавать человеку эта высшая степень его существования, где сознание, которое должно быть свойственно каждому — сознание того, что мы составляем часть его разума и фантазии и мощи?»⁶.

Вся политическая гносеология Платона базируется на таком «припоминании». Все, что возникает вновь, уже когда-то было, достаточно его вспомнить, приоткрыть в памяти. (Ницше в своей критике Платона пойдет по этому пути значительно дальше и скажет о «вечном

⁴ Голосовкер Я. Логика мифа. М., 1987. С 19—22, 29.

⁵ Цит. по: Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше. М., 1991. С. 54.

⁶ Цит. по: Шпрангер Э. Формы жизни. М., 2014. С. 159.

возвращении»). Вспоминая о государствах прошлого, явно намереваются воссоздать их в воображении с целью возрождения или окончательного уничтожения. Актуализированная власть желает распоряжаться прошлым, формируя историческую память, поскольку ей недостаточно настоящего. Реально существующее политическое тело пребывает еще и в эфемерных мирах прошлого и будущего, оно одновременно и идея и «телос». Воображаемое государство живет в памяти и представлении, ведь фантазия не имеет четких границ.

В архаическом обществе память — это традиционная форма «собственности и власти», то, что по-настоящему заслуживает сохранения в памяти этоса в силу своей значимости и действенности, это настоящее сокровище и тайная власть. Действенность власти связана с ритуальным событием воспроизводства и произнесения сакральных действий и слов, память о ритуальных правилах была манерой осуществлять власть и одновременно способом сохранять ее: запись закона стала только одной из форм сохранения в памяти.

Тотальность же социального «тела» выступает как место, где власть прилагается сама к себе: власть рождается из «тела», над которым она осуществляется. Даже форму индивидуального существования политическая власть обрисовывает и очерчивает, регламентируя важнейшее событие человеческого существования — смерть⁷. Лишь распоряжаясь жизнью и обладая монополией на причинение смерти, государство становится настоящим сувереном: Платон связывает эти особенности социума с идеей и душой.

2. ВОООБРАЖАЕМОЕ, РИТОРИКА И ИСТОРИЯ

Сократ в знаменитом платоновском диалоге указывал на опасность злоупотребления силой слова. Горгий возражает ему: любой силовой прием может быть использован во зло; подобно тому, как Протагор не хотел признавать, что хорошее и приятное для него равнозначны, Горгий также старается избегать коварных вопросов о моральной основе своего утверждения. Но Пол откровенно заявляет, что риторика безразлична к вопросам морали, которая есть

только чисто внешнее соглашение, и поэтому она не должна ограничивать ратора-политика. Наконец, Калликл предлагал считать высшим моральным законом только право сильного. Для каждого из этих раторов знаком отличия непременно «служило отношение к вопросу о власти, овладение которой для всех — скрывают они это или нет — было главной целью»⁸: Сократ же отрицал, что риторика — это истинное искусство политики («техне»), определяя ее только как способ добиваться успеха у толпы, как некий фантом искусства управления государством.

В настоящем государственном искусстве здоровой душе человека соответствует деятельность законодателя, а больной — искусство судьи; поэтому законодательству соответствует софистика, а судебной деятельности — риторика. Попечение же о благе, свойственное государственному искусству управлять, вовсе не характерно для риторики, которая тем не менее являлась общим синонимом политики в Греции. И софисты, и риторы (так же, как и современные политические демагоги) вносили в политическое воображение искусственные и неестественные образы. Их стремление к власти выражалось в разрушении, скрытом или явном, существующей государственности, чему предшествовало разрушение государственной идеи в человеческой душе. Риторский нигилизм, весь построенный на фантазмах и иллюзии, неотвратимо готовил суверена к роли тирана: его воображаемая власть болезненно претендовала на реальное осуществление. Политик становился синонимом ратора, а ритор — синонимом софиста; слово творило политическую реальность, опасность ситуации заключалась в ее произвольности: Платон же полагал, что только политический миф способен сгладить этот субъективизм и волюнтарность в политике.

Мифические знаки славы и воображаемое легендарное родство городов некогда служили в античном международном сообществе только для своеобразного обмена любезностями. Поэтому риторика становилась неотъемлемой формой политического, оказывая самое заметное воздействие на создание «звучащего права». Джамбаттиста Вико заметил: началом поэтической мудрости следует считать грубую

⁷ Фуко М. Лекции о воле к знанию. С. 175, 203.

⁸ Йегер В. Пайдейя. М., 1997. Т. 2. С. 141—143.

метафизику, от которой как от единого корня выросли политика и мораль. Еще в римский период справедливость заключалась в щепетильном отношении к словам, выражавшим законы: «суеверно соблюдая слово законов, римляне прямолинейно применяли их ко всем фактам», видя именно в этом государственный смысл⁹. Главкон произносит в финале платоновского «Государства»: «Ты говоришь о государстве, которое находится лишь в области рассуждений, потому что на земле, я думаю, его нигде нет».

Начало же истории для режима настоящего иное — это пришествие деспота, возникающего как бы ниоткуда, извне, из внешнего мира. Деспот — этот «художник с бронзовым взглядом» — творит «новый союз» и «прямое происхождение», т.е. подданство, государственные чины и государственную службу. Однако в самой истории государство всегда остается одним и тем же: государство — это Протей, принимающее разные формы, но, по сути, — одно — настоящее бессмертие обретается в политической деятельности, в становлении героев и полубогов. Распределительный номос государства привязывает гражданина к политике, задает мерилу его поступков, — только Сократ по-настоящему открывает возможности царственного номоса¹⁰. (Тиран — вот главный и настоящий герой аттической драмы. Вальтер Беньямин соотнесет этого персонажа с другими ведущими действующими лицами барочной драмы: теория суверенитета, для которой частный случай развития диктаторских полномочий становится образцовым, лишь подталкивала к тому, чтобы придать образу суверена тиранические черты. Антитеза монархической власти и способности властвовать породила обусловленную самим жанром драмы трагическую черту — необъяснимую неспособность тирана к принятию решений. Однако поздняя контрреформаторская установка затем более точно скорректирует это положение: «находящийся у власти уже заранее предназначен быть носителем диктаторской власти в чрезвычайном положении» — влияние античной традиции на подобную трансформацию политических оценок здесь вовсе не исключает

еся¹¹. Фигура тирана появляется в моменты смуты и победы стихийности и под влиянием «гибрис», т.е. недоброжелательности, зависти, собственной переоценки).

Язык являлся достаточно адекватным способом для воображения, претендовавшего на посредничество в реальном единении нации: территория, с которой идентифицировалось сообщество, и ее подвижные границы становились пространственными характеристиками, тогда как язык — временной характеристикой воображения: язык делал прошлое переживаемым в настоящем, в нем прошлое и настоящее сливались в одновременности. Язык придавал непосредственную естественность нации как феномену, подчеркивая ее фатальность, произвольность и бесконечность с неопределенными началом и окончанием. В языке давалось также и забвение — столь существенный фактор в формировании исторического переживания.

Одновременность прошлого и будущего, проявленную в мимолетном настоящем, Вальтер Беньямин называл «мессианским временем». Такое сопряжение времен невозможно установить рациональным способом, но лишь при условии, что они связаны с божественным промыслом: момент *ad hoc* здесь заключен не в земном перетекании событий, но в некоем синтезе, когда нечто в одно и то же время уже было и еще только исполнится в будущем, когда оно вечно, вневременно и при этом уже завершено в своей земной фрагментарности¹²: только в этой связи и можно говорить о некоем «вечном законе» и «естественном праве». Еще Гёльдерлин ожидал чудесного мистического «возвращения древней Греции через Германию». А в 1933 г. член кружка Стефана Георге Эрнст Канторович выступил с лекцией «Тайная Германия», описывая ее феномен как общность, подобную «царству Олимпа или средневековому сонму святых и ангелов, потустороннему миру дантовского «царства людей», иерархически упорядоченный мир героев прошлого, нынешнего и будущего». Это «царство от сего и в то же время не от сего мира... царство присутствующих и отсутствующих, мертвых и живых». Тайная Германия — духовный,

⁹ Вико Дж. Основание новой науки об общей природе наций. Л., 1940. С. 387.

¹⁰ См.: Глухов А. Перехлест волны. М., 2014. С. 82—85, 248.

¹¹ Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. М., 2002. С. 51—57.

¹² Андерсон Б. Указ. соч. С. 47.

сокрытый Олимп германских вождей, владык незримой империи, духовный рейх и «большое пространство». Сердцем такой «тайной империи» становится некий орден, объединяющий людей как «свидетелей высшего авторитета и высшего закона» (Ю. Эвола).

Арнольд Тойнби описал судьбу сразу нескольких «фантомных» исторических государственных образований, которые он именует «универсальными государствами». На его взгляд, универсальное государство обнаруживает тенденцию «выглядеть так, словно оно и есть конечная цель существования, тогда как в действительности оно представляет собой только фазу в процессе социального распада». Характерно, что и его граждане столь же искренне желают, чтобы установленный миропорядок оставался вечным. (Здесь следует вспомнить римское обращение к коронованной особе императора — «Ваша Вечность». Другими примерами универсальной государственности могут служить и Священная римская империя, сделавшая акцент на преемственности в вечности с древним Римом, и Московское царство конца XV в., претендовавшее сменить Рим в вечно длящемся историческом процессе)¹³.

Вообще же, сама история — это своеобразная воображенная «политика прошлого», поэтому в мифы еще долго и усиленно будут вкладывать определенно политический смысл (в Новое время это сделает Макиавелли): все великое и высокое, что зовется политикой, было создано отнюдь не для наивных; требуется только уверенно воспринять ложное как истину, данную нам почему-то в искаженном виде, следует объяснить слова через вещи, которые они выражают, ведь историческое время всего лишь искажает слова, которые во все не заслуживают названия истории — они случайны и несущественны. Поэтому ложь есть только неточность, исправляя которую можно восстановить истину, т.е. построить историческую гипотезу. Когда же миф делается политической идеологией, он и станет тем «парадным языком», за который ответственна не политическая власть, а риторика¹⁴. (По-настоящему нас «спасает только метафизическое, но от-

нюдь не историческое», — говорил Фихте. Карл Шмитт подтверждает эту мысль: «Метафизическая картина мира определений эпохи имеет ту же структуру, как и то, что кажется очевидной этой эпохе как форма ее политической организации»¹⁵.)

История снабдила нас представлением о некогда существовавших обществах (например, о Спарте времен Ликурга), которые могут рассматриваться в качестве достойного примера для ныне существующих, законы и задачи прошлого становятся образцами законов и задач настоящего: такова же и цель противопоставления Платоном Афин и Атлантиды в «Тимее» и в «Критии». И в еще более древние времена переносят нас мифологические истории. «Существуют две социальные концепции, которые могут быть выражены только в мифологической форме: первая представляет собой объяснение истоков и происхождения общества; вторая — это классическая утопия, дающая нам представление о конечной, наиболее совершенной форме общественного устройства, к созданию которой должны быть направлены все силы общественной жизни» (Норберт Фрай)¹⁶. Воображение тогда освобождается от необходимости всесторонней аргументации каждого продуманного установления, а обман перестает казаться формальным приемом, — ведь мы возвращаемся в лоно литературы и художественного вымысла. Тогда «буквальное прочтение уже невозможно, прямое провозглашение того, что справедливо — недостаточно; реалистическое толкование — весьма ограничено, и только художественное прочтение утопии дает нам постижение ее смысла». (А. Петруччани).

Оказывается, что история — не столько сцена, сколько сам текст пьесы, на протяжении которой политикам приходится демонстрировать свои таланты, а скромные причины иногда вызывают самые значительные последствия (Ф. Анкерсмит): люди придают настоящий смысл своим жизням, только включая их в более широкий контекст через «рассказ истории о сделанном для сообщества вкладе», даже если такое сообщество достаточно отдалено от них в пространстве и времени или даже «со-

¹³ Тойнби А. Постигание истории. М., 1991. С. 486, 495.

¹⁴ Вен П. Указ. соч. С. 102.

¹⁵ Шмитт К. Политическая теология. М., 2000. С. 70.

¹⁶ Цит. по: Петруччани А. Вымысел и поучение // Утопия и утопическое мышление. С. 99, 112.

вершенно воображаемо»¹⁷. И как результат в своем преклонении перед отвлеченной законностью люди неизбежно попадают в пути авторитаристских тенденций. (Так, «Метафора театра» родившаяся в начале Нового времени, превратилась в довольно опасный способ репрезентации политического «тела», изменив сами свойства того пространства, в котором существовало это «тело»: «если раньше это было священное пространство власти и знания, то постепенно сакральность замещается открытым публичным пространством, где десакрализованное тело вписывается в исторический актуальный текущий социо-культурный комплекс»¹⁸. И, конечно же, метафора «театра ужаса» будет максимально остро выражена уже в символике эшафота 1793 г.)

Но, видимо, структура государства исчерпывается правовыми отношениями столь же мало, как его мораль — правовым кодексом. Государство существенно больше, чем правовой институт, оно — реальное существо с телом и душой. У него есть своя собственная жизнь, протекающая поверх жизни индивидов, свои собственные законы развития, собственные тенденции и перспективы: в этом, видимо, и заключался один из мотивов и выводов Платона, который развивал свою этику, исходя никак не из индивидуума, но из цельности государства.

Ницше же в своем стремлении «переоценить все ценности», натолкнулся на сопротивление воображаемого. Оказалось, что выдуманное не имеет никакой власти над человеком, у него нет сил убедительно повлиять на его чувства, определить его действительное чувствующее ценностное сознание. «Оказалось, что ценностное чувство нельзя перестроить без сопротивления со стороны выдуманного, что оно имеет в себе нечто неторопливое, неколебимое, какую-то собственную сущность. Собственный закон, собственную ориентацию»¹⁹. Преобразование сознания личности («пайдейя» греков, целью которой было «правильное» воспитание гражданина), а не реформирование институтов власти оказывается основой истинного политического, а не «политической технологии» в ее самом при-

митивном и вульгарном инструментальном понимании, но именно такая политизация власти и была настоящим орудием у софистов.

И уже позднейшая философия «естественного права» XVII—XVIII вв. стала окончательной попыткой вообще исключить историю из политической мысли. Ведь «история несовместима с секретностью, однако не гарантирует и достоверности, предлагая лишь мнения и вероятности. Достоверность же достигается только ценой отказа от публичности в пользу секретности — здесь макиавеллизм и «арканы» предлагали свои услуги, а «частичное допущение зла» только усугубляло действие зла». Поэтому и допущение приоритета «государственного интереса», оправдывающего нарушение договоров и правовых границ, было чревато значительно более серьезными последствиями: здесь уже «не свободный выбор, но фактическая необходимость управляла развитием государств» (Леопольд Ранке)²⁰, при этом необходимость надевала на себя маску справедливости и ссылалась на общее признание как на очевидность.

Замена добродетели всеобщим признанием означала софистическую попытку найти гарантии осуществления наилучшего общественного строя, т.е. утопию: глава «универсального воображаемого государства или окончательный тиран, предпримет все возможное для подавления всего, что могло бы зародиться у людей сомнение относительно объективных преимуществ такого государства. Он должен будет запретить любое предположение о том, что между людьми имеются существенные, с точки зрения политика, различия, которые невозможно уничтожить. Тиран выступит в обличье и роли высшего философского авторитета: благодаря покорению природы и подмене закона подозрением и страхом, тиран получит неограниченную власть» (Лео Штраус)²¹.

Но как только суверен лишится своей мистики, которой наделил его божественный порядок, а общество начнет рассматривать себя как самодостаточное образование, оно утратит способность сохранять единство: наступит кризис легитимности и социального

¹⁷ Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М., 1996. С. 266.

¹⁸ Лисович И. Скальпель разума и крылья воображения. М., 2015. С. 92.

¹⁹ Гартман Н. Этика. СПб., 2002. С. 123, 139.

²⁰ Анкерсмит Ф. Политическая репрезентация. М., 2012. С. 44—47.

²¹ Штраус Л. О тирании. СПб., 2006. С. 324—325.

воображаемого. И только инкорпорирование, символическая интерпретация, преодолевающая разногласия и инаковость, может стать олицетворением власти. «Власть — это символический номос представления, по отношению к которому конституируется само общество. Власть — это то, чем она представляется. Обозначая социальную идентичность, она тем самым институирует общество» (Клод Лефор)²². Когда же власть и ее институты не способны обеспечить единство, в дело вступают фантазмы абсолютного и единого общества, идеи народа, обретающего свое единство в нации, идея нового человека.

Уже Кант рассматривал историю человеческого рода как «выполнение тайного плана природы». В глубине природы содержится то непознаваемое («ноумен»), которое рождает исторический процесс с его основным законом — категорическим императивом. В платоновском же «Государстве» откровенно первенствовал не закон, но природа. Границы «города» — главный объект охраны стражей — проходили по «телам и душам» граждан, а сторожевой пост смещался в область мусического: эстетика и политика оказывались тождественными в рамках этой консервативной политической фикции.

Упадок же истинной государственности виделся в деградации полисного законодательства, когда развращенное государство запрещает менять свою конституцию, само оставаясь безнадежно больным. Ведь настоящее политическое творчество заключается в тотальном изменении всей политики («большой политики», как определял ее Ницше), всего образа жизни: в такой ситуации «ухода государства» только заповеди Аполлона относительно религиозных обрядов еще имели некоторый смысл. Платон напоминает: познание блага, главной цели полисной политики, является все же только «политическим техне», подчеркивая тем самым его объективный характер. Политическое техне, т.е. мастерство, искусство управлять государством, отнюдь не противопоставляется профессиональному знанию, оно ориентировано на него: нельзя доверять

управление государством толпе простолюдинов, это искусство может быть освоено только путем высшего философского познания, философской объективной истины, управляющей жизнью общества²³. Поэтому и платонов «Государство» есть рассуждение не об истинном государственном устройстве, которого нет, а об идее, могущей реально измерить и оценить существующие конституции (Массимо Каччари).

3. ГАРМОНИЯ И ДИСГАРМОНИЯ (ИНВЕРСИЯ)

Платонов идеальное государство, смешав в единстве функции церкви и государства, стало пророческим явлением, провозвестником христианского теократического идеала, первой попыткой выйти из жизни земной для жизни вечной: Плутарх заметил, что Платон «смешал с Сократом Ликурга и Пифагора», сократово учение о праве и добродетели с пифагорейским учением и государством Ликурга (Евгений Трубецкой)²⁴.

Но уже у Аристотеля идеальное государство стало осуществлять само в себе требуемый идеал справедливости, не нуждаясь в воздействии извне. Будучи суверенным, оно не должно было превращаться ни в торговый рынок (как Афинское государство), ни в царство военной силы (как Спарта): политическое могущество и господство должны были служить высшим культурным целям. (Позже «эстетическое государство» Шиллера повторит это обращение к высшим ценностям. Исполнителями этой задачи стал союз жреческой касты и воинов у Платона, в котором сливаются воедино религиозный долг, право и сила²⁵.) Платоновская симфония властей — уже сама по себе идеал, включенный в более широкие рамки не менее идеальной государственности: многообразие диалектически здесь переходит в единство, которое воспринимается как логическое чередование аккордов, составляющее гармонию. Законодательствование призвано установить порядок, который и есть настоящее благо: каждый субъект должен гармонично соответствовать требованию высшего закона или «идеи».

²² Цит. по: Политическое как проблема. М., 2009. С. 132.

²³ Йегер В. Указ. соч. Т. 2. С. 168.

²⁴ Трубецкой Е. Н. Лекции по истории философии права // Труды по философии права. СПб., 2001. С. 80—86.

²⁵ Уайт Л. А. Государство-Церковь: его формы и функции // Анатомия исследований культуры. СПб., 1997. С. 296—297.

Исследователи неоднократно отмечали по-настоящему сакральный характер «Государства» и сугубо юридический — «Законов»: в первом произведении Платон обновляет, исходя от бога, организованное единство, которое греки называли «полисом», в «Законах» он обновляет его, уже исходя из «номоса», формируя мирское, уже совсем не идеальное государство. Если теократическая политея «Государства» выстраивается вокруг правителя-мудреца, воплощающего и обновляющего империю, то «Законы» пытаются посредством детального законодательства связать разум и государственно-человеческие потребности, учитывая «границы, полагаемые массой»: «космос» тем самым уступает место «миру», политея царит во времени, а законы — в пространстве; правитель сливается с законодателем (Эдгар Залин)²⁶. «Законы» становятся осязаемым овеществлением «Государства».

«Телесность» и овеществление — типично греческие способы восприятия политической действительности: то, что невидимо — несущественно, все пронизывающий свет и есть та сила, которая создает, формирует мир. (Просвещение через наследство, переданное ему классицизмом, сделает именно этот свет создателем настоящего бытия.) Проявленность вещей — это нормальное состояние мира. «Тело» является и настоящей политической структурой — «аристократией»: никак не в субъективных мнениях выражается настоящая воля к власти, но в объективной структуре господства, которую и называют «телом». «В какой мере в повиновении заключается сопротивление: свобода воли полностью не упраздняется. Таким же образом и в приказании уже заключено признание, что абсолютная власть противника еще не сокрушена, не поглощена, не упразднена. Повиновение и приказание являются проявлением игры борьбы» (Ницше). В этом проявляется политический характер организма. В органическом существе желает сохраняться не отдельное существо, но сама борьба, которая хочет нарастать и поэтому становится осознанной. Не может быть законом то, что устанавливает правила для борьбы — это может быть только равновесием, которое устанавливается в самом процессе борьбы. Но и само равновесие есть не что иное, как продолжение борьбы.

Ницше погружен в гераклитово представление о справедливости. Ему чуждо банальное представление о карающей и награждающей справедливости и суде вообще, на котором выносится некий объективный приговор: способ все представлять в терминах юриспруденции позволяет все оценивать, исходя из разделения на добро и зло, а это уже относится к «реактивному типу» человека, исполненного затаенной обиды.

Но активный и агрессивный человек стоит значительно ближе к справедливости, которая отнюдь не есть прекращение борьбы и снятие противоречий: «Правовой порядок, который не был бы средством в борьбе структур власти, но средством против всякой борьбы вообще, Ницше называет принципом, вообще враждебным жизни, ...признаком усталости, тропой в никуда». Именно такая мораль добрых и справедливых заключает в себе опасность для будущего всех людей. Говоря о справедливости, эти люди думают: «я отомщен», и желают чтобы все люди были одинаковыми. Неравенство и борьба только являются предпосылками к истинной справедливости, которая не властвует над «давкой борющихся сторон», не означает вины и ответственности — она имманентна самой борьбе. Справедливость может быть только там, где силы свободно смешиваются друг с другом: в условиях же абсолютной власти, при порядке вещей, которые знают божественного повелителя, в области *Pax Romana*, нет больше справедливости, так как там нет и борьбы — мир здесь застывает в конвенциональной форме²⁷.

Ведь только «*pothemos*» (спор) может породить «*stasis*» (стабильность), правда при условии, что он уже содержит в себе элементы «*hibris*» (неприязни и раздора). Именно спор остается учителем и творцом стабильности — учил Гераклит, но мертвящая стабильность, застой порождают внутри себя разочарование и неприязнь (Ницше и Макс Шелер говорят о «ресентименте»), нарастает конфликт. И даже в платоновом государстве «конституция», этот, казалось бы, высший результат политического искусства, вовсе не стремится поддерживать «здоровье того, что само по себе и так здорово», но обращает внимание как раз на то, что в настоящий момент нарушено

²⁶ Цит. по: *Маяцкий М.* Спор о Платоне. М., 2012. 127—129.

²⁷ *Боймлер А.* Философия воли к власти Ф. Ницше // URL: <http://www.nietzsche.ru/Look/xxa/beumler>. С. 9—10.

и потеряно, т.е. сама она уже априори предполагает наличие конфликта. Поэтому и политическое искусство становится существенной частью политики, только когда из полиса уходят мир и справедливые законы, некогда установленные здесь Богом («Бог умер» — скажет по этому поводу Ницше): утраченные здоровье полиса и справедливость без зависти требуют компенсации — полис, который предстоит еще только построить, уже существует как некий полис, находящийся в состоянии войны по «естественным причинам» (У Гоббса это вообще станет исходной ситуацией для государственного строительства на основе договора), поэтому у Платона воины-стражи обладают особым статусом. Но и философ-правитель должен хорошо знать технику полемики, если он хочет дать полису форму «*statisis*»: ведь в полисе порядок мира утверждается никак не через войну, а посредством силы примиряющего слова²⁸. Полис малодушно и недальновидно стремится избежать распри, замыкаясь в себе и своем «*stasis*»; но болезнь только загоняется вовнутрь. Настоящая сущность полиса — динамическое непрерывное становление — заменяется внешним порядком и законом. И тирания, и демократия в этом случае одинаково грешат этой ошибкой: сдерживая развитие и многообразие, они глушат жизнь.

«Враждебное же находится в согласии с собой», — утверждал Гераклит, а справедливость (*dike*) дается не иначе как в форме игровой случайности (*eris*). Гармония рождается посредством катарсиса: «Природа — необходимость и раздор, вражда и любовь — первоначала всего» (D 168).

Если же мир — гармония, то гармония — движение, которым располагают необходимость и случай по «закону необходимости распри»: у Гераклита нет гармонии, абстрактным образом отделенной от полемики и случая. Она не находится в покое, это скорее «неуловимая душа слишком глубоких путей, распри, молнии, которая всем правит. Только посредством распри мы признаем и узнаем гармонию... Единство противоположностей есть изначальная непроявленная гармония». Это и есть случай, действующий по необходимости (на эту сторону гераклитовой диалектики обрати-

ли внимание политические мыслители XIX в. — Гегель, Маркс, Лассаль). Гармония, как оказывается, несет в себе тот раскол, который сама же она по праву и не терпит: у Платона гармония, составленная из бесчисленных элементов, становится (как и у пифагорейцев) «музыкальным космосом», из которого всякое нерациональное число изгоняется, как изгоняются эрос и трагедия из полиса, и тогда движение упирается в предел (*peras*), ограничитель. Будет ли им новый номос?²⁹

У гармонии всегда два значения: это удачная связь частей и значение закона для них, числа, определяющего эту связь: она — как бы идея, дающая форму и одновременно сам порядок, на основе которого идея рождалась: поэтому и государственность как единство осмысливает себя как изначальную сущность всего. Изначально непроявленная гармония выражает единство противоположностей, не отрицая распри и аппозицию, но выступает как необходимость и поэтому не терпит непосредственного раскола.

Ведь именно распри и раскрывает нам гармонию: «мир есть гармония, вооруженная против любого раскола на основе первоначала, невыраженного, тем не менее наисильнейшего изначального единства противоположностей», всякий, кто отказывается от разрешения в гармонии, объявляет себя вне закона. Гармония выступает как средний, опосредствующий крайности элемент: поиск гармонии вынуждает к порядку явленного, контраста и становления³⁰. (В XX в. станет заметным идейный поворот от дробного, материалистического и рационалистического осознания мира к более цельному космологическому мироощущению, которое ближе мифологическому, чем даже романтическое сознание. Мирча Элиаде проследил за последовательным нисхождением мифа к метафоре через стадию мистерии; Рудольф Отто просто определил сакральное как нечто «совсем иное»).

Во все времена прикосновение к священному образу считалось кощунством: рассеивание чар «мира заключается в устранении его содержательности дали. Человеческие стремления суть эрос, пока они причастны космическому эросу дали. Поэтому, отрицая далекое, жажда

²⁸ Каччари М. Геофилософия Европы. М., 2004. С. 36—40.

²⁹ Указ. соч. С. 132—134.

³⁰ Указ. соч. С. 133—136.

обладания убивает эрос, а вместе с ним нимб мира, а значит, и саму действительность. «Тайна и приносящее счастье знание адепта в том, чтобы созерцать священный образ в его дали, в то же время будучи слитым с ним» (Людвиг Клагес)³¹.

Благодаря борьбе, справедливость каждый раз принимает все новые формы. В борьбе обнаруживается, кто по-настоящему благороден, а кто нет. Благодаря врожденному мужеству, «господин становится господином», а благодаря своей трусости, «раб становится рабом». Здесь и находит свое выражение та самая вечная справедливость: она одновременно разъединяет и соединяет, определяет порядок в мире и устанавливает ранги. Отношения господства всегда соединены с отношениями общности, а в этих последних всегда дан статусный момент главенства или подчинения: в положении вождя неизбежно заключено нечто и от товарищества (поэтому суверен иногда и может заявить: «я — первый слуга государства»). Власть как превосходство некоего личностного ценностного содержания и воли к ценности над ценностным строем другого человека предполагает некоторое согласие подвластного с ценностным преобладанием господствующего, т.е. определенную степень общности: власть всегда есть фактическое превосходство, проистекающее из ценностного содержания субъекта власти (Э. Шпрангер). И даже харизматический тип властвования, основанный на безграничной «любви к власти», нуждается, может, более, чем другие типы, в ощущении солидарности.

А. Фулье называл идеи, пробуждающие волю к власти, «идеями-силами», тем самым перенося в политическую область прагматическую установку, гласящую, что «истина есть сила, а не зеркало». Парадоксальное замечание Ницше, что «истина есть род заблуждения, без которого не мог бы жить определенный вид живых существ», было неоднократно подкреплено его афоризмами: «Критерий истины заключается в усилении чувства власти» и «Познание работает как орудие власти». Повсюду в мире, где люди были ориентированы на политические цели, — как у греческих софистов

классической и императорской эпохи, у римлян, у иезуитски-политических деятелей, — риторический идеал обоснования получал первенство в сравнении с философским идеалом: все решают уговоры, а не убеждения.

И только Платон попытался преодолеть односторонность политической формы жизни при помощи духа чистого искания истины и духа нравственной правдивости³². Платон опирался здесь на реанимируемый миф, — он не создавал, а только вспоминал его: мифологическое правополагание сущности отлично от политического мифотворчества.

Все, что совершается в мире, уже предопределено от мойр и от Бога. Свершения — дело героя, судьба которого предваряется мифом. Логика мифа использует «ложное основание», в котором посылка, необходимая для вывода заключения, принимается уже заранее в качестве молчаливого допущения. Это основание есть первичное волеизъявление, обычно именуемое «античный рок», т.е. творческое желание миротворца: здесь предопределение мойр предreshает заключение и итог³³.

Воля к власти не может не быть постоянно действующей интенцией, но она немыслима и в форме изменчивых представлений и актов произвола. Поэтому она связывает себя для этого некими всеобщими правилами, заставляя и других следовать определенным целям. Упорядоченная правилом воля к власти реализуется в смысле, установленном повелевающим субъектом³⁴.

«Воля к правилу» (Эдуард Шпрангер) составляет существенный момент правопорядка, где властные притязания и ограничения власти сводятся ко всеобщим нормам поведения: Шпрангер называет это единство «тотальной нормой» (у Кельзена речь идет только о «базовой норме»), которая определяет состояние и действие личности как единого субъекта. Когда же такая «тотальная норма» поднимается из глубины индивидуального сознания как воля к ценности, тогда формируется то, что Георг Зиммель называл «индивидуальным законом»: только тотальный субъект способен породить объективную реальность закономерности.

³¹ Клагес Л. Почему, поднимая покрывало Изида, находят погребения? // Волшебная гора. 2005. Т. X. С. 136.

³² Шпрангер Э. Указ. соч. С. 192—193.

³³ Голосовкер Я. Указ. соч. С. 35.

³⁴ Шпрангер Э. Указ. соч. С. 80—81.

Но «объективность и справедливость не имеют между собой ничего общего», утверждал Ницше, мир истории открывается никак не объективности — только с точки зрения величайшей силы, принадлежащей настоящему, может быть истолковано прошлое: «справедливости же принадлежат не познание ценности и терпимости, а сила и величие, при этом справедливость исключает всякий релятивизм. Когда же мир воли к власти понимается только как хаос, порожденный борющимися силами, тогда объективное познание становится просто невозможным.

Мир сам несет в себе свой вечный порядок: слабый будет побежден сильным. Формула воли к власти — это формула закона, но не закона над вещами, — всеобщего и потустороннего, — но закона, пребывающего в самих вещах, в способе, благодаря которому между ними образуется связь. Это — претерпевающая изменения во времени связь борющихся сил, то, что Гераклит понимал под «вечной справедливостью». Из этой имманентной идеи закона следует, что любой инстинкт, любой несущий порядок центр Силы настолько может продвигнуться в своем познании, насколько ему хватит собственной воли к власти.

Кто обладает наиболее распростертой волей и высочайшей силой, тому и принадлежит высочайшая справедливость: справедливость только там, где есть сила и воля к власти — это только другое обозначение высочайшей справедливости: «справедливость как созидатель, производящий, разрушающий способ мышления, и по причине переоценки ценностей это — величайший представитель самой жизни» (Ницше).

4. ТАЙНА ВЛАСТИ

Связь между универсальным временным порядком, властвующим над всем, и «вечным юридическим порядком», определяющим ход человеческих дел, одно и то же соединение астрономического и этического космоса обнаруживалось как в греческой, так и в более поздних политических культурах. Время, будучи божественной силой, становилось над богами, поскольку оно носило сверхличный

характер, под действием богов-законодателей к жизни поднимается некий высший закон, гомеровский Зевс оказывается под безличной властью Мойры. Дике, приговаривающая судьбы, оказывается только мифологической персонификацией идеи меры, необходимо присущей всему происходящему: «На этой надежности меры, определенного и необходимого ритма основана уверенность в «тайной гармонии», которая лучше явной». Гераклит, созерцая становление, уже обнаруживал эту скрытую гармонию³⁵.

Но если мир — гармония, то гармония есть движение, которым располагают необходимость и распря (eris). Гармония есть удачная связь частей, сведенных в единое, но и она же сама формирует закон, определяющий эту связь. Это — «безмолвная гармония, избегающая света», она молчалива и неуловима. Она не проявлена в качестве закона самой связи — видимая гармония совпадает только с направлением, смыслом распри. Целостный же ритм, образ «дикей» (справедливости) есть движение, упорядоченное свыше безмолвной гармонией³⁶.

Для греческого понимания политики отношение господства и подчинения были тождественны отношениям господина и раба. То, что в «Государстве» выступало как прямое личное притязание философа на власть, в «Законах» уже превращалось в безличную заявку на государство разума и увиденных им идей: легитимное правление отделялось от связи господин — раб или пастырь — «стадо», властитель представлялся своего рода богом.

В «Государстве» царь-философ прилагает «идеи» к политической сфере и формирует полис, как квалифицированный мастер; в «Законах» эти масштабы и правила уже становятся законами для правильного применения искусства управления, не требующими особо сложного умения.

У Платона категория господства распространяется на людей и вещи — это есть универсальное упорядочение и обсуждение «всех связей, подчиненное законам властвования и подвластности». Государство оказывается проекцией устройства человеческой души, совпадающей с публичным устройством республики. Господство становится у него фундаменталь-

³⁵ Кассирер Э. Философия символических форм. М.-СПб., 2002. С. 123, 143.

³⁶ Каччари М. Указ. соч. С. 130—131.

ным онтологическим принципом обращения человека с самим собой, а способность господствовать над собой — критерием способности господствовать над другими³⁷. Имманентность власти предполагала наличие особых качеств у правителя.

Ксенофонт даже допускал существование тирании в самом лучшем ее варианте, — по сути, она оставалась таковой даже будучи властью, согласованной не с законом, но только с волей правителя. Здесь как бы присутствует негласное согласие подданных, и все же это власть абсолютная (Симонид у Ксенофонта не случайно избегает употреблять сам термин «закон»). Улучшение тирании состоит только в исправлении несправедливого и порочного тирана, делая его добродетельным: тирану всего-навсего рекомендуется «видеть в гражданах товарищей». Лео Штраус подчеркивает при этом, что истинный характер тирании, заключенный даже и не в лучшем ее варианте, содержит макиавеллиевское предложение о том, чтобы приятные для окружающих вещи (награды) тиран делал сам, а исполнение наказаний доверял другим. При этом тиран стремится заставить подданных преимущественно заниматься своими частными делами и не вмешиваться в дела государственные: он вытесняет их из публичной сферы, т.е. области политической свободы. Ведь даже самый лучший тиран рассматривает отечество как свое личное владение³⁸.

Но настоящий судья над жизнью появляется только тогда, когда в наличии имеется дух. Дух не только противостоит самой жизни, но и как бы находится над ней, и именно он «оскверняет невинность борьбы». Ход борьбы тогда определяется уже не самими борющимися сторонами, но некоей потусторонней инстанцией, для которой решающее значение имеет уже не сила, но совесть: когда же рушится сознание, то рушится и представление о совести и суде, и жизнь снова возвращает себе невинность: сила против силы — такова истинная природа жизни.

Но при апелляции к абсолюту невозможно адекватное представление о справедливости или судьбе. Здесь тип жреца категорически противостоит типу воина: ведь для воина не

существует абсолюта, он признает только свою собственную силу и судьбу. Но когда идея терпимости противостоит справедливости, тогда она существенно искажает порядок вещей: «жрец изобрел мораль и нечистую совесть, чтобы побеждать и господствовать».

В мире просветителя и рационалиста (ритора) также почитается абсолют, хотя здесь вместо преклонения перед священным приходит преклонение перед разумом, и свободная борьба точно так же объявляется вне закона: самой дорогой идеей для него является гармония, исключающая реальную борьбу. Ее место занимает моралистическая борьба против предрассудков — но как можно бороться, если с самого начала ты подчинен закону, а в мире остаются только степень понимания, просвещения и образования. Но победа идеи уже одержана: добро на одной стороне, зло — на другой. Просветитель умерщвляет справедливость: «Чтобы моральные ценности начали господствовать, этому должны содействовать исключительно аморальные силы и побуждения».

Порядок, который основан на господстве сознания, — только кажущийся, он противоречит действительности. Когда люди верят в воображаемую гармонию, тогда-то и наступает хаос. Вера в гармонию без борьбы порождает хаос, который есть «царство нерушимой справедливости», хаотичен мир людей, когда они стремятся освободиться от справедливости, лежащей в основе вещей, и отрицают волю к власти. «Подлинный порядок возникает из отношений, в которых есть господство и подчинение, которые порождают волю к власти, — господство же терпимости и гуманности ведет лишь к негуманности»³⁹, и в этом опыт и опасная заслуга софистов.

Аполлон, по мысли Ницше, — настоящий источник всякой гармоничной моральности. Бог света, меры и истины сам совершенно свободен от диких порывов, зато он порождает жесткую государственность, суровое воинское воспитание и дорический стиль искусства. Но мера и индивидуальность сами нуждаются еще и в чем-то чрезмерном, и вот тогда-то появляется Дионис, бог освобождения, самозабвения и насилия: его явление сопровождается настоящим ужасом.

³⁷ Арендт Х. *Vita active, или О деятельной жизни*. М., 2004. С. 247—301.

³⁸ Штраус Л. *О тирании*. СПб., 2006. С. 124—127.

³⁹ Боймлер А. *Указ. соч.* С. 4—5.

Интенсивная динамически меняющаяся политическая структура, «подвижная иерархия», неизбежно порождает некую завесу тайны: «эзотеризм гарантирует преимущество в скорости действий суверена, ...любое его решение принимается за чудо откровения». Тайна оказывается в центре мира, но зато на границах политического нет ничего таинственного, там — лишь чистая нейтральность «голой жизни», десакрализованной неподвижности. Чем ближе к центру движения, тем сильнее таинственность и настоящей манифестацией тайны становится вождь: «подобно тирану-освободителю, симулякр сбрасывает с себя оковы и выходит на поверхность: так он утверждает свою фантазматическую власть и выплескивает наружу свою подавленную мощь»⁴⁰. Только справедливый тиран в состоянии придать воображаемому характер объективности.

Гёльдерлин говорил: «Однажды приходит момент, в который власть обретает колдовские чары», — тогда сила взлета и падения становятся максимальными. Подъем и падение, жизнь и смерть сродни друг другу — и это уже нечто дионисейское. Пространство внутреннего мира, сфера внутренних переживаний, соединяет в себе две сферы — «верх» и «низ», сферу Земли и Олимпа: тут — люди, там — мертвые.

И земля здесь — не просто геологическая реальность, она — «священная мать», выходящая из тайны и проникнутая божественной энергией и полнотой смысла. Пока не вступает во власть дух, бытийная и смысловая сфера мира остается только фрагментом эмпирической действительности. С его вступлением во власть начинается движение и открывается «пространство отрешенности», «царство теней», «высь» или «глубина», бывшие только видимым, становится подлинным. Сфера отрешенности оказывается в пространстве дали и света, где пребывают «человеко-боги», и в глубинах недр, во внутренней сфере мироздания, в центре Вселенной, куда «впадают все потоки»⁴¹.

Из дельфийско-орфических корней выросло классическое представление о том, что Аполлон есть начало единства, а сущность его — монада, тогда как Дионис знаменует собой

начало множественности. Бог строя, соподчинения и согласия, Аполлон есть сила связующая и воссоединяющая. Бог восхождения, он возводит от разделенных форм к объемлющей их верховной форме, от текучего становления к недвижимо пребывающему бытию.

Бог разрыва, Дионис, нисходя, приносит в жертву свою божественную полноту и целостность, наполняя собою все формы, чтобы «проникнуть их восторгом избыточествующей жизни», переполнения и исступления. Судьба человека — та же, что участь бога страдающего, только в отличие от Диониса его низшая природа — титаническая, хаотически богоборствующая (Вячеслав Иванов)⁴².

Два символа властвования, два бога определяли весь процесс строительства государственности, сочетая центробежные и центростремительные тенденции в единстве. Из этого рождалась динамическая гармония власти, состояния, в котором мир будет жить впредь. Необходимость и «врожденное вожелание» заставляют космос двигаться в противоположном направлении и уже там разрушают его: и в космосе и в душе соединяются тождество и инаковость — противоположные силы и несовместимые крайности, — причем не посредством их самих, но через других посредующих, через неделимое, положенное перед тождеством, и делимое — перед инаковостью. Эйдос, рождающийся из смешения противоположностей должен привести различных к подобию, и многих — к единству (Плутарх)⁴³.

Единство личной и гражданской этики было поколеблено только со времени Сократа. Способность государства оберегать духовные силы граждан имела и обратную опасную сторону: люди высокой культуры вступали в конфликт с существующим государством. После того как борьба за свободу личности, т.е. право политического самоопределения и участия, и за равенство личностей перед насилием государства, т.е. перед законом, утратила значение, одна часть общества распространила понятие равенства на все жизненные права, другая — дошла до отрицания всякой душевной преданности и отречения от права на духовное господство, а вместе они разорвали единство деятельно-

⁴⁰ Глухов А. Указ. соч. С. 74, 517.

⁴¹ Гвардини Р. Гёльдерлин. Картина мира и вдохновенность. СПб., 2015. С. 117, 215—233.

⁴² Иванов В. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994. С. 166—168.

⁴³ Плутарх. Сочинения. СПб., 2008. С. 113—114.

сти и становления, повелевания и подчинения (Ф. Вольтерс «Господство и служение»).

Хана Арендт считала, что именно «тирания наиболее активно мешает возникновению власти внутри самой сферы политического». Через присущую ей голую и слепую силу она порождает настоящее безвластие так же естественно, как другие государственные формы порождают власть. (Еще Монтескье указывал на неспособность тирании долго оставаться в пространстве явленности, присущем публичной сфере.) Но если тирания есть попытка заменить власть насилием, то охлократия, или власть толпы, с большим эффектом компенсирует силу властью: «власть действительно портит, но лишь когда слабые сбиваются в группу, чтобы погубить сильных, не ранее». Тогда воля к власти становится настоящим пороком слабых и неудачников, мучимых жадностью, завистью и обидой, а «воля к власти — опаснейшим из этих пороков, которые в политическом смысле она впервые полностью и делает злостными»⁴⁴, когда множество сливается в одно коллективное тело и становится многоглавым одним, самоутверждающимся в качестве единого властителя: ведь единовластие допускает самые разные формы. (Известно, что предназначением массы является способность сносить все, что происходит, причуды правителей — и быть готовой к осуществлению любых планов, призванных обескровить ее и сделать ее положение еще более тяжким. «Любой политический эксперимент, каким бы "прогрессивным" он ни был, проводится за его, народа, счет и обращается против него: он носит стигматы рабства... Жалеть его бесполезно... Нации и империи формируются из-за его потворства беззаконию, объектом которого он оказывается. Нет ни главы государства, ни завоевателя, который не презирал бы его, но он принимает это презрение и даже живет им»⁴⁵.)

5. ПОЛИС КАК ПРОСТРАНСТВО ВЛАСТИ

В своих «Законах» Платон изображал государство как законосообразный космос и дух, как цель всей культуры: гражданская добродетель

заклучалась в добровольном подчинении всех авторитету закона. Этос здесь явно перевешивал логос: верность закону и дисциплине была важнее вопроса, насколько простой человек разбирается в конкретных целях государства и ведении общих дел. Полисное государство было для своих граждан гарантом всех экзистенциальных основ жизни.

Для Солона «эвномия» как и «дикэ» — такая же богиня, ее воздействие имманентно, она раскрывается не во внешнем воздействии небес, но в мире и гармонии общественного космоса. И божественное наказание проявлено и осуществляется также имманентно, выражаясь в разрушении социального организма — гражданских войнах, массовых бунтах, насилии и несправедливости, эмиграции и долговом рабстве. Солон еще не говорит об опасностях демократии: при политической незрелости массы до этого еще далеко, и только тирания, свергнув власть знати, проложит ей путь⁴⁶.

Идеал не может стать обязательным, если он уже актуально не является действующим: ведь обязывает не сама идея, а именно ее действие. Идея демократии — хотя и самая удаленная от природы, но она же — единственная в намерении, которое выходит за пределы жизни. Чтобы быть неприкосновенными, эти права требуют от всех непоколебимой преданности долгу. Ее идеальному гражданину, который является одновременно и законодателем, и подданным, этот долг дарует права, так же как «само право навязывает долг» (А. Бергсон): риторы, формулируя полисную идею, создавали вербально-виртуальное пространство полиса, воображаемое, но от этого только более влиятельное и имманентное.

Реальный же полис сформировал свое социальное пространство с центром на агоре: власть осознанно расположилась не во дворце, а где-то посередине. Здесь же стоял и сам оратор, вещавший от лица всех, самому этому пространству соответствовало особое «гражданское время»: здесь слово, убеждение превращалось в главный политический инструмент, перестав быть только ритуальным заклинанием; слово рождало спор, в результате которого принималось решение или закон.

⁴⁴ Арендт Х. Указ. соч. С. 268—269.

⁴⁵ Сиоран Э. Искушение существованием / пер. с фр., предисл. В. А. Никитина, ред., прим. И. С. Вдовиной. М.: Республика; Палимпсест, 2003. С. 207.

⁴⁶ Йегер В. Указ. соч. Т. 2. С. 182—183.

Гибель божественной сферы стало разделением могущества и единства на элементы — огонь, воздух, воду, землю, — сопоставимое с разделением мира между гомеровскими богами. «Последующее возникновение сферы — это торжество силы равенства, не расплывающей элементы, а устанавливающей между ними равновесие». У Анаксимандра и Эмпедокла каждый элемент поочередно, подобно гражданам в полисе, правит во времени, но всеобъемлющее равенство устраняет чрезмерности каждого правления. Софисты были уверены, что справедливая политика возможна потому, что «искусство выбора присуще гражданину от природы» (Протагор): всякая человеческая деятельность была для греков деятельностью именно политической. Уже пифагорейцы утверждали, что полис вовсе не следует собственному идеалу справедливости («в политике слабый аргумент может одержать верх над более сильным доводом»), здесь господствует арифметическое («гражданин равен гражданину»), а не основанное на соразмерности геометрическое равенство. И для Платона моделью для его идеального государства служит не столько реальный полис, сколько космический порядок⁴⁷.

Гегель говорил, что единство и идеальность всех особенных функций и властей и есть истинный суверенитет государства («Философия права», § 278), в котором проявлена его субъективность.

У Аристотеля типы государств определяют соотношением господства и формы государственного устройства, являющегося «техническим» распоряжением в области организации государственных должностей вообще и в первую очередь верховной власти, которой они подчинены. Так, в монархиях все политическое бытие организуется вокруг некоего высшего сакрального центра, чья легитимность исходит от божества, а не от населения, состоящего из его же подданных («В современном представлении государственный суверенитет полностью, монотонно и равномерно распространяется на каждый квадратный сантиметр законодательно отграниченной территории. В архаическом же воображении, в котором государства опре-

делялись их центрами, границы были проникаемыми и нечеткими, а суверенитеты неосязаемо переходили один в другой»⁴⁸).

Географическая локализация не столь важна для полиса, как его организационная структура, складывающаяся во взаимном «действии и говорении» его граждан. Эта деятельность и создает публичное пространство, причем все обстоит так, будто бы городские стены и рамки закона, ограждающие полис, проведены вокруг уже существовавшего до основания государства публичного пространства, которое, однако, все же ожидает акта учредительного проведения границы, чтобы утвердить себя в реальности и пережить момент своего возникновения в поступке и речи⁴⁹.

Само бытие предоставляет место для всего сущего, и в этом случае платоновская «политея» вовсе не является некоей традиционной утопией, но вполне определенным метафизическим топосом, припоминанием акта вхождения в сущностное, а не «планированием в фактическое». Поэтому и сущность того, что обозначается словом «полис», а именно «политея», также не определяется только политически: в «полисе» столько же мало собственно политического, как и в самом пространстве — пространственного. «Полис» — это только овеществленный номос..., только способ, каким бытие сущего в своем раскрытии и сокрытии определяет для себя то «где», в коем остается собранная история человечества: греки по своей сути являлись неполитическим народом, их природа определялась только в ракурсе бытия, поэтому именно они и должны были прийти к основанию «полиса», места, где происходит собрание и сохранение истины или несокрытости (М. Хайдеггер)⁵⁰.

Государственность, как воображаемая реальность, вполне может обходиться без территории, полностью отсутствующей у него, либо оккупированной врагом, но для того, чтобы олицетворять властные отношения, оно должно обязательно располагать властным центром и определенной массой подданных. При этом она обладает вполне реальным пространством властвования и соответствующими порядком и иерархией. Пространственная же

⁴⁷ Видаль-Накэ П. Черный охотник. М., 2001. С. 278—280.

⁴⁸ Андерсон Б. Указ. соч. С. 43.

⁴⁹ Арендт Х. Указ. соч. С. 262—263.

⁵⁰ Хайдеггер М. Парменид. СПб., 2009. С. 208—209.

мобильность в таком случае не всегда играет положительную роль: Карл Шмитт увидел во все возрастающей географической мобильности причину и одновременного разрушения суверенитета, и развития категорической враждебности. (Б. Андерсон в «пилигримах» или «паломниках», фигурах, перемещающихся в формирующемся имперском пространстве, видит также важный фактор территориальной локации.)

И только стабилизирующая традиция несет в себе подлинный порядок и разумное движение истории, вне которых нет иной альтернативы, кроме тирании или анархии. Эта современная армия идей включает в себя и теорию монархической власти, и противовесы этой власти (папа и посредничающие институты) «перед лицом якобинского государства, предвосхитившего то, которое мы сегодня называем тоталитарным» (Ж.-Л. Дарсель)⁵¹. И если Лейбниц и Фихте все еще оставались при этом в пределах монадического мышления, то уже с романтиков начинается настоящее возрождение имперской идеи.

Государственная идея полиса парадоксальна. Она желает свести все властное пространство, которое ему принадлежит, в одну точку, собственный властный центр. В то же время его пространственные амбиции беспредельны, он проецирует свой образ на Вселенную, так рождается Ойкумена, такова глобалистская политическая практика полиса Рима, родившая идею империи, в которую превратился город. Но на любом из этих путей множество подчиняется единому, точечному или беспредельному.

Единство подсознательно желает остановить мобильность и в то же время растет за счет мобильности. В этом и заключалась проблема полиса, границей которого де факто оказывается только препятствующая его расширению сила другого полиса: суверенитет — это всегда только результат фактического соотношения сил, встречающихся на политической арене.

Однако гераклитова война, которая была главным фактором равновесия и гармонизации, у Платона изящно превращается в конгломерат соотнесенных между собой истин, сосредоточенных вокруг основной идеи общего

блага. В платоновом «Государстве», которое, по сути, является республикой, политическое множество сводится в устойчивое единство, которое и олицетворяет собой полис, содержащий в себе целую иерархию режимов истины. Но это никак не является только вербальным достижением «тирании риторики», политическая суверенность достигается только через аномальную свободу лучших. Политическая жизнь здесь явно обладает ценностным приоритетом перед «голой жизнью», и, поскольку логика подчинена политике, а конвенциональные представления о справедливом — воле суверена, то у «лучшего» оказывается и реальная власть над режимами истины в их единстве⁵²: справедливость и закон, по сути, существуют лишь для подданных, суверенный же правитель обходится без них, любое определение справедливости через закон всегда подчиняется идейному произволу власть имущих, — утверждает Фрасимах.

Политический организм сцеплен в единство имеющимся у него осязаемым потенциалом власти, который и существует только в той мере, в какой он реализуется. Власть же есть всегда потенциал мощи, а не что-то непреходящее и однозначно надежное, она возникает среди людей, только когда они действуют вместе, и исчезает, как только они снова рассеиваются во времени и пространстве: «Власть есть то, что зовет к существованию и вечно удерживает в бытии публичную сферу, потенциальное пространство явленности среди действующих и говорящих»⁵³. Власть, по сути, столь же безгранична, как и само действие. Неделима во все не сама власть (Х. Арендт считает, что разделения властей только усиливает власть), а ее сила, которая оказывается ограниченной в своих возможностях воздействия.

Юридическая «теория признания», к которой явно склоняется и Фрасимах, ставит действие права в зависимость от согласия законопослушных граждан. Подобно более поздней теории «общественного договора» (Гоббс, Руссо), в ней речь идет о «воображаемом истинном интерне» индивида⁵⁴. Если же отказаться от этого воображаемого признания со стороны граждан и пытаться выявить их подлинную заинтересо-

⁵¹ См.: Местр Ж. де. Рассуждения о Франции. М., 1997. С. 207.

⁵² См.: Глухов А. Указ. соч. С. 293—294.

⁵³ Арендт Х. Указ. соч. С. 265.

⁵⁴ Радбрук Г. Философия права. М., 2004. С. 96.

ванность в реальном функционировании права, то только это может привести к «правильному естественному праву» от «неправильного» действующего и позитивного права.

6. ВОООБРАЖАЕМЫЙ ПОЛИС И РЕАЛЬНАЯ ПРИРОДА

Знание являлось в полисном мышлении предварительным условием участия гражданина в управлении государством, знание же давало и власть. На основе этой идеи Платон сконструировал свое главное идеальное государство как коррелят некоего высшего космоса, государство как «произведение искусства». Образом и подобием человеческой души стало и внутреннее разделение воображаемого государства: мудрые правят, сильные их поддерживают, масса повинует: добродетели различных частей души суть добродетели различных сословий в государстве. Политическое искусство в соответствии с идеями справедливости и блага строит из материала души внутренний космос, подобно тому, как благое божество строит внешний космос.

Идеальное государство, конечно же, создается «прямо из воздуха»: в процессе строительства возникает концентрированное, но бессильное противопоставить игре интересов единство. «Совокупный человек» — это, по существу, некий троп, и утверждаемое этим тропом реальное единство государства не только недостижимо, но даже не делается никаких попыток проявить содержание самого этого тропа с помощью понятий: связь факторов здесь заменяется метафизическим сказочным существом, каким и становится «совокупный человек». Аристотель, обращавший большое внимание на иерархии органических существ, представил полис уже как высокую цель, к которой стремятся все более элементарные формы сообщества, и тем самым подготовил представление о государстве как «организме», сделав его последним словом метафизики государства⁵⁵.

Природно-историческая среда как среда властного воздействия оказывается не тождественной ни юридическому представлению

о суверенитете и территории, ни дисциплинарному пространству. Суверен реализует свою власть в пункте, точке соединения, где природа в смысле физических элементов взаимодействует с природой в смысле природы человеческого рода — здесь сама среда становится детерминантой природного. Здесь же суверен находит достойное применение своим силам и, меняя среду, изменяет людей⁵⁶. Тогда особенностью всякого реального явления становится уже не его длительность и даже не его сущность, но его общность с другими вещами и явлениями: это общее качество и было названо Аристотелем «концепция», а Платоном — идеей (эйдосом).

Природа с ее «инстинктом государственности в лице победителя с железной рукой», от которого исходит магическая воля, создает отечество: «Сила создает первое право, которое в своей основе является присвоением, узурпацией, насилием». Массы только слепо подчиняются этому природному инстинкту, являясь лишь средством государственной и не известной им цепи, при этом «монархические инстинкты» народа в этой ситуации разлагаются под действием исключительных и корыстолюбивых стремлений политических элит. (Платон, правда, сам еще не увидел, по мнению Ницше, настоящей цели государства — того олимпийского существования и постоянно обновляемого рождения и подготовки гения, для которого все остальное — только средства, и неправомерно исключил из этого генетического процесса художников и поэтов.)

Платон ставит закономерный вопрос: не является ли искусство управлять государством, знание, присущее политику, которое не есть просто «осведомленность, необходимая для нахождения своего пути в пещере», но которое зависит от созерцания идеи блага, главным условием и составной частью самого этого созерцания? Ведь управление государством или царствование есть скорее искусство познавательное, чем физическое. Однако само искусство политики оказывается неразрывно связанным с реальным процессом «разведения и выращивания или же заботой о стадах особой разновидности живых существ, именуемых людьми»⁵⁷: пайдейя, или воспитание

⁵⁵ Фуко М. Безопасность, территория, население. СПб., 2011. С. 41—42.

⁵⁶ Ницше Ф. Греческое государство // Философская проза. Минск, 2000. С. 29—31.

⁵⁷ Штраус Л. О тирании. С. 245.

гражданина и управление непросвещенной массой, — насколько сочетаемы эти процессы в полисном единстве?

Арифметическое равенство полисной демократии отрицало природное различие и подавляло всякого выдающегося человека, тем самым устанавливая равное распределение между равными и неравными. Это — режим по-настоящему математически выверенной репрезентации. Но именно демократия легче всего переходит в тиранию, когда, по словам Калликла, приходит господин-освободитель, попирающий существующие законы. Именно под масками демократии и олигархии всегда скрывались настоящие тираны: демос и аристократы, необузданные в своих желаниях. Ведь чаемое благо и в демократии, и в тирании, — по сути, одно и то же, это — свобода.

Поощрение вседозволенности в демократии неизбежно ведет к тирании. Попытки воспрепятствовать этому посредством законов и разнообразия удовольствий («зрелищ») — одно только лицемерие: ведь демократия умышленно дает не только свободу выбора, но и пестрое обескураживающее множество избыточных удовольствий.

Тиран же вырастает из самой полисной среды как ставленник народа, хотя за ним и скрывается вся мощь природной спонтанности. (В продуцировании вождельний именно демократический режим сталкивается с определенным типом желаний, который обнаруживает себя в сновидениях. В них человек испытывает страсти, далеко выходящие за пределы дозволенных самим демократическим режимом. Греки не видели особого различия в том, является ли им бог во сне или наяву. И то и другое имело для них одинаковое значение и реальность. Сон возвещал истину, хотя мог быть и обманом. «И в чисто практическом смысле, и в установке на реальность, которую человек принимает не просто в представлении, но в действии и деятельности, определенные сны получают ту же силу, значение и "истину", как и события, переживаемые наяву», — утверждал Эрнст Кассирер. Но для тирана пропадает различие сна и яви: этот человек и наяву таков же, каким был во сне. «У его свободы нет своей

цены, его натура зависит от высших усилий: он либо господствует, либо находится в рабстве у другого господина»⁵⁸.)

Аристотель в «Никомаховой этике» уже не связывал царскую власть напрямую с тиранией как особой государственной формой: у него такие понятия, как «тиран» и «царь», указывают на их полную противоположность. «Царское искусство» вовсе не совпадает с софистической политикой тирана, а настоящая политика возможна только в первом случае.

И все же всегда имело место трудно преодолимое искушение стабилизировать политическое бытие через введение некоего неполитического порядка вещей. Понятие государства, введенное уже после Платона, способствовало формированию представления, что «вся политика есть форма господства», а правовое государство преимущественно занимается лишь упорядочиванием этого господства и подчинения, повелевания и повиновения на основе позитивных законов: в понимании Платона дело здесь шло о том, чтобы «добиться возможности для вождя и начинателя остаться таким же господином всей акции в суверенной независимости». Начинания и действие разделяются друг от друга: начавший становится властителем над исполнителями, и тем самым политическое редуцируется в «искусство управления», Платон указывает на этот разрыв между деянием и знанием, резко отделяющий властителей от подвластных⁵⁹. Хотя Арндт и опасалась, что подобное понимание политики исключительно через суверенитет и правление ведет к игнорированию ее судьбоносной природы, вторжение необходимости перетянуло чашу весов на сторону защитников абсолютного политического суверенитета, вдохновленных еще идеями Ж. Бодена и Т. Гоббса. Политика суверенного государства в конце концов озабочилась исключительно правлением — навязыванием одной-единственной властью решений и законов коллективному «телу народа»⁶⁰.

Древнее «арте» или врожденное достоинство аристократии уже при Солоне оттесняется навязанной «добродетелью» правового государства — справедливостью. «Ионийский» полис своим правовым догматическим мышлением вносит некий организационный принцип

⁵⁸ Глухов А. Указ. соч. С. 406—408.

⁵⁹ Арндт Х. Указ. соч. С. 294—295.

⁶⁰ Уэст Д. Континентальная философия. М., 2015. С. 200—201.

новой ответственности: его власть над индивидуом стала основываться на явно выраженном идеальном характере полисного мышления. Само государство представлялось духовным существом, впитавшим в себя высшее содержание человеческого бытия: наряду с частной и обыденной жизнью в своем политическом космосе оно как бы давало человеку его «второе существование».

Закон — теперь сама душа полиса. «Народ должен сражаться за попираемый закон как за стены города» (Гераклит). У невидимого города свой оплот: Анаксимандр переносит представление о «дике» из сферы социальной жизни полиса на природу, объясняя становление и гибель вещей как «правовой спор», при котором они должны возмещать друг другу ущерб за свою несправедливость по приговору времени. Само понятие «космос» первоначально означало именно правовой порядок государства и любого сообщества⁶¹.

«Арте», или совершенство живого существа, подобно государству возникает отнюдь не случайно, а как следствие правильного порядка. Любое существо становится хорошим, когда в нем реализуется присущий ему внутренний порядок (Платон первым употребляет слово «космос» для определения порядка души). На правильных действиях основывается всякое благополучие: «Мудрые люди понимают, что земля и небо, люди и боги тяготеют к дружбе и сообществу, и для этого необходимы дисциплина и самоограничение. Поэтому Вселенная и называется космосом или порядком» (Платон).

Настоящая задача политика — подчинять свою деятельность некоему божественному принципу, некоей общей идее. Политика должна стремиться к определенной форме и порядку, от которых зависит само ее совершенство: подобно тому, как в человеческом теле существует собственный порядок, космос, так и в человеческой душе должен существовать свой космос. Его и называют «законом», он определяется справедливостью, самообладанием, добродетелью; государственный деятель и оратор непременно должны руководствоваться им (Платон).

Если душа — центр человеческого существа, то космос — безграничное единение, их отождествление порождает основной парадокс полисного мышления, который разрешался посредством переноса знания с содержания на структуру: порядок как учреждающий акт, процесс и структура был по-настоящему тождествен как отдельной душе-монаде, так и государству-космосу. Порядок или закон своим императивным действием подчинял дистрибутивность космического содержимого единому началу.

Платон (и за ним Аристотель) ввел представление о законодательствовании как о действии, свойственном всякому политическому: законодательство стало «выступать в сосредоточии рассмотрения, подобно приведению решений в исполнение», тем самым формируя живое «пространство явления» (Х. Арендт). Деятельность становится сущностью политического: государство уже не ограничивается только географической локализацией, но представляет собой организационную структуру своего населения так, как она складывается во взаимном действии и говорении⁶². Полис — это, по сути, полюс, т.е. место, центр, вокруг которого вращается все, что появляется перед греками, как некая суть, вокруг него обращаются все сущности. Ведь полюс не создает, не творит суть в его бытии, но, являясь полюсом, предстает как средоточие несокрытости сущего в целом. Полис же есть также еще и сущность места, но это — не город, не государство и не пресловутое город-государство, но «местность места истории греков», средоточие самой их сущности. Греческому полису, как кажется, сущность власти вообще чужда, поэтому и характеристика власти как злой и демонической здесь просто беспочвенна, — полагал М. Хайдеггер⁶³.

Центром полиса всегда оставались миф и культ. Только тот, кто в воображении и мысленно подходит к государству не «сферично, а плоско-линейно», видит в нем лишь простое объединение людей (а не живое тело с органами). Поэтому вполне логично началом-принципом подобной плоской структуры и является «декларация прав человека», а идеей сфериче-

⁶¹ У Гераклита космос — это обобщенный образ действительности с приливами, отливами становления и гибели, некая неисчерпаемая перспектива.

⁶² Арендт Х. Указ. соч. С. 258—263.

⁶³ Хайдеггер М. Парменид. С. 199—200.

ской конструкции — провозглашение всемогущества государства, его главного носителя или создателя, номоса или даже самого Бога.

Окончательное же освобождение индивида в перспективе угрожает одновременно и полюсу, и полису: поэтому божественное через духовное должно насколько можно удерживать в узде более низкое, — об этом уже заботились Солон и Ликург⁶⁴. И в этом заключалась «суть катехона».

Миф же никогда не отличал физический порядок от морального или социального, желаемую регулярность, идущую от подчинения закону, от природной регулярности. Фемиды, богиня справедливости, одновременно является и матерью Дике, предваряющей как моральный, так и физический закон: на это совпадение указывают тождество нравов и нравственности, правило в смысле постоянства и правило в смысле повеления, универсальность фактическая и универсальность правовая. Слово «порядок» одновременно означает и устройство, и командование. Запреты, охраняющие порядок, сначала «запускаются как таковые», но это — уже больше, чем просто формулы, это — настоящее сопротивление, давление, натиск: «Но божество, запрещающее и замаскированное этими запретами, появится лишь позднее, по мере работы мифотворческой функции»⁶⁵.

7. «ПОДЗЕМНЫЕ СИЛЫ» И ПОЛИС

Во введении к «Иосифу и его братьям» Томас Манн уподобляет миф глубокому колодезю, опускаясь в который, открываешь для себя все новые и новые тайные и темные стороны жизни и бытия. Погружение в миф всегда трагично.

Ницше не раз упоминал о «трагическом государстве»: трагический человек — это сама природа в высшем напряжении создания, она как бы играет со страданием. Сам Ницше предлагал для этого описания сразу три формулы бытия: трагический человек, трагическое искусство, трагическое государство. (И если латинская Европа уже обессилена утилитаризмом, то Германия, считал Ницше, еще «живет мифами, поэтами и победами»

и в будущем способна стать сюзереном для деградирующих народов⁶⁶.) Действительно, какая-то таинственная связь существует между государством, государственным мышлением и искусством. Ведь государство в конечном счете — это стиль, формирующий общество: повсеместным установлением государства глубинный инстинкт, некогда определивший войну всех против всех, здесь как бы прицельно сконцентрировался, — все военные грозы разражались «одним ударом, — и в промежутке между двумя кризисами общество всегда дышало легче».

Антигосударственное же мышление, напротив, всегда сосредоточено на ожидании политического равновесия и попытках отнять у суверена его право объявления войны, тем самым ослабить сам монархический инстинкт народа: Ницше полагал, что распространение всеобщего избирательного права обязано своему страху перед войной. Но для того, чтобы дух либерализма и спекуляции не поглотил полностью самого государства, есть только одно средство, и это — война. Ведь в момент всеобщего возбуждения войной человеческий ум вдруг понимает, что государство создано вовсе не для того, чтобы оберегать эгоистичных людей от демона войны, а совсем наоборот: «любовь к родине и преданность королю помогают войне вызвать в людях нравственный подъем»; «звук ее серебряного лука ужасен. Она придет к нам, темная, как ночь, хотя и в сопровождении Аполлона — законного руководителя государства, бога-очистителя. Война необходима для государства так же, как раб для общества». Здесь Ницше и Гераклит полностью согласны друг с другом⁶⁷.

Первичный феномен власти заключен в силе, дающей возможность следовать высшей ценности, выступающей перед сознанием как требование и императив. Ибо истинная власть только и есть в конечном счете только «власть, основанная на подлинном содержании ценностей» (И. Фихте), и всякая другая власть заимствует у нее лишь формальную ее сторону. И если путь к господству ведет через повиновение закону, то в развитии индивидуального духа путь к повиновению самому себе лежит

⁶⁴ См. анализ работы Э. Зелина: Манецкий М. Спор о Платоне. М., 2012. С. 130—131.

⁶⁵ Бергорн А. Два источника морали и религии. М., 1994. С. 133—135.

⁶⁶ См.: Галеви Д. Указ. соч. С. 70, 80—81.

⁶⁷ См.: Шпрангер Э. Указ. соч. С. 200—201, 204.

только через повиновение другому. «Внутренняя свобода к должному или моральная автономия достигается только после прохождения через моральную гетерономию, после подчинения коллективной морали, в которой запечатлелись отчасти подлинные этические ценности». (Не случайно и Кант, и Фихте, первыми доведшие этику свободы до полноты философского знания, стояли в рядах политического движения, стремившегося к расширению сферы именно индивидуальной власти: о том же намекал и Платон в «Горгии».)

Но внутреннюю угрозу, заключенную уже в самой психологии стремления к власти, представляет *hybris*. Потому-то стоический мудрец и переживал наивысшее сознание своей собственной власти как раз в том, что он ни от кого не зависит и ни от кого ему ничего не нужно: диалектика же стремления к власти как раз и заключается в том, что с нарастающим распространением господства на все более широкие круги возрастает и множество зависимостей (в этом проявится фаустовская «империалистическая» экспансия воли к власти). Кто хочет властвовать над обширными кругами людей, тот не обойдется одной только собственной силой, он должен будет сосредоточить в себе своего рода коллективную власть и действовать уже от имени многих.

Но вот тогда-то и оживляются некие «неявные низменные силы», как называл их Рене Генон, и Николай Гарман по этому же поводу заметил: странным образом «высшая категория бытия и высшие ценности изначально оказываются более слабыми: поток же деятельных сил течет в мире не сверху вниз, но снизу вверх. Низшее изначально является мощным, высшее — бессильным. Так дух не имеет изначально собственной энергии: детерминируя сущностные сферы микроустройства, высшая форма бытия использует принцип, определяющий случайным образом творимую реальность — фантазию порыва, творящую образы». Потому иное могущественное, что есть в мире, — это только слепые к идеям, формам и образам центры сил, как нижняя точка действия этого порыва. Однако за хаосом случайности и произвола всегда стоит закон. Идеи, не имеющие за собой каких-либо интересов и страстей, т.е. сил, происходящих из витальной

сферы, сферы вложений человека, неизбежно посрамляют себя в истории (Карл Маркс): дух предлагает силам влечения свои собственные идеи, а воля представляет импульсам влечения такие представления, которые конкретизируют эти идеи.

Дионисийское движение становится романтическим бегством от интеллектуализма (Людвиг Клагес увидел всю разрушительную власть духа, который «веет всюду, где духовная деятельность вводится в противовес автоматически протекающей деятельности витальной души». Везде, где дионизизм и дионисийская форма существования первична, расторможение влечения осуществляется духом: само дионисийское состояние основывается на сложной, осознанной технике воли, т.е. используя тот самый «дух», который должен как раз быть исключен: дух и жизнь здесь парадоксальным образом соотнесены друг с другом⁶⁸.)

Только Ликург и Пенфей некогда оказали Дионису достойное сопротивление, однако бог стал настойчиво убеждать их, доказывая свою святость чудом, уверяя, что он уже покорил не только греков, но и варваров, утверждая свой культ в Лидии, Персии, Бактрии и Аравии, авторитарно настаивая на подчинении себе: Орфей же, предпочитавший Аполлона, был уничтожен фанатичными поклонниками Диониса⁶⁹. Полисное государство формировалось на фоне непрекращающейся борьбы двух сворхчеловеческих начал. Боги сражались друг с другом, не забывая при этом время от времени вмешиваться и в человеческие дела и распри. Дух и материя соединялись в непрерывной борьбе. Действия богов рождали нормы и императивы для людей, наделенных свободной волей, но подчиненных року как высшему закону.

Из плотного сплетения сил, замкнутых в духе божественной нормы, стало вырываться некое «отдельное со злобой голого позыва, с безграничностью голой мысли, питаемое еще плотской страстью к войне, ревностью и завистью, выродившейся в звериное». Перикл увлекся материальным, тогда как Платон запрещал себе отделять управление государством от управления совокупным духом: тогда номос и становится единовременно государственным порядком и нормой ведения жизни, законодатель — мастером правильной жизни, а глава

⁶⁸ См.: Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 186.

⁶⁹ См.: Дарби Нок А. Обращения. СПб., 2001. С. 45—47.

государства — ответственным образцом (Курт Зингер)⁷⁰. Слово и дух в воображаемом государстве — единственные материалы для его построения. Дух творит материю и дает ей форму. Божественное в ходе символической интерпретации создает и полис, и его закон. (Карл Кереньи полагал, что в иерархии форм выражения мифа именно слово будет иметь определенное преимущество перед изображением и действием, однако путь к изначальному смыслу мира все же лежит через интерпретацию.)

Еще у орфиков была отмечена навязчивая склонность к письменному закреплению архаических элементов мифа: связывая друг с другом элементы разных мифов, они строили настоящую дионисийскую мифологию. Согласно их мифу, Дионис, едва родившись от Персефоны, уже в пещере был интронизирован как царь мира; некоторое время он даже занимал трон Зевса. (По одной из мифологических версий Дионис вообще произошел из бедра самого Зевса⁷¹.) Мифология развивалась в историю, объективируя личность богов, в которой находила свое выражение «полуличностная сила», или некое «действенное присутствие». Существование богов для греков было вполне реальным, но при этом относилось к какой-то другой реальности, которая в некоторой мере зависела от человеческой воли. Связь между богом и оказываемым ему почтением создавала особую истину, для укрепления которой использовались образы и церемонии. Но члены мистериальных обществ чувствовали себя значительно ближе к богу, к которому они взывали, потому что мистическое представление мифологических идей играло для них более значительную роль, чем участие в публичных церемониях.

Самыми живучими мистериями оказались связанные с Дионисом и Орфеем. Дионисийский энтузиазм нашел свое продолжение в орфизме, а тот уже в пифагорействе. И платоновские мифы были погружены в атмосферу тайны в орфическом смысле, да и сама его теория идей была проникнута тайной симпатией к пифагорейской теории чисел (А. Бергсон), суть которой платонизм позже передаст александрийскому мистицизму. Завершением станет

Плотин, сказавший: «Действие есть лишь ослабление созерцания». Покой становится высшим состоянием по отношению к движению, которое стало представляться лишь возбуждением с целью достижения этого же покоя, неизменность стала казаться выше изменчивости, которая всего лишь недостаток, нехватка чего-то, тщетный поиск окончательной формы: текущее время становится утратой вечности⁷².

В «Законах» Платона уже было замечено, что в человеческой душе таится некое врожденное оргийно-хаотическое начало, некое «грозное и безумное движение». Поэтому необходимо другое встречное «движение», овладевающее стихийностью, рвущейся наружу, чтобы, высвобождаясь, она входила в гармонию мирового строя. И возникновение множественности вещей из единого беспредельного у Анаксимандра есть «неправда и вина», за которые все, что обособилось, несет возмездие. Вина заключена в самом обособленном, титаническом самоутверждении человеческого, в принципе индивидуации — этой волей душа продолжает грехопадение своих «предков законопреступных», т.е. титанов. Из изначального порыва возникает агрессивная «хватка», направленная на мир, разрушающая исследование, насилующее господство, движимая только алчностью и страхом. Эта форма впервые появляется у титанов, затем переходит в другую — чудовищную и огромную беду — в своеволие человека, напрямую связанное с хаосом.

Хаос сам по себе представляет элемент существования вообще, но он — лишь ночная сторона мира, темная, бродящая и затевающая всякое, то, что противостоит дневной стороне того же мира. Хаос имеет свой смысл в рамках целого, и он должен быть непременно обуздан и укрощен. И мифическое выражение этого обуздания выражено в том извечном режиме, в котором чередуются свет и тьма⁷³. Огонь как важный элемент мироздания, близкий по своему существу к свету, все же сохранял и свою скрытую близость к хтонической стихии, выявившей свою опасность и деструктивность: бесконтрольное его распространение как в небесной, так и в земной сферах может привести к катастрофическим последствиям.

⁷⁰ Маяцкий М. Указ. соч. С. 151—152.

⁷¹ Кереньи К. Дионис. М., 2007. С. 168—170.

⁷² Бергсон А. Указ. соч. С. 263.

⁷³ Гвардини Р. Указ. соч. СПб., 2015. С. 107.

Хтоническая подмена ритуала, совершенно-го однажды Гераклом (его нисхождение в Ад), становилась надежным средством для успокоения потревоженной героем хтонической стихии, и подобное вторжение в запретную сферу требовало не просто очистительной, но именно заместительной жертвы. Ритуал в такой ситуации становился также средством успокоения эйдемического насилия человеческого общества: священное, концентрируя в себе рассеянные повсюду токи насилия, совершало как бы коллективную трансферту, снимающую накопившееся напряжение, разряжая атмосферу насилия (Рене Жирар).

«На глубине Аида, где она обитает, голова Горгоны охраняет, стережет, блюдет границы царства Персефоны... Чтобы перейти порог, нужно встретиться с миром ужаса и самому превратиться в подобие Медузы, т.е. уподобиться мертвым, которые суть пустые головы, лишённые силы» (Дж. Вернан)⁷⁴. Два мира, божественный и человеческий, могут описываться только как отличные друг от друга, непохожие, как сама жизнь и смерть, как день и ночь. Но «эти же два царства являются, по сути, одним. Царство богов представляет собой забытое измерение известного нам мира», и в исследовании этого измерения и заключается смысл деяний героя: «Ценности и различия, кажущиеся важными в обычной жизни, исчезают в пугающем поглощении личности тем, что ранее было совершенно чуждым».

Правда, мифы нечасто описывают загадку мгновенного перемещения. Переход через границу мифа от существования во времени на точку зрения причинной глубины и обратно относится уже к правам высшего суверена. Ницше рассказал о «космическом танцоре», который не остается в тягостном покое на одном и том же месте, но легко перемещается из одного положения в другое: в каждое мгновение можно пребывать лишь на одной точке зрения, но это не обеспечивает прозрений, полученных в других положениях⁷⁵. Истина меняется во времени, и в этом заключена сама истина.

Между миром Селена с его злой мудростью лесного бога и миром Диониса с его темными аспектами бытия располагался мир Аполлона: «Если бы кто-то убрал... иллюзию этого проме-

жуточного мира, пришлось бы последовать мудрости лесного бога, дионисевого спутника». Но от этого спасал тот факт, что в мире Аполлона «среди роз был скрыт крест» (Гете). Страхи и ужасы титанического и дионисийского существования грек заслонял сам от себя блестящим порождением своих грез — олимпийцами (Ницше). Аполлон и Дионис сближаются друг с другом в эстетических категориях: именно между красотой и истиной возникал промежуточный мир, где дионисийский человек «минует красоту и не ищет истины», стремясь только к правдоподобию, знаку истины, к имитации. Создается новый мир, и ему не нужны ни эмпирическая действительность, ни «истинный мир» — это по-настоящему воображаемый мир, «царство мертвых» (и Дионис близок Аиду), который укоренен в хаосе: два царства здесь соединяются воедино.

При Кроносе, так верил Платон, уже существовало правильное государство. Зевс, захватив власть после победы над титанами, попытался восстановить прошлый «золотой век». Дионис же, преследуемый титанами, начинает свой «железный век», когда «жили люди лишь малое время, на беды себя обрекая собственной глупостью: ибо от гордости дикой не в землю теперь населяются глупые люди. Не будет им передышки ни ночью, ни днем от труда и от горя» (Гесиод). Титаны не знают ни праздников, ни любви, ни трагедии, ни жажды, ни прекрасного, ни избытка и изобилия, ни досуга: в мире титанизма становление никогда не завершается и поэтому титаническое лишено середины (Фридрих Юнгер).

8. СТИХИЙНОЕ В ПОЛИСЕ

Местность, о которой говорится в платоновском мифе о «политейе», располагается не на земле и не на небе, хотя содержит элементы того и другого. Подземное и надземное же суть те места, из которых сверху и снизу «демоническое» проливает свой свет на землю. Там и обитают боги, в местности, пропитанной «непривычным», встречаются приходящие из подземного и надземного, чтобы вновь проделать свой опасный путь. Средоточием всего странствия является равнина опустошающего

⁷⁴ Цит. по: *Евзлин М.* Космогония и ритуал. М., 1993. С. 252, 306.

⁷⁵ *Кэмпбелл Дж.* Герой с тысячей лицами. Киев, 1997. С. 161, 170.

сокрытия в смысле забвения, последнее место в области «непривычного», предел демонического (М. Хайдеггер)⁷⁶.

Юлиус Эвола говорил о непрекращающейся «борьбе сил космоса против сил хаоса, где первым соответствует все связанное с формой, порядком, законом, духовной иерархией, традицией в высшем смысле, а вторым — все влияния, ведущие к раздробленности, разрушению, упадку, к торжеству низшего над высшим, материи над духом, количества над качеством⁷⁷. Таковы конечные цели этих низменных сил, действующих за кулисами истории, осуществляющих инверсию мирового процесса.

Прыжок, «превосходящий самый дальний прыжок» (говорит царь Эдип) символизирует трансгрессию, выход за установленные пределы, нормы и предписания закона. Желание — вот причина такой экспансии, выхода за пределы уже размеченной территории или разметки неразмеченного. Это — действие эроса, бесконечное движение по линии убегания; это — проявление «гибриса», дерзкого порыва и исключительности. Власть полисных законов в этом случае игнорируется — высшим судьей признается Дионис.

Марсилио Фичино, основатель флорентийской платоновской академии, как-то заметил, что «платоники называют хаосом бесформенный космос, а космос — только оформленным хаосом». Наряду с тремя мирами существуют и три хаоса. Все виды вещей, составляющих космос, зарождаются в «высшем уме» и суть идеи. «Тирании необходимости предшествует царство любви»: вещи, происходящие по необходимости, вырождаются, прежде чем любовью вновь обращаются к своему «отцу»: «Платон считает, что всю машину этого мира движет некая душа», а тело мира состоит из четырех элементов, единая душа существует подобно единой материи, порождая единое строение мира⁷⁸. (Делез, ссылаясь на ницшеанский спор Аполлона и Диониса, делает различие между «богами» и «демонами», отмечая особенность демонов, заключающуюся в том, что они «действуют в промежутках полей деятельности богов», в лакунах политической репрезен-

тации и правового поля легальной политики, перескакивая через барьеры: схожие с ними андрогины Аристофана так же «питали замыслы и посягали на власть богов». Империя зла имеет размытые границы и непредсказуемую политику.)

«Гибрис» обозначал свою полную противоположность «дике», расположившись в сфере земного права, хотя со временем и приобрел даже некий религиозный оттенок: счастье смертного переменчиво, и ум не должен обращаться к слишком высоким предметам, следует знать меру во всем. Гибрис же — это нарушение меры и равновесия, неразумие, часто даже героическое, связанное с неизбежностью судьбы, в которую вовлекают человека боги. Что касается человеческой массы, то Фукидид рассматривал «гибрис» как имманентно присущее ей качество. Массы — это материал для полиса, только и придающего им смысл существования и форму бытия. Масса составляет «тело без органов», существующее как слепая необходимость.

«Тело без органов» — это имманентность и необходимость, по сути, это тело аффекта, напряжения, находящееся во власти абсолютной витальной силы. Оно лишено какой-либо иерархической организации, а следовательно, тем самым уклоняется от осуждения, выходит из-под контроля метафизической и всеобъемлющей «машины осуждения», в которой только закон определяет, что есть благо (Ж. Делез).

Полис локализуется на некоторой территории, имеющей очерченные внешние пределы политического бытия, которой постоянно угрожают неконтролируемое стремление к бесконечному стяжательству и преодолению установленных границ. Отсюда конфликт полюсов — ограничивающего и суверенного, легального и легитимного, это — настоящий исток войны. М. Хайдеггер, ссылаясь на гераклитово учение о войне, связанной с двумя типами властных отношений — царским и отеческим, указанием и порождением, — предлагает обращаться именно к царственному полюсу, а не к распределительному и нейтрализующему закону, гарантирующему нестабильное спокойствие⁷⁹.

⁷⁶ Хайдеггер М. Указ. соч. СПб., 2009. С. 258.

⁷⁷ Эвола Ю. Люди и руины. М., 2002. С. 191.

⁷⁸ Фичино М. Комментарий на «Пир» Платона // Эстетика Ренессанса. М., 1981. Т. 1. С. 146—147.

⁷⁹ Глухов А. Указ. соч. С. 439.

Неразумная, неподдающаяся руководству стихия у Эсхила зовется «ананка». Мойры, которых автор называет «кормчими ананки», правят не ею, но в ней самой, в этой пучине и водовороте. Уже у Фалеса они — не пассивное понятие принуждения, но персонификация жесткой необходимости: это сросшееся с героем принуждение (подобное безумию Прометей). Стихия мойры и ананки создают для героя область обстоятельств, неумолимых в силу их суровости и жестокости по отношению к человеку. Рождается темная стихия страха и гибели: Эсхил создает образ, в котором метафорически сливаются «убийство» и «морская пучина». Ананка олицетворяет откровенно социальный принцип, по которому трудящимся членам общества отказано в «доле продукта их труда», мойры же, «богини-правозаконницы» сопутствуют всякому делу и на каждое преступление или отмщение «куют свое право»: налицо — социальная интерпретация этих мифологем. Но на внешнем слое образа, пока что враждебного, страшного и поэтому невидимого, фиксируется «разграниченность» и «неделимость бытия», читается мысль о мировом порядке и законе⁸⁰.

Зевс — вот настоящая персонификация такого закона и справедливости, того, что «может существовать»; здесь же многочисленные мифологические образы морального авторитета, задающие многие человеческие принципы законности, которые приходят из глубины психики: Гермес — бог границы, «великий переходящий», он же — нарушитель, пересекающий границы с обостренным интересом ко всему скрытому. Арес — бог войны, борьбы, распрей, его сестра Эрида — богиня раздора. Эти сочетания несочетаемых качеств дали повод Ницше заявить, что «греки — самые гуманные люди древних времен — носят в себе черту жестокости, достойную тигра жажду уничтожения — она пугает нас во всей эллинской истории, также и в мифологии» («Гомеровское соревнование»)⁸¹.

Организация греческой религии под знаком Аполлона и в явно аристократическом стиле и духе неизбежно приводила к жестко артикулированному обрядовому дуализму культов:

олимпийских, с одной стороны, и ночных или подземных — с другой; именно несовместимость их и порождала понятие «катарсиса», т.е. очистительного таинства, при посредстве которого перед лицом небожителей и смертных, живущих в солнечном свете, снималась «скверна» общения с подземным царством. И только религия Диониса делала хтонические культы автономными, поскольку этот небесный и подземный бог, каким и являлся Дионис, был одновременно и вдохновителем пафоса, и его разрешителем, чиновником героических страстей, и творцом трагедии⁸².

За воображаемым стоит стихия, из нее рождаются страсти и свобода, однако действует она с непреклонной необходимостью в форме рока и страха. Источник стихийности состоит в ином мире — надлунном или подлунном — безразлично. Присутствие в полисной политике ушедших поколений корректирует политические проекты, которые составляются живущими законодателями и правителями. Умершие, как и боги, «политически активны», через ритуал и жертвоприношение полис обращается к ним за поддержкой и советом.

(Рудольф Отто дал гипотетический анализ священного страха (иерофании), испытанного перед призраками. Если бы мы осмысливали признаки в том же ключе, что и физические факты, то мы боялись бы по-иному, тогда как страх перед призраками — это страх соприкосновения именно с иным миром: даже считая их фикциями, мы ощущаем их истину.) Воображаемое часто выступает у греков только как догматическое суждение о некоторых суевериях и верованиях других народов: своих же богов они искренне принимали за истинных, хотя эти боги и существовали для них в пространстве-времени, весьма неявно отличным от того, в котором жили сами верующие: воображаемое есть действенный аналог реальности⁸³.

И «тенеподобное бытие», имеющее место в Аиде, связано с самим существом погречески сущего, и его «несокрытостью», т.е. истиной. Не всякое сокрытие есть утаивание: в «Илиаде» говорится о погружении в сокрытость в Аиде, здесь даже сама земля и подземный мир имеют отношение к укрыванию и со-

⁸⁰ Гусейнов Г. Ч. Мифологемы судьбы и правды у Эсхила // Онианс Р. На коленях богов. М., 1999. С. 528—533.

⁸¹ См.: Эдингер Э. Душа в античности. М., 2015. С. 32—38, 64.

⁸² Иванов Вяч. Указ. соч. С. 290—291.

⁸³ Вен П. Указ. соч. С. 115.

крытости, и здесь намечена сущностная связь между сокрытием и смертью: земля представляется как нечто промежуточное между подземным миром, который скрывает, и светлым, раскрывающим, надземным миром⁸⁴.

Противоположной греческой хтонической тенденции стала версия, в которой верховенство государства и его закона основывается на признании отцовских потенций света и светоносного неба в противоположность женским божествам Земли. Это были «светоносные боги политического мира»: с ураническими олимпийскими богами связывали мир, понимаемый как «космос и порядок», как упорядоченное целое (римский идеал государства и права демонстрирует свою суровую обрядность, дополняющую «отеческое право» традиции, демонстрирующую «принцип дифференциации» достоинств, но никак не равенства).

Два плана воображаемой государственности соединены в этой точке пересечения. Живые и мертвые совместно действуют и сопереживают; государство — это связь прошлого поколения с настоящим и будущим. Отцы — это те самые «старшие» и поэтому «более великие», поскольку они посвящены в тайну. Некогда они ушли в прошлое, но поныне «живут и господствуют, правят всеми в святой ночи», при сокрытости великих сил. «Народ смутно чувствует эти силы и «подтягивается ввысь» до тех пор, пока не настанет миг нового сознания и не явится «смысл постигший человек, обладающий знанием о целях народа и государства»: это — сверхчеловек Ницше.

У Гёльдерлина миф о природе станет мифом об истории: земля как всемирная сфера превращается в мистическое государство (приход «эфира» к земле, их встреча неожиданно превращается в «возвращение былой Греции через Германию и в возникновении нового человечества»)⁸⁵. Гиперион у Гёльдерлина мечтает об эстетическом государстве в стиле Шиллера и «теократии красоты».

Реальные же политики и пропагандисты действия сущностно противоположны политическому романтизму. Их политика есть прагматическое искусство пользоваться удобными случаями и создавать такие случаи, но настоящий государственный разум все же отличен от ratio, в котором всегда почитали первенство

некоей абстрактной и всеобщей значимости, он есть искусство индивидуального расчета, и мотивом действия человека власти всегда остается воля к превосходству над другими и голая беспринципность, это и есть следствие специфической воли к жизни: «когда неправда нам вручает власть, они прекрасны обе», — говорит один из политиканствующих персонажей Еврипида.

Юлиус Эвола заметил, что кризис традиционного мифа пробудил к жизни древний субстрат, матриархальный и натуралистический по своей сущности, за счет падения престижа, которым прежде обладал солнечный отцовский символ: «Материя освободилась от уз формы и получила верховную власть. Демократия, масса, народ, «кровная и этническая общность в противовес всему тому, что представляет собой государство», — все те виды инверсии, в результате которой принципы политического идеала утратили прежний патриархально-духовный характер и стали связываться с натуралистической субстанцией, с миром количества и иррациональных коллективных чувств, приводимых в движение мифами.

9. ЦАРСТВО ТИТАНОВ

Порождение Земли — чудовище Пифон угрожает организованному олимпийскому миру, и Земля становится неким антикосмическим началом, «хтонизируется». Но порядок космогонии — это модель для всякого созидательного акта, порождающего разделения и оппозиции. Противодействия этому, Земля становится «матерью-смертью», которая противится разделению-творению, стремится его аннулировать. Космогонический процесс оказывается целой серией трудно преодолеваемых сопротивлений: и для того чтобы появилась «точка-центр», должно быть преодолено сопротивление докосмогонического начала.

Ритуал как воспроизведение «мирового закона» строит элементы мифа в соответствии с этим законом, не позволяя деструктивным элементам, персонифицируемым хтоническими чудовищами, получить преобладание: ритуал, создавая сакральную «рамку» для макро- и микрокосмоса, спасает человека от ужаса мифа,

⁸⁴ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 135.

⁸⁵ Гвардини Р. Указ. соч. С. 171, 227.

от «ужаса начал». Подобно платоновскому демиургу ритуал отпечатывает на «первобытных водах» коллективного бессознательного архетипы⁸⁶. Знак, вносимый в хаос, генерировал реальность, однако вторжение в запретную зону влекло за собой потрясение миросистемы, угрозу погружения основного регулируемого принципа в хтоническую сферу: ведь, обозначая пространство, знак тем самым уже творил его.

Мать-Земля, Кибела и богиня трансформаций Геката олицетворяли женскую сторону души с ее традиционностью, универсальностью и некоторой томностью. В противовес этой ионической стороне дорические боги Вулкан, Зевс и Аполлон выражали мужское начало огня и солнечного света: Ницше называл Аполлона «принципом индивидуализации», тогда как его протагонист Дионис выражал принципы идентификации с природой. (По замечанию Эдуарда Шюре, Ницше не признавал существования и главенства духовного мира, возвышающегося над физическим, поэтому он вполне мог принять апполониические видения или «грезы» архетипов только как поэтическую галлюцинацию, а дионисийский экстаз — как обращение к небытию или к бессознательному состоянию стихии⁸⁷.)

У титанов свое государство, противостоящее государству богов и государству людей. В нем преобладает стихия и страсти. Борьба богов с титанами — центральная тема греческой мифологии: это — борьба двух сверхчеловеческих принципов начал или сил, составляющая сердцевину мифа и трагедии. Воображаемый полис имел столь же воображаемого врага. На своих границах он постоянно наблюдал грозные и мрачные силы, с которыми он должен был сражаться или заключать временные политические и военные союзы. Варвары «были обязаны» угрожать полису, чтобы он мог сохранять свое единство.

Титаны принадлежали Земле как древние хтонические божества, некогда побежденные богами-олимпийцами, но лишь де-факто, а не де-юре: они вынуждены были служить новому строю и порядку, хотя и сохранили притязания на мир, который некогда был определен ими. Поэтому от них и исходила постоянная опасность и Земля — тот самый очаг, в котором

угроза постоянно тлеет: здесь было скрыто то, что «бродит во гневе, переходит в смуту и ужас, а изначальность столкновения — в неприятие и разрушение»⁸⁸.

Однако и в хаосе есть свой порядок, а «законы нужны даже в аду». Государство титанов — это самое настоящее «индустриальное» государство, стихия которого — огонь и железо. Прометей и Гефест олицетворяют его, они создают общий стиль железного века. У Эрнста Юнгера мифическая фигура «Рабочего», модернизированного титана, открывает совершенно новую эпоху титанического века: в мифологическом сознании Востока и Запада кузнецы — алхимики, работающие с огнем и железом в отдалении от людей, — еще долго оставались представителями магического титанизма.

Но уже ранняя демократическая греческая цивилизация стала признавать своим героическим идеалом никак не тирана, «разливающего свою силу из темного вещества демоса или эфемерного личного престижа», и не титанический и прометеевский тип, а, скорее, тип героя-победителя и союзника олимпийских сил — Геракла. В таком герое проглядывались жесткие дорические черты — личность, ясность, существенность, действие, так полагал Ю. Эвола⁸⁹. Для героя все решает его способность выстоять против врага, и тогда «враг имеет политический приоритет перед другом, война — перед состраданием»; в любом случае враг должен быть найден, чтобы «бытие не оступило» (М. Хайдеггер), поскольку внутренней необходимостью всего сущего и является война и столкновение с изначальными силами апполониического и дионисийского начал.

Позиция пифагорейцев и Платона явно критически относилась к гераклитовой позиции. Если гармония не есть только число — логос, что «увязывает между собой непохожее», а есть само движение, в котором раскрывается единство противоположностей, «тогда мысль упирается в некое неодолимое препятствие: понять каждый элемент как схожий-непохожий, как себя самого и отличного от себя». От этого и пытался отойти Парменид. (Осознание же частичной тождественности дионисийской и героической сфер, основанной на мифе о подземном Дионисе, стало предпосылкой

⁸⁶ Евзлин М. Указ. соч. С. 189—190, 197.

⁸⁷ Шюре Э. От Сфинкса до Христа. М., 2000. С. 264—270.

⁸⁸ Гвардини Р. Указ. соч. С. 161.

трагедии. Нельзя забывать, что афинская трагедия по существу была формой богослужения: произведение осуществлялась скорее не на театральных подмостках, а в душе зрителя». Здесь царила внепоэтическая, религиозная атмосфера, писал Х. Ортега-и-Гассет.)

На значение мифа в платоновском диалоге — «закруглить и подытожить все, что было сказано выше», — указывал Вернер Йегер. Без поддержки невидимого мира, данного только в мифе, жизнь утрачивала свое равновесие. Уже для орфиков было характерно чувственное, наглядное представление об этом потустороннем мире: они считали его местом, где душа предстала перед судом, выносящим окончательный и истинный приговор. Душа здесь вырывалась из окутывающей ее аморфной стихии и вод бессознательного и предстала перед аналитическим законом, ясным, прозрачным и беспристрастным. Герои и титаны становились главными подсудимыми этого суда.

10. НОМОС КАК МЕТАФОРА СПРАВЕДЛИВОСТИ

От влияния коллективного бессознательного, которое питало собой миф, более всего удалена именно правовая форма, представляющая наименьшее и нелучшее место для удовлетворения иррациональных страстей и защищенное логической целесообразностью. В своей чистой форме право отказывалось от стихийного «воздействия на чувства», а его формула гласила: не «ты должен» этике, а трезвое «если ты сделаешь то-то и то-то, то сообщество причинит тебе определенное зло». Право более приближалось к табу, чем к этике, с той лишь разницей, что само табу грозило неким неопределенным злом и с неопределенной стороны, и если эта неопределенность не исполнялась, тогда карающее зло возвещалось уже со стороны самого сообщества: так происходил незаметный переход от табу к закону⁸⁹.

В мифологические времена еще не существовало никакого чисто позитивного права, — так гласит мифологическая традиция, — и в начале времен всякое право было «священным законом, черпающим большую часть своей законодательной власти из сферы, имеющей не толь-

ко человеческий характер». Такой закон лежал в основе всех политических устройств, полисов и империй, до тех пор пока он не был оттеснен, а позже и заменен «естественным правом».

Еще ранее само это «божественное право» дифференцировалось под воздействием двух отличающихся друг от друга тенденций. Невидимая религиозная хтоническая подоплека, которая долго жила в определенном духе и пафосе права, связывала закон с неким общим источником — «матерью-Землей», перед лицом которой все существа равны и право которой не знает исключений или границ: ее верховная власть не допускает, чтобы отдельная особь присваивала себе право над тем, что по природе коллективно принадлежит всем существам (Н. Я. Баховен). «Материнское право» имело в космосе свои соответствия — водную стихию и Луну. Этот сектор «космического государства» был погружен во тьму и неоформленность. Он располагался всего ближе к мировому хаосу, лунному и подземному миру Аида. Он питал спонтанные и разрушительные «низменные» силы, нарушающие все порядки. (К. Г. Юнг заметил: «В соответствии со взглядами древних Луна находится на границе между вечными, эфирными вещами и эфемерным феноменом земного, подлунного царства». Макробий же говорил, что «царство всех преходящих вещей начинается у Луны и уходит книзу». Солнце же, попадая в эту сферу, становится средством подсчета времени: «Нет никакого сомнения в том, что именно Луна является изобретением и создателем смертных тел»⁹¹.)

В мифологической греческой (и арийской в целом) традиции понятие закона имело сокровенную связь с истиной, реальностью и устойчивостью, присущими «тому, что есть». Это понятие, как замечает Юлиус Эвола, использовалось для обозначения не просто порядка в мире и мира как порядка (космоса), но выводило знание на более высокий план, обозначая истину, право, реальность в противовес ложному, несправедливому, нереальному. Мир закона и, соответственно, государства равнозначен миру истины и реальности в возвышенном смысле. Любой закон, если он объективно считался таковым, должен был иметь «божественный характер; если его таковым

⁸⁹ Эвола Ю. Империя солнца. С. 20.

⁹⁰ Ранк О. Миф о рождении героя. М., 1997. С. 142—143.

⁹¹ Эвола Ю. Олимпийская идея и естественное право // Лук и булава. СПб., 2009. С. 128—129.

признавали», тем самым признавали и его происхождение из нечеловеческой традиции и непререкаемый авторитет⁹².

В своей «Системе римского права» Савиньи будет рассматривать задачу юридической герменевтики исключительно как историческую, особо не принимая во внимание то напряжение, которое всегда существовало между неким первоначальным и актуализированным юридическим смыслом. Уже самое первоначальное (даже мифопоэтическое) смыслодержание закона и смыслодержание, выраженное в реальной юридической практике, были явно и резко отделены друг от друга. И все же юридически прошедшее можно было рассматривать в некоей непрерывной его связи с настоящим, а понимание закона могло выражаться в восприятии его как все еще остающегося в силе, ведь не сами же события, но только их значения имеют для историка права действительный смысл, — главной задачей истолкования закона на практике всегда оставалась его конкретизация: подлежащий пониманию текст приобретает конкретность и завершенность лишь в его истолковании. То же имеет место и в области теологии: Р. Бультман подчеркивал, что любое понимание предполагает жизненное, непосредственное и заинтересованное отношения истолкователя к тексту, выступая как некое «предпонимание». (Тем самым юридическая герменевтика активно участвует в воссоздании единства, «в котором юрист и теолог встречаются с философом»⁹³. И сходятся они, как правило, на почве некоего конституирующего воображения.)

Закон полиса претендовал на истину, выстраивая ее в своем воображении. Для него истинное — это нечто самоутверждающееся, пребывающее «наверху» и нисходящее «сверху», в конце концов это — повеление. Так и римский *imperium* был приказом, повелением, сущностной основой господства, откуда и берет свои истоки право: и Ницше был уверен, что воля к власти в своей сущности также есть повеление.

Но все же основной формой воли к власти оставалась справедливость: «право — воля, направленная на увековечивание того или иного

соотношения сил» (Ницше). Тем самым и римская *veritas* превращалась в «справедливость воли к власти»⁹⁴.

Политические теории оправданы и понятны не потому, что они правильно описывают и сводят к закономерным связям разрозненные объективные факты, но потому что они создают усиленную волю к жизни и победе (Ж. Сорель эту творческую силу приписал именно мифу). Истина принимается в расчет только как подчиненное средство до тех пор, пока мы не выходим из границ чисто политической этики. Тот же, «кто считает верховным законом истину, не может считать верховным законом власть» (Э. Шпрангер).

Номос (корень слов «распределение», «признание», «установление») мог быть не только распределительным, но и суверенным («царским»). Такой суверенный номос — это всегда выход за пределы установленного и уже распределенного. Он опирается на интенсивный этос героя, почему пифагорейцы и говорили о живущем в самом таком человеке «одушевленном законе», которому противопоставлялся формальный «бездушный закон» письменных установлений: приоритет устной речи в правовом мышлении греков очевиден (Ж. Делез замечает, что номос, конечно же, доходит до предписания закона, но прежде всего потому, что сам он был распределением, способом распределения»: это странное распределение без деления на доли в пространстве без границ и оград; и в этом смысле номос как бы противится и закону, и полису)⁹⁵.

И Карл Шмитт в «Номосе Земли» в качестве первоначального подчеркивает именно распределительный и учреждающий характер номоса, только уже вслед за этим появляются юридический и этический аспекты процесса номинирования. Поэтому этическое познание — это познание норм, которое уже, по сути, априорно: философия Платона, был уверен Николай Гартман, есть только историческое раскрытие априорного элемента в познании вообще. На самом деле существует только одна норма, соответствующая конкретному жизненному вопросу, эта норма есть искомая инстанция принятия решений. Но спор (*polemos*)

⁹² Эвола Ю. Восстание против современного мира. М., 2016.

⁹³ Гадамер Х. Г. Истина и метод. М., 1988. С. 388—390.

⁹⁴ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 120—121.

⁹⁵ Глухов А. Указ. соч. С. 139—140.

у Платона все еще остается «учителем стабильности» (*stasis*), а справедливость есть обмен эквивалентами, ее смысл — в равновесии сил, и мир — синоним такого равновесия.

Но «полемос» оказывается лишь одним из ликов «гибриса», который и сам претендует на роль необходимого логоса: Ксенофонт заявлял, что афиняне, разрушая чужие города, «стремились быть выше всякого правового ограничения, сами же страдая высокомерием, принуждали «к единому режиму крайние диссонансы; устраняя любые различия и противоречия».

Поражает именно эта противоречивая форма «гибриса», казалось бы, основанная на логосе, но имманентная «полемосу», т.е. технике войны. Традиционные формы и демоны не должны мешать сильным, и «полемос» быстро вырождается в самовластную необходимость войны за жизнь со стороны полиса, который объективно сам есть «сила разрастания, усиление». Сильные хорошо знают, что справедливость есть необходимость, которая «как гроза нависает над городом, который только так и должен выразить свою силу: ей не избежать приказов, но сам процесс командования неизбежно вызывает разные формы вражды, ибо повелевание в принципе всегда существует как тирания» (Ксенофонт). У Фукидида же самое ужасное — именно «гибрис», вовлеченный в утверждение воли к власти: зерна гражданской войны власть несет уже в самой себе вместе со своим рассудочно-рассчитывающим характером⁹⁶.

«Законы» Платона — не только настоящая смесь мечты и реальности, но и некий промежуточный проект, где разрабатываются предписания, сходные с образцом, но подчиненные спонтанной «игре нашей жизни» («Ведь по закону верим мы в богов и правду от неправды различаем», — говорит Еврипид). Платон по-своему изображает социализирующую функцию номоса: словно куклами, людьми управляют удовольствия и страдания с их ожиданием — отвагой, которая ждет удовольствия, и страхом, ожидающим страдания. И только расчет, став общим установлением государства, может называться настоящим законом, что равнозначно порядку. Закон — высшая и направляющая часть государства, чувства должны быть подчинены ему как

уму, все население государства должно подчиняться руководящей воле закона: если этого не происходит — возникают разногласия и дисгармония, ведь закон есть необходимый принцип согласия⁹⁷.

Становится очевидным, что законы не ограничивают свободы, так как предварительно знакомят человека с теми происшествиями и поступками, которые могут иметь последствия как «поощрительные, так и ущемляющие действия, направленные на самолюбие». А ведь там, где отсутствует истинное самолюбие, там не может быть и никакой свободы (И. Г. Гаман): волна желаний перехлестывает через грань закона и, несомненно, влияет на принятие решений.

Относительный характер закона делает его функцией власти, которая никогда не содержит в себе никакого нравственного принципа. Справедливость, приравняваемая к интересам сильного, делает идеал права самообманом, а государственное устройство, осуществляющее такое право, — лишь занавесом, прикрывающим подлинную борьбу интересов. Такова позиция софистов, но не Платона и Сократа. (В истории с кольцом Гигега Платон демонстрирует неоднозначность справедливости, хорошо понимая власть и желание, которые диктуются природными побуждениями человека. Поведение человека без свидетелей — вот это и есть подлинная и диктуемая природой норма — стремиться получить приятное и избежать неприятного. Защита закона поэтому есть только компромисс, нечто среднее между благом безнаказанно творить несправедливость и высшим злом — страданием от этого)⁹⁸.

Деятельность законодателя у греков вовсе не числилась в ряду собственно политических активностей — он приравнивался к строителю городских стен, чье дело должно быть закончено, прежде чем начнется собственно политическая жизнь. Законы были для них не «производным поступком, а изготовляемой продукцией, как и стены, замыкающие город и тем самым определяющие его политическую идентичность». Внутренней структурой полиса, его пространства публичной деятельности и был закон, настоящим полисом были не Афины, а сами афиняне⁹⁹.

⁹⁶ Каччари М. Указ. соч. М., 2004. С. 50, 52—53.

⁹⁷ Фестюжьер А.-Ж. Созерцание и содержательная жизнь по Платону. СПб., 2009. С. 433—435.

⁹⁸ Йегер В. Указ. соч. Т. 2. С. 201—202.

⁹⁹ Арендт Х. Указ. соч. СПб., 2000. С. 257.

Платоновская система добродетелей начинается со справедливости. Справедливость — не объективное и даже не идеальное право. Напротив, само право — предмет интенции справедливого, хотя в широком смысле слова справедливыми и обозначают закон, порядок, учреждение: ценность остается ценностью ситуаций, справедливость же есть ценность акта личности, т.е. нравственная ценность¹⁰⁰. (Эдвард Шпрангер полагал, что для наделенного властью человека, когда он имеет дело с человеком низкого положения, главное — остаться неузнанным. «Это искусство не дать себе разучиться тому, чтобы вечно оставаться тайной» (Хеббель), — всякий властвующий воплощает собой пафос дистанции. Познание становится настоящим средством для господства, и у позитивистов это будет выражено в максиме: «видеть, чтобы знать, знать, чтобы предвидеть, предвидеть — чтобы регулировать»¹⁰¹.)

Добродетель хорошего правителя состоит в том, чтобы делать счастливыми тех, кем он повелевает, и эта цель может быть достигнута или при помощи законов (Ксенофонт приводил пример Ликурга), или посредством отправления власти без законов: власть законов в принципе не является существенным условием хорошего правления, более того, отождествление понятий «справедливое» и «законное» ведет к невозможности различать справедливые и несправедливые законы; на деле существуют даже такие элементы справедливости, которые с неизбежностью выходят за рамки, заданные измерением законности.

И если справедливость в существе своем «незаконна», то власть без закона вполне может быть справедлива. «Абсолютная власть человека, который знает, как править, власть прирожденного правителя на деле будет превосходить власть законов постольку, поскольку хороший правитель — это живой и «зрячий» закон, тогда как сами законы «незрячи», а законная справедливость слепа» Оправданием власти является знание, но не сила, обман или избрание: «конституционная» власть, в частности власть, черпающая свою санкцию из выборов, по существу, не более легитимна, нежели власть тираническая, происходящая

от силы и обмана. Тиранические проявления, как и правление «конституционное», будут легитимны лишь в той мере, в какой тиран или конституирующий правитель готовы слушать советы того, кто «хорошо говорит» из-за того, что «хорошо думает»: такая форма даже более легитимна, чем правление выборных магистратов (Ксенофонт)¹⁰².

М. Хайдеггер говорил о платоновском «Государстве», определяя идею раскрываемого в нем блага как только фрагментарный просвет бытия, реальность мгновения, к которой прикасаются лишь немногие избранные.

В наиболее цитируемом (после Ницше) замечании, сделанном все тем же Калликлом, выражалась надежда на справедливость, которая наступит только с приходом владыки-освободителя, избавляющего выдающихся людей от власти сдерживающих их законов. Вслед за Калликлом сходную позицию в «Государстве» высказывает и Фрасимах: справедливость понимается в согласии с природой, а человеческие законы только ограничивают свободу.

Калликл заявляет: кто хочет прожить жизнь правильно, должен дать полную волю своим желаниям, а не подавлять их, настоящая истина — это «роскошь, своеволие, свобода». Она — утверждение собственного превосходства над рабским образом жизни, который сам Платон определяет как «предпочтение нейтральной жизни перед политической». (Карл Шмитт будет оценивать это же состояние как «политическую нейтрализацию» и «политический романтизм», а Лёо Штраус — как «утаивание политики»). Во всяком случае, Хайдеггер видел, что благо располагается уже по «ту сторону бытия»¹⁰³.

Вышедший из «платоновской пещеры» узник столкнется со множеством режимов истины, и каждый из них — испытание, обман, иллюзия, и только Солнце — настоящий властитель видимого бытия, его свет обуславливает «теневой режим истины», политически владеет им. Закон же в конечном счете ответствен за рабское состояние узников, его оковы выдающийся человек мечтал бы сбросить еще до своего освобождения: различия в политическую ситуацию вносит его особое положение, его движение к

¹⁰⁰ Гартман Н. Указ. соч. С. 403.

¹⁰¹ Шпрангер Э. Указ. соч. С. 189—190.

¹⁰² Штраус Л. О тирании. С. 130—134.

¹⁰³ Глухов А. Указ. соч. С. 32.

собственной суверенности. И здесь идея блага — финальная точка переходов между режимами сведения множеств к единству, это единственно правильный политический режим¹⁰⁴.

Опираясь на это представление, М. Хайдеггер описывает греческое понимание истины как «непотаенность», противопоставленную «правильности» или истине высказывания: только после Платона политика стала отождествляться с управлением, а ее главным элементом становится мнение. У Платона (в «Государстве») благо имеет уже полный приоритет перед справедливостью, мнение же отдает первенство риторике и власти слова. Ведь политик и ритор стремятся к власти прежде всего затем, чтобы защитить самих себя и не претерпевать несправедливости. Сократ же говорит, что эффективную защиту может дать только познание блага, позволяющее избежать сотворения зла: только поэтому политическое «техне» «позволяет человеку избежать зла, ведь по природе никто не склонен совершать несправедливость». И если бы речь шла только о самозащите, тогда достаточно было бы придерживаться установленных законов и порядка.

Справедливость всегда вызывала в представлении греков идеи равенства, пропорции, компенсации. Справедливость означала видимое правило, упорядочение, правильность, прямо́ту — все эти умозрительные ссылки на геометрически прямую линию. При этом существовали две непересекающиеся идеи справедливости: открытая и закрытая, относительно устойчивая, служащая автоматическому равенству общества, вышедшего из самой природы, с которой связана «целостность обязанности». Глубинные же силы — импульс и притяжение — проделали свою тайную работу, имеющую результатом догматическое формулирование правил и проектирование абстрактного идеала.

Справедливость стала принципом любого божественного целеполагания, власть же — принципом любого мифического правоуправления. В государственном праве «мифологической эпохи» установление границ было прообразом правоустанавливающего насилия, а любое правоустанавливающее насилие долж-

но было, в свою очередь, гарантировать власть, но не чрезмерное расширение владений: ведь даже с побежденным противником устанавливают какой-либо договор и даже за ним признают «равные права». Так проявляется в «своей ужасающей изначальности мифическая двусмысленность законов, которые нельзя переступить». С точки же зрения насилия, которое «одно только и может гарантировать право», равенства вообще нет: в лучшем случае есть только равное по величине насилие¹⁰⁵.

Но если справедливое тождественно правому, то источником справедливости становится сама воля законодателя, т.е. того самого политического субъекта или режима, который заботится прежде всего о собственной выгоде (так утверждает платоновский Фрасимах).

Множественность истин, с которой логике трудно примириться, — вот естественное следствие множественности взаимодействующих сил. Склонность греческой (и не только) истории строится по линии генеалогии богов, царей и героев, а кроме антропоморфности, которую она откровенно воссоздает, выражается в признании множества политических и правовых истин.

В процессе «ретроспективного предвидения» (А. Бергсон) формы относительной справедливости все же стремятся к некоему абсолюту, который хоть и в своей расплывчатой форме, но еще довольно долго оставался в состоянии уважаемого идеала. Целостное же представление о нем было возможным только в перспективе бесконечности, а такая формулировка была возможна лишь в форме запретов, позитивная же ее часть осуществлялась через посредство законов¹⁰⁶: ведь чистое стремление есть такой же идеальный предел, как и голая обязанность.

Над борющимися противоположностями господствовала «дикое», которую Парменид описывает как силу, черпающую сущее в оковах и не позволяющую ему распасться, у Анаксимандра же, напротив, функция «дикое» заключается в том, чтобы обеспечить динамику становления и гибель вещей; «дикое» Парменида не допускает в своем бытии вообще никакого становления и гибели, «заставляя его цепенеть в своих оковах»: это — сама необходимость, но толкуемая как «правовое притязание бытия»¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Глухов А. Указ. соч. С. 398.

¹⁰⁵ Беньямин В. Учение о подобии. М., 2012. С. 89.

¹⁰⁶ Бергсон А. Указ. соч., С. 75—85.

¹⁰⁷ Йегер В. Указ. соч. Т. 2. С. 220.

У Анаксимандра «суд вещей» — это и есть их вечный спор: «откуда у сущего его начало, туда же должна быть и его гибель по определению судьбы, потому что одно другому должно выплачивать кары и пени по приговору времени». Индивидуальное, отдельное бытие вещей есть настоящее грехопадение, разлучение с истинной первоосновой.

Солон полагал, что не бог, а сами люди из-за своего неразумия усугубляют свои страдания — явное повторение гомеровской теодицеи; всепроникающая закономерность в природе воспринималась им скорее как некая мировая этическая норма, чем как природный закон. Познание этой нормы происходящего в природе имеет непосредственный религиозный смысл; оно есть не просто описание фактов, оно — оправдание самой сущности мира, и только благодаря этой базовой норме мир и оказывается «космосом» или «правовым сообществом вещей»: «норма утверждает смысл мира как раз в его благопристойном, неизбежном становлении» (Вернер Йегер)¹⁰⁸.

Как и в полисе, в космическом универсуме существует и действует некий общий закон, Гераклит называл его божественным, у него «кормятся все человеческие законы»: идея Анаксимандра развивается здесь в концепцию логоса, все знающего о себе, своем действии и своем положении в мировом порядке. Его огонь пронизывает космос. Мудрость как главный источник законного порядка в полисе у Гераклита притязает на господство тем, что учит людей следовать этому божественному закону.

«Правовой спор вещей» являет собой уравновешивающее господство вечной справедливости. Для Гераклита этот спор — «отец всех вещей», ведь только в споре утверждает себя «дикое»; только из различного возникает гармония. Вся природа исполнена одними противоречиями, и весь мировой процесс — обмен, вечный путь вверх и вниз. Символ Гераклита для обозначения созвучности противоположностей — лук и лира: они выполняют свое предназначение, только благодаря соединению во взаимном напряжении. Само гераклитово единство полно таких напряжений. И человек Гераклита — только часть космоса, и как таковой он подвластен закону целого, равно как и все другие части.

11. ЗАКОН И СПРАВЕДЛИВОСТЬ

Божественный мировой закон у Гераклита выражался в овеществленной форме в общественном устройстве отдельных государств, у Гипатии же он, напротив, противопоставлялся этим отдельным устройствам; закон природы, с одной стороны, и государственное установление той или иной страны — с другой, становятся девизами эпохи; у софистов и Протагора сам общественный порядок стал уже выводиться из непредсказуемой игры индивидуальных эгоистических устремлений, так рождалась метафизическая космогония нравственного и общественного устройства, пришедшая на смену мифологическому воззрению. Уже здесь проявилась та метафизическая механика, которая позже обнаружится у Гоббса: борьба между индивидами, не признающими никаких законов, и последующее заключение договора, на основе которого возникнет законный порядок, рождение морали как дополнения к государственному законодательству. Но такое «естественное право» еще ничего не говорило о сфере субъективных прав и свободе, целью индивида оставалось обладание только своей долей власти в структуре общественного порядка, а предметом политической науки — конкретное политическое тело — полис¹⁰⁹.

Однако сама укорененность номоса уже подвергается сомнению (конечно же, и Сократ внес здесь свою лепту.) «Право само по себе бессильно: от природы господствует сила. Привлечь ее к праву так, чтобы с помощью силы господствовало право, — такова проблема политики» (так позже обобщит Артур Шопенгауэр). Если физический закон стремился принять в воображении устойчивую форму заповеди, то абстрактный правовой императив, обращенный сразу ко всем, выступал почти как закон природы. Ведь всякий закон — физический или нравственный, социальный — всегда есть повеление: закон как раз у заповеди берет ее повелительность, заповедь же получает от закона его неотвратимость, и тогда нарушение социального порядка приобретает уже какой-то противоестественный характер; и здесь обязанность по отношению к необходимости — это то же самое, что «привычка по отношению

¹⁰⁸ Йегер В. Указ соч. С. 204.

¹⁰⁹ Дильтей В. Введение в науки о духе. М., 2000. С. 509—514.

к природе» (Анри Бергсон). Формула нравственности включает в себя целую систему приказов, продиктованных безличными социальными требованиями и совокупностью призывов, брошенных «высшими личностями». (Бергсон связывал с этим две соответствующих реакции: давление внешнего закона и стремления, идущие от самой личности.) За обществом всегда стоят некие сверхъестественные силы, которые и делают его ответственным за действия индивида: давление социального «я» осуществляется с помощью этой мощной объединенной энергии.

Анаксимандр воспринимал мир как одно-временное уравнивание становления и гибели, а уравнивающее господство вечной справедливости — как «правовой спор вещей перед судом времени». Для Гераклита этот спор и есть «отец всех вещей», рождающий Дике — справедливость. Но закон для него вовсе не означал победы большинства голосов в споре, но лишь эманацию некоего высшего знания, «лук и лира» — символы созвучных противоположностей — выполняют свое предназначение только благодаря их соединению во взаимном напряжении, но ведь любое единство и есть настоящее напряжение (Отмар Шпанн заметил по этому поводу: непрерывное возобновление и снятие напряжений составляет своего рода пульс истории, придает ей непрекращающийся ритм; непрерывные напряжения служат формами проявления стоящего за ними некоего «изначально-го и первого»¹¹⁰).

Для античного человека справедливость означала «равное для равных», из чего вполне логично вытекало и «неравное для неравных»: неправое только доказывало справедливость существования равенства. (Так, преступник своим деянием «уничтожает» правовой базис, от которого сам зависит в использовании плодов своего поступка. Тем самым он исключает себя именно из области того права, на которое сам же претендует!) Со времен Сократа существовало убеждение, что никто не творит зла только ради самого зла — ведь всегда представляется и находится нечто позитивно ценное как альтернатива: не сами неценности

суть зло, но лишь поведение, направленное на них. (И только появление в мире сатаны «как средства, которое стремится к контрценному только ради него самого», меняет эту картину: это персонифицированная теология зла, — он делает то, что не может делать человек — а именно зло ради зла, его сущность тотально деструктивная, разрушительная¹¹¹.)

Тихе («удача»), как и Дике (персонификация «естественного закона» или «справедливости»), была искусственным божеством, введенным древними философами в пантеон, тогда как Немезида («неотвратимое возмездие») была только нимфой, богиней моральной смерти, осуществлявшей нравственный контроль над Тихе. (У Софокла акт убийства Лая — свидетельство ритуальной смерти «солнечного царя» от рук его преемника. Когда же солнечный круг совершает свой полный оборот, ответная месть царя обрушивается на соперника, который занял его место¹¹².) У Эсхила мстящая Мойра — черная, неуловимая, несущая гибель, «разорительница имущества граждан», но она же — и непосредственный осуществитель мирового порядка и сам этот порядок; она — сестра ночи, божество мрака.

Мойра «выковывает дике» на своей магической кузнице. Полученная там прочность, крепость «дике» позволяет ей сочетать в себе значение «права», «правосудия», «суда», с одной стороны, и «суши», «основы» — с другой, тем самым позволяет связать «дике» с мифологемой судьбы. Но «дике» здесь, кроме прочего, еще и источник достоверного знания, истинного бытия, отличного от кажимости, она означает «быть по сути», «быть по праву». Анализ мифологемы права позволяет отметить, что «дике» — это конкретность, прочное выражение мирового порядка и первопорядка, внутреннее мерило человеческих отношений перед лицом Зевса и судьбы: и уже в «Оресте» Эсхила тема «дике-сути» переходит в тему «дике-права»¹¹³.

То, что Рудольф Йеринг называет «целью в праве», уже будет иметь выраженный неправовой характер, это — только «общественное желательное ценностное содержание», реализуемое лишь в форме общественного порядка, представленного как порядок мира; поэтому в

¹¹⁰ Шпанн О. Философия истории. СПб., 2005. С. 325.

¹¹¹ Гартман Н. Указ. соч. С. 373.

¹¹² Грейвс Р. Мифы древней Греции. М., 1992. С. 91, 283.

¹¹³ Гусейнов Т. И. Указ. соч. С. 544—546.

философии права само право древние называли «второй природой». Но положительно-правовые нормы — это не нормы оценки, а нормы действия. В праве, возникающем первоначально из прав и обычаев, привычек, опыт социальной целесообразности отлагался в форме коллективной и предметно-всеобщей воли. Этот опыт и становится позже основой для предвидения наступающих впоследствии случаев и их нормировки: такая воля не есть простая сумма волей, но есть источник тождественной для всех значимости и регулирует властные притязания индивидов в нравственно-социальном смысле (Эдуард Шпрангер). «Право — в своем качестве права — становится аморальным, если оно индивидуализирует иначе, чем как это может быть этически оправдано, исходя из осмысленного применения всеобщих правил по принципу: «Должен быть гарантирован нерушимый порядок»¹¹⁴.

Сократ в «Федре» вопрошает: но в чем же сила законов? «Разве законы прибегают на ваш призыв, когда вы подвергаетесь несправедливости, и оказывают вам помощь своим присутствием? Нет, конечно: письменное слово — всего лишь чья-то запись... Законы сильны только благодаря вам... поэтому следует помогать им так же, как вы сами себе помогаете в беде» (Демосфен). И Платон уверял, что все законы без исключения — плохие, недостаточные, неадекватные, но необходимые заместители индивидуального правления мудрецов. Эти правила рассматривают людей как «членов стада», застывание этих правил в сакральных и неизменных предписаниях является необходимостью для упорядочения отношений, и в этом кроется причина различия между политической и внеполитической сферами. Главное возражение против законов не в том, что они не поддаются индивидуализации, а в том, что они предполагают ограничения для человека, обладающего «царским искусством».

Но власть закона все же предпочтительнее беззаконной власти неразумных людей, законы, какими бы плохими они ни были, все же являются результатом некоторого рассуждения. «Законопослушная демократия стоит ниже, чем законопослушная власть немногих (аристократия) и законопослушная власть од-

ного (монархия), но беззаконная демократия превосходит беззаконную власть немногих (олигархия) и точно такую же власть одного (тирания)»: правительство, которое может в любой момент принять любой закон, не является суверенным — оно незаконно («Крития» и «Апология Сократа» Платона¹¹⁵).

Стремление к власти — укорененный человеческий инстинкт. Софисты и риторы, обладая вполне действенными средствами влияния, имели довольно примитивное представление об истинной цели, которая определяется в конечном счете самой природой человека: риторы, влияя на инстинкты, пытались управлять людьми. Платон в этой связи замечает: хотя риторы обычно действуют в демократических государствах, их методы не отличаются от тех, которыми пользуются тираны, имеющие неограниченную власть над жизнью и смертью подданных, ведь даже самый ничтожный гражданин всегда стремится к власти и полон тайного восхищения теми, кто поднялся на ее высшую ступень (Платон). Философия власти сводится к учению о насилии: в жизни природы и человека она видит только борьбу и угнетение, поэтому насилие кажется оправданным. И это же — настоящий философский натурализм, хотя для Платона природа и не была просто материалом, она уже сама по себе — воплощение «арете»¹¹⁶.

Калликл исходит из принятого у софистов различия «естественного» и положительно-го права. Он считает, что терпеть несправедливость — это судьба раба, который не может защитить сам себя. Критерий мужественности становится здесь оправданием стремления к власти: только обаяние власти защищает от несправедливости. Однако и сам закон создает препятствия, чтобы лишить сильного человека возможностей поступать по своей воле; ведь законы придуманы большинством, т.е. слабыми. Они-то и стараются запугать сильных, которые уже по «естественному праву» желают иметь больше, чем остальные, и объявляют это их стремление возвыситься постыдным и несправедливым. Идеал равенства — это идея толпы, которая радуется, когда никто не получает больше другого. Калликл цитирует слова Пиндара о законе, превращающим насилие в право: он

¹¹⁴ Шпрангер Э. Указ. соч. С. 321—326.

¹¹⁵ См. об этом: Штраус Л. Введение в политическую философию. М., 2000. С. 249—250.

¹¹⁶ См. об этом: Йегер В. Указ. соч. Т. 2. С. 146—147.

называет этот номос Пиндара «законом природы»¹¹⁷. Более того, он убежден, что переносить несправедливость — это удел рабов еще и потому, что законы и установления направлены преимущественно на подавление свободы, а большинство людей слабы и «нормальны», т.е. по собственной доброй воле вполне довольствуются отведенной им участью.

Но на свете есть и другие люди, исключительные по своей природе, пусть их свобода преступна и незаконна, но в ней воздастся должное их природе: природный закон — это закон неравенства и различия, когда благом обладает лучший. Природная справедливость не принимает в расчет никакую норму. (Речь Калликла, считает современный автор, конкретизирует в себе все ключевые темы будущей европейской мысли: «сверхчеловек» Ницше, логика насилия и имманентность природы Делеза, дисциплинарная власть знания Фуко, истина поэзии перед философией Хайдеггера, истина политики перед философией Арендт)¹¹⁸.

А победа закона — это настоящий триумф реактивной силы над активной, закон — только препятствие на пути реализации активной силы (Ницше), поскольку источник закона заключен в слабости и рессентименте, а не в силе, ведь людям свойственно желать значительно большего, чем выделено им по норме, поэтому сама несправедливость есть проявление природы человека, и чтобы не терпеть ее от других, люди сами связывают себя законом. Поэтому и справедливость как таковая прежде всего — это средство защиты от других, ее и рассматривают как «бессилие творить несправедливость». Но именно несправедливость и является наиболее активной силой природы.

«Открытие» греками природы привело к тому, что «способ» или «обычай», характерные для стихий, животных и людей, раскололись на «природу», с одной стороны, и «условность», или «закон-номос» — с другой. Естественное оказалось первичным по отношению к условному, а различие между природой и договором стало основополагающим для политической философии, которое позже особенно развернуто проявится в различении «естественного» и позитивного права.

Природа стала пониматься преимущественно в своем отличии от закона или договора, хотя закон и не является естественным, но повиновение ему расценивается как настоящая справедливость, в связи с чем и возникает вопрос: не является ли сама такая справедливость чисто условной, а сами законы — условны или укоренены в природе?¹¹⁹

Ликургово «законодательствование» не было банальной дифференциацией отдельных положений государственно- и гражданско-правового характера, но цельным номосом в истонном смысле, авторитетной устной традицией, из которой письменно были зафиксированы только отдельные основополагающие законы. Сократ и Платон считали силу гражданского умонастроения более важной, чем все письменные определения. Платон даже говорил, что любая государственная форма вырабатывает свой собственный и особый человеческий тип, а Аристотель требовал от идеального государства, чтобы оно несло на себе отпечаток духа, «воспитанного в этосе закона»: за безличной всеобщностью закона уже проглядывала духовная позиция законодателя, чему примером и была политическая поэзия Солона.

В поэтическом мифе о возникновении человеческого рода закон — это «правда» и стыд, распределяемые между всеми людьми. Протагор утверждает приоритет закона перед природой: два брата титана в мифе олицетворяют важное различие — «мышление вперед в неосвоенное» (Прометей), и «распределение уже данного и настоящего» (Эпиметей); Сократ уже говорил о решающей роли закона для политического существования полиса, тогда как Протагор вступает в скрытое полемическое соперничество с тем же полисом; и, наконец, софисты вслед за ним тайно лишают афинян суверенного знания добродетели¹²⁰. Но ведь обладающий знанием в высшем смысле никогда не будет также и действующим — «чтобы действовать, нужно иметь нечто, подобное покрывалу Кассандры. Кто же шире захотел бы нести ответственность за то, чтобы подпасть власти судьбы? (Э. Шпрангер).

«Свобода» и «справедливость» логически совпадают с разделением на сферы частного

¹¹⁷ См. об этом: Йезер В. Указ. соч. Т. 2. С. 150—151.

¹¹⁸ Глухов А. Указ. соч. С. 225—227.

¹¹⁹ Штраус Л. Введение в политическую философию. С. 200.

¹²⁰ Глухов А. Указ. соч. С. 238.

и публичного (Р. Рорти), сам же номос скорее воспринимается как способ распределения, создающего эти пространства из наличного и нечеткого множества: тем, кто «не способен на суверенность, остается лишь принять «честную ложь распределительного номоса». Это — настоящий результат конвенциональной справедливости, но «суверенная мысль не просто размышляет о политике, она мыслит сам полис»¹²¹, поэтому и креативная политика — не просто форма правления или конституция, она — сам стиль жизни.

Ницше противопоставил этой силе распределительного закона активную силу номоса, свободную от подчинения нормам: ведь она сама их утверждает, выражая героическую мораль и героический этос. Посредством репрезентации и нормирования реактивные силы, адаптированные к внешним условиям, производят нейтрализацию конфликтов и политического начала, легализуют справедливость, порождают «правовое государство». Напротив, интенсивная политика провозглашает приоритет «номадического полюса над рациональным правом» и дает возможность разграничить понятия «закона» и «полиса» и, соответственно, — легальности и легитимности: если закон отсылает к нормам и репрезентации, то суверенный «номос» обнаруживает и легализует исключения из правил¹²².

Исключительность — всегда плод воображения, но не рутины. Традиция требует повиновения и стабильности, исключение из правил уже чревато «чрезвычайным положением» и основывается на волевом, властном решении. Если традиция нуждается в запоминании и понимании, то исключение все проникнуто воображением.

При написании закона именно воображаемое движет рукой законодателя даже в том случае, если ему самому кажется, что он описывает увиденную им реальность: и здесь необходимо тщательно скрывать участие воображаемого, выдавая его за будущую, еще не наступившую действительность. Для законодателя более важным является действительность закона, его практическая эффективность, напрямую связывающая с целью, чем его ми-

метическая значимость — правовая идеология в этом случае всегда остается только искаженным отображением действительности, мотивированной интерпретацией, которой движут цель и воображение. В этой связи герменевтика представляет серьезную разоблачительную опасность для идеологизированной юриспруденции. (Х. Г. Гадамер замечает, что изначальное смысло содержание закона и смысло содержание, применяемое в юридической практике, уже изначально отделены друг от друга. Так, судья стремится соответствовать некоей «передовой мысли» закона, опосредуя ее современностью, т.е. связывая воображаемую цель с реальными последствиями действия закона. Рудольф Бульман подчеркивает, что всякое понимание предполагает жизненное отношение интерпретатора к тексту, его предварительную связь с тем, что сообщается в тексте. Такая предпосылка называется «предпониманием», поскольку очевидно, что оно не достигается в процессе самого понимания, но предполагается заранее данным¹²³.)

Для софиста Калликла закон — это только искусственное ограничение, договоренность организованных слабых с целью ограничить своих естественных господ, сильнейших, и здесь природное право вступает в конфликт с правом человеческим: при сопоставлении с его нормой то, что «государство равенства» называет правом и законом, оказывается лишь произволом. Понятие справедливости в смысле закона вовсе утрачивает для него всякий внутренний нравственный авторитет.

Демократическому идеалу равенства здесь противопоставляется факт естественного неравенства людей. Но если внутренней обслуживающей силы у закона нет, а справедливость — лишь внешняя лояльность поведения, то такой закон не будет действенным и его можно проигнорировать. А вот нормой природы, даже в отсутствие свидетелей, уже нельзя пренебрегать безнаказанно: здесь нужно оглядываться уже не на мнения, а на истину (Аристотель тогда же заметил: для государства лучше иметь плохие, но прочные законы, чем постоянно меняющиеся, даже если бы они и оказались хорошими¹²⁴).

¹²¹ Глухов А. Указ. соч. С. 298.

¹²² См.: Указ. соч. С. 94.

¹²³ Гадамер Х. Г. Указ. соч. М., 1988. С. 300.

¹²⁴ Йегер В. Указ. соч. С. 377—381.

12. СПРАВЕДЛИВОСТЬ И ВОЗДАНИЕ

Платон утверждал: терпеть неправое все же лучше, чем творить его. Здесь уже обнаруживается переход к нравственной ценности от естественного, доморального понимания, при котором существующее право имело смысл лишь некоего средства; сохранять право — хорошо, отступать от него — плохо. Для Платона же вообще пользоваться правами — само по себе высокое благо, но не более того, зато творить право — это высокая ценность иного рода. Правда, для него легальность еще не есть моральность, поскольку к первой может быть применено правовое принуждение, и даже еще не нравственная заповедь. Однако с юридической точки зрения и здесь довольно трудно провести четкое различие между легальностью и моральностью¹²⁵.

И если мифическое насилие по своей сути правоустанавливающее, то божественное, напротив, правоуничтожающее; если первое устанавливает пределы, то второе их беспредельно разрушает, если мифическое насилие вызывает вину и грех, то божественное действует искупляюще¹²⁶. Поэтому божественное насилие в своем действии не столько наказывает за нарушение существующего закона, сколько устанавливает новое право.

Ханна Арендт полагала, что с политической точки зрения отождествление свободы и суверенности — это наиболее разрушительное и опасное последствие уравнивания свободы и свободной воли. (Правители, устанавливающие законы, заботятся прежде всего о своей пользе: «справедливость — всегда чужое благо, тогда как несправедливость — это свое благо», поэтому несправедливость выгоднее несправедливости, в ней больше силы, свободы и властности, — говорил Фрасимах.) Кантовский категорический императив, полагая нравственность как всеобщий закон, будет иметь в виду, что она начинается там, где кончается целесообразность, уже фактом своего существования ограничивая свободу. Императив требует безусловного исполнения и сам становится своей собственной целью: «Человек как носитель свободной воли должен быть целью

для действия, диктуемого свободной же волей», поэтому общий закон рефлексивен, т.е. обращен к самому законодателю; установив свою максиму в качестве всеобщего закона, свободный волеизъявитель готов к тому, чтобы применить этот закон и к себе самому.

Так полагал Кант. Ницше же был уверен, что зло бывает безнравственным лишь постольку, поскольку оно пытается маскироваться под добро. Если же зло осознает себя таким, как оно есть, т.е. именно как зло, тогда оно вполне может стать нравственным. Кант был уверен, что зло, осознав себя как зло, тем самым возводит себя во всеобщий закон и поэтому неминуемо стремится к самоуничтожению. Поэтому Кант находит внутреннее удовлетворение только в решении, направленном на поддержание мирового порядка, и не менее¹²⁷.

Душа человека для Платона — микрокосм, уменьшенный прообраз государства, ведь сама идея государства находится во внутреннем мире человека: кажется, что и понятие государства вводится им только для того, чтобы сделать наглядной суть и назначение справедливости в душе человека, — здесь государство как более крупный объект позволяет лучше увидеть суть справедливости.

Для Платона как ученика Сократа политическая добродетель не означает только следование законам государства, легитимность, которая прежде служила оплотом «правового государства» в его отношениях с самодержавной, аристократической или революционной властью. Платон выходит в своем поиске за рамки человеческого коллектива, он ищет истоки в индивидуальной душе¹²⁸.

Номос — душа полиса, его индивидуация. Поэтому любые устремления, искажения или страсти, характерные для индивидуальной души, свойственны и номосу. Она, как и душа, живет стремлениями.

Сократ делал определенное различие между желанием и вожделением. Тот, кто соразмеряет свои желания только с собственным пониманием блага, гоняется за иллюзией, поскольку ошибается в определении самого предмета вожделения. Но цель уже сама по себе полезна и не может содержать ничего

¹²⁵ Гартман Н. Указ. соч. СПб., 2002. С. 404—406.

¹²⁶ Беньямин В. Учение о подобию. С. 90.

¹²⁷ См. об этом: Краснухин К. Г. *Philologica parerga*. М., 2015. С. 249—251.

¹²⁸ Йегер В. Указ. соч. Т. 2. С. 200.

дурного: так ведь и проявления тиранической власти — сами по себе еще не являются целью тирана, но только средством: тиран делает не то, что ему хочется, а лишь то, что кажется ему желаемым.

Но еще более несчастным становится несправедливый человек, если он так и не претерпел должного наказания за свои поступки. Несправедливость — это только болезненное состояние души, а справедливость — ее здоровье: «Уголовное наказание также относится к законодательству, как лечебные меры, применяемые к больному, относятся к режиму, рекомендованному здоровому человеку». Наказание — это есть форма лечения, а не просто кара, как это считали древние законодатели¹²⁹. Поэтому и претерпевать несправедливость все же лучше, чем творить ее, ведь и сама суть вины как раз и состоит в том, что преступник отождествляется с самим преступлением. Вина же, описываемая в древних мифах, не знает искупления и исправления — она знает только последствия и наказания рока¹³⁰.

Титан Прометей представлял собой не иначе как олицетворенное подсознание богов и космоса, говорящего через человека, достигшего истока, в котором пребывает идея «вселенского правосудия», первичного и окончательного, побеждающего «судьбу, эту дочь вечности». У Эсхила и Софокла только по ту сторону страха и сострадания находятся мир и свет, а у Еврипида (преданно идущего за Сократом) вовсе уже нет того трансцендентального воздействия, умиротворения и просветления, которыми одни были наделены первоначальной элевсинской драмой, а сам человек уже представляется жертвой случая или божественного каприза¹³¹. В «Геракле» Еврипида центральным образом трагедии становится крушение божественного закона и кара, воплощенная в «дочери ночи и крови неба»: мятеж на земле — то же, что буря в небесах и землетрясение на земле. Все рушится. Это момент настоящего светопреставления, падение Дике и торжество Гибрис. Происходит срыв мировой законности и морального равновесия на земле: «исхо-

дя из права, античная нравственность теперь уже интересуется не проблемами права или справедливости вообще, а только выявлением конкретных носителей дике или гибрис»¹³²: она доверчиво признает этику неправды в той же мере, что и этику справедливости. Гетерогенность законодательства теперь обуславливается этическим искажением как таковым, и законодательная техника уже не в состоянии обеспечить ни законность, ни даже целесообразность принимаемых норм. Не эти ли самые мотивы звучат и в современной политической науке? Так, конституция считается справедливой, но несовершенной процедурой, поскольку не гарантирует, что принятые в соответствии с ней законы будут справедливы: в политических делах совершенная процедура справедливости априори не может быть достигнута. Но законодательное обсуждение все же должно восприниматься не только как борьба интересов, но и как попытка найти некое лучшее решение, так или иначе определяемое принципами справедливости¹³³.

Человек, возвышаясь до титанизма, принуждает богов входить с ним в союз. Трагедия, по Ницше, есть выражение эсхиловой жажды справедливости при его вере в царящую правду-судьбу. Эсхил показывает бессилие индивида в борьбе с природой, если тот не будет сочетать своего дерзания со знанием ее законов. Поэтому и в трагедии о Прометее кажутся оправданными вина и кара: Кант вслед за Гераклитом повторит: «Все существующее справедливо и несправедливо и в обоих видах равно оправдано»; моральные аспекты заслоняют собой моменты этические¹³⁴. Моральность вся пронизана эмоциональными мотивами, а жажда справедливости забывает о самой справедливости, и трагическое уже не может существовать без внутреннего противоречия и напряжений.

Жутковатый образ «ослепления» выражает специфическую форму возмездия, когда при переходе из среды познания в сферу этики, т.е. из сферы «истины» в сферу «правды», рождается запоминающийся образ богини правды

¹²⁹ Йегер В. Указ. соч. Т. 2. С. 147—148.

¹³⁰ Гвардини Р. Указ. соч. С. 339.

¹³¹ Шуре Э. Великие посвященные. С. 335.

¹³² Фрейденберг О. Миф и литература древности. Екатеринбург, 2007. С. 47.

¹³³ См.: Ролз Дж. Теория справедливости. М., 2009. С. 312—315.

¹³⁴ См.: Голосовкер Я. Указ. соч. С. 111.

и справедливости, судьбы и земной правды — Фемиды. Она — дочь Земли и вещего знания мойр и она же — олицетворение беспристрастия: повязка на ее глазах надежно обеспечивает беспристрастность и справедливость.

Ницше перенес неразрешимое противоречие, скрытое в разуме, на объективное противоречие, скрытое в самих вещах. Он прямо утверждает право на преступление и ставит морально виновного выше невинного: трагедия Эсхила о Геракле, по мысли Ницше, это проследивание активности в противовес софокловскому Эдипу, где проследивается глубинная пассивность. И прометеева доблесть — это также активность греха, и ядро мира в нем неожиданно раскрывается как необходимость преступления, поставленная титанически стремящемуся индивиду: лучшего и внешне-го он может достичь только путем преступления: Эсхил оправдывает зло в человечестве (и в смысле человеческой вины, и в смысле вытекающего отсюда страдания), порожденное противоречиями самого существования, взаимопроникновения разных миров, имеющих право на обособленное существование, за что люди и расплачиваются¹³⁵.

И Ницше был уверен, что вообще весь мировой процесс есть божественное наказание за *hybris*: сам факт множественности есть трагический результат высокомерия, спеси, превращение чистого в нечистое является последствием несправедливости, а в основание всех вещей положена онтологическая вина. «Закономерность, непогрешимые истины — это всегда равные пути правды, пути эриний, преследующих каждое преступление законов, а весь мир выступает как трагедия, в которой действует правящая справедливость и подчиненные силы природы, демонически вездесущие».

Гераклит говорит: «Я видел не наказание происшедшего, но справедливые становления». Где правит несправедливость, там произвол, беспорядок, неправильность, противоречие. Там же, где царствует закон и дочь Зевса Правда, там не место греху, пеням и осуждению. Но и вокруг себя Гераклит не увидел ничего иного, кроме одного становления — мир, огражденный вечными неписанными законами, совершающий свои приливы и отливы, не обнаружи-

вающий никакого постоянства, — единый мир метафизического и физического. «Борьба многих» и есть чистая справедливость, это как игра огня с самим собой, и в этом смысле «одно есть многое» — становление и исчезновение, строение и разрушение, наблюдаемое безо всякого нравственного осуждения, в перспективе вечной равной невинности (Ницше)¹³⁶.

В греческой трагедии вина, наряду с действием, деятельностью становится промежуточным звеном между актами действия и страдания, и в этом заключается собственно трагическая коллизия: чем в большей степени субъективность наделяется рефлексией, тем в большей мере индивид оказывается предоставленным самому себе, и тогда вина уже приобретает откровенно этический характер. Трагическое как раз и располагается где-то между двумя этими крайностями¹³⁷. Принцип воздаяния у греков был тесно сопряжен с принципом космической справедливости: дике (справедливость) означала равновесие, упорядоченность, регулярность, естественно, что нарушение этого порядка влекло за собой возмездие, неизбежное и эквивалентное, т.е. справедливое.

Это утверждали и «законы неписанные, которые отменить еще никто не был властен, против которых никто не осмеливался возражать, автора которых и сами жрецы не знали» (Лисий). Но эти законы следовало понимать в том смысле, в каком это будет полезно для государства в будущем; сами же законы — только «род свидетелей, показания которых следует всего лишь принимать во внимание»; законы «могут убивать, приказывать, поступать несправедливо, заботиться, преследовать и т.п.». Обильные метафоры облаком окружали формирующиеся и меняющиеся, как живые существа, законоположения. Законы были антропоморфны и личностны, они представлялись активными субъектами, взаимодействующими в среде правоприменения.

Гегель увидел в «Антигоне» Софокла все ту же гераклитову игру противоречий, борьбу двух точек зрения, «право против права», личности и судьбы, индивида и коллектива. Боги Антигоны — темные силы Гадеса (Гегель это подчеркивает) борются с новыми богами (у Эсхила это борьба между Аполлоном и эриния-

¹³⁵ *Голосовкер Я.* Указ. соч. С. 110.

¹³⁶ *Ницше Ф.* Философы в трагическую эпоху Греции // Философская проза. С. 184—189.

¹³⁷ *Клоссовски П.* Перевод «Антигоны» Кьеркегора // Колледж социологии. СПб., 2004. С. 175.

ми), которые в конце концов одерживают победу. В гегелевской трактовке показана борьба именно нравственных сил, принципов, таких как идея семьи и авторитет государства — миф о борьбе богов и титанов здесь корнями уходит в прошлое: Антигона встает на сторону поверженных старых богов, Креонт же нарушает это равновесие божественного мира, иерархичность низших и верхних сил, почему Антигона и пытается восстановить равновесие. И здесь уже не право противостоит праву, но божественное начало, охватывающее все мироздание, с которым героиня чувствует свое единство, противостоит человеческому началу, которое само по себе ограничено, слепо, лицемерно и лживо. Креонт, тиран, свою суть черпает из трагического существования того высокого существа, причиной трагедии которого он сам является¹³⁸: но чем больше подземные силы и боги остаются опорой для героев, тем больше «голая жизнь» в своем противостоянии смерти заменяет борьбу правовых норм, поступающих из двух разных миров.

Идея государства-полиса рождалась на фоне столкновения и борьбы двух сверхчеловеческих начал, превращавших историю в миф. Конфликтующая пара могла принимать различные облики — света и тьмы, добра и зла, Аполлона и Диониса, оставаясь в неизменной вражде-единстве. Основанная на законе-полисе государственность оказывалась в пространстве между этими силами. Диалектика их борьбы придавала форму этому государству. Полис стал принципом, интенцией, стремящейся к самопоглощению, превращению пространства в точку-центр, другими словами, — в пространство без территории. Монадический

характер полиса сохранялся даже в процессах объединения городов-полисов в союзы, ограничивающиеся лишь внешним и временным единством, по-настоящему объединиться два полиса могли, когда один заглатывал и растворял в себе другой. Мышление города-государства не могло преодолеть своей локальной ограниченности, когда все внешние и внутренние процессы сохраняют исключительно центростремительную векторность. Множественность концентрировалась в единстве.

Воображаемый полис, как архетипическая идея политического, ведет свое происхождение от Платона, взявшего за образец для своих построений строгую дорическую государственность спартанского типа, чтобы поэкспериментировать с ним на Сицилии. Его «Государство» стало идеальным типом и формулой политики, и не только для греков. Через Мора и Бэкона эта загадочная форма государства-фантома, которое одновременно существует и не существует, откроет путь многочисленным утопическим образованиям, пребывающим в пространствах, не имеющих реальных локусов на земле, но от этого не менее реалистических. Ведь особенность утопий заключена в том, что они сбываются, воображаемое чаще всего конструирует реальное. Форма и дух государства-полиса еще долго будут порождать другие государственные формы — демократические и деспотические, националистические и интернационалистические — всегда оставаясь при этом их неизменной идейной сердцевинкой. Этой замкнутой в себе, но всепоглощающей Монаде история сумеет противопоставить только одну столь же всеобъемлющую форму государственного устройства — Империю.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. — М., 2001.
2. Анкерсмит Ф. Политическая репрезентация. — М., 2012.
3. Арендт Х. *Vita active*, или О деятельной жизни. — СПб., 2000.
4. Бенъямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. — М., 2002.
5. Вен П. Греки и мифология. — М., 2003.
6. Вико Дж. Основание новой науки об общей природе наций. — Л., 1940.
7. Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше. — М., 1991.
8. Гартман Н. Этика. — СПб., 2002.
9. Гвардини Р. Гельдерлин. Картина мира и вдохновенность. — СПб., 2015.
10. Голосовкер Я. Логика мифа. — М., 1987.

¹³⁸ Кереньи К. Мифология. М., 2012. С. 196—200.

11. Грейвс Р. Мифы древней Греции. — М., 1992.
12. Дарби Нок А. Обращения. — СПб., 2001.
13. Дильтей В. Введение в науки о духе. — М., 2000.
14. Иванов В. Дионис и прадионисийство. — СПб., 1994.
15. Кассирер Э. Философия символических форм. — М. -СПб., 2002.
16. Каччари М. Геофилософия Европы. — М., 2004.
17. Кереньи К. Мифология. — М., 2012.
18. Кэмпбелл Дж. Герой с тысячью лицами. — Киев, 1997.
19. Лисович И. Скальпель разума и крылья воображения. — М., 2015.
20. Маяцкий М. Спор о Платоне. — М., 2012.
21. Ницше Ф. Греческое государство // Философская проза. — Минск, 2000.
22. Плутарх. Сочинения. — СПб., 2008.
23. Радбрук Г. Философия права. — М., 2004.
24. Ранк О. Миф о рождении героя. — М., 1997.
25. Ролз Дж. Теория справедливости. — М., 2009.
26. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. — М., 1996.
27. Тойнби А. Постигание истории. — М., 1991.
28. Уайт Л. А. Государство-Церковь: его формы и функции // Анатомия исследований культуры. — СПб., 1997.
29. Уэст Д. Континентальная философия. — М., 2015.
30. Фестюжьер А.-Ж. Созерцание и содержательная жизнь по Платону. — СПб., 2009.
31. Фрейденберг О. Миф и литература древности. — Екатеринбург, 2007.
32. Фуко М. Безопасность, территория, население. — СПб., 2011.
33. Шмитт К. Политическая теология. — М., 2000.
34. Шпанн О. Философия истории. — СПб., 2005.
35. Шпрангер Э. Формы жизни. — М., 2014.
36. Штраус Л. Введение в политическую философию. — М., 2000.
37. Шюре Э. От Сфинкса до Христа. — М., 2000.
38. Эвола Ю. Империя солнца. — Тамбов, 2010.
39. Эдингер Э. Душа в античности. — М., 2015.

Материал поступил в редакцию 2 октября 2016 г.

A PHANTOM STATE OR AN IMAGINARY POLIS (Greek motifs)

ISAEV Igor Andreevich — Doctor of Law, Head of the Department at the Kutafin Moscow State Law University. (MSAL), Honored Science Worker of the RF
kafedra-igp@mail.ru
125993, Russia Moscow, ul. Sadovaya-Kudrinskaya, d.9

Review. The article deals with an important political and legal aspect of history -- the formation and origins of such a phenomenon as a political utopia. Its classic example was represented by Plato Politeia that was formed during the fight against ideology and concepts of Greek sophists and political demagogues. The relevance of the subject matter is infinite because the whole subsequent political history of Europe preceded under the sign that Plato's utopia. As a model it was perceived by both democratic and totalitarian ideologists of the modern world. In a Greek "phantom" State dialectically features of participatory democracy and tyranny dialectically mixed together. A polis simultaneously represented a territorial, extensional institution and spiritual and symbolic unity, a kind of a "matrix" from which later the modern statehood was created. Mythological thinking gave a polis policy elements of transcendent and sacred existence. In those circumstances a concept arose that was later called political mythology or political theology. The dialectics of coexistence of two worlds: aggressiveness of the "evil empire," dark chthonian forces — all these will be recovered in an interpreted form in ideological wars of the later time. Plato managed to create an ideal state model that specified the style and fed the spirit of statehood and politics in the Middle Ages, and, in particular, during the Renaissance. It was at this time that a Plato Utopian model got almost modern interpretation. Nomos or a law was an integral part of an imaginary polis State that often was identified with it. The most important categories of the legal and political sciences, such as justice, truth, law, fault, equality, etc. are considered in this work in a

broader cultural context playing an important role both in the context of real polis formation and in a Plato imaginary state. Such thinkers as F. Nietzsche, A. Schopenhauer, W. Dilthey, Yu. Evola, K. Schmitt, E. Junger and many other philosophers, legal scholars and historians made their contributions into the study and development of the problem. In the article much attention is paid to the analysis of their attitudes and assumptions. The main attention is paid to the analysis of such categories as the law and its role in the formation of the polis-state. To this end, equally important role is assigned to both an actual operation of the law and its ideal significance. The author draws attention to the category of "imaginary" which is characteristic for the mythological and poetic perception for which political and legal consciousness in ancient times was remarkable. At the same time, he stresses the relevance of this category — without the factor of imagination neither active political activity nor productive law making are possible. Greek motifs still sound in modern political life.

Keywords: law, a law, polis, democracy, tyranny, dictatorship, power, truth, opinion, war, history, the people, masses, myth, imagination, Utopia.

BIBLIOGRAPHY

1. Anderson, B. Imaginary communities. M., 2012.
2. Ankersmit, F. Political representation. M., 2012.
3. Arendt, H. Vita Active, or an active life. SPb., 2000.
4. Benjamin, V. The origin of the German Baroque drama. M., 2002.
5. Veyne, P. Greeks and mythology. M., 2003.
6. Vico G. Foundations of a new science about the general nature of the nations. L., 1940.
7. Halévy O. Life Of Friedrich Nietzsche. M., 1991.
8. Hartmann N. Ethics. SPb., 2002.
9. Guardini R. Gel'derlin. The picture of the world and Inspiration. SPb., 2015.
10. Golosovker, Ya. The logic of the myth. M., 2015.
11. Graves, R. Myths of Ancient Greece. M., 1992.
12. Darby Nock A. Conversion. SPb., 2001.
13. Dilthey, W. Introduction to the Science of the Spirit. M., 2000.
14. Ivanov, V. Dionysus and Dionysism. SPb., 1994.
15. Cassirer, E. The philosophy of symbolic forms. M. — SPb., 2015.
16. Cacciari M. Geofilosofia dell'Europa. M., 2004.
17. Kerenyi, K. Mythology. M., 2012.
18. Campbell, J. The hero with a thousand faces. Kiev, 1992.
19. Lisovich, I. The scalpel of the mind and imagination wings. M., 2015.
20. Mayatskiy, M. A Dispute about Plato. M., 2012.
21. Nietzsche, F. The Greek State // Philosophical Prose. Minsk, 2000.
22. Plutarch. Compositions. SPb., 2008.
23. Radbruk, G. Philosophy of Law. M., 2004.
24. Rank, O. The Myth of the Birth of the Hero. M., 1997.
25. Rawls, J. A Theory of Justice. M., 2009.
26. Rorty, R. Contingency, irony, and solidarity. M., 1996.
27. Toynbee, A. A study of history. M., 1991.
28. White, L. A. A Church-State: its form and functions // Anatomy of Culture Studies. SPb., 1997.
29. West, D. Continental philosophy. M., 2015.
30. Festugiere, A.-J. Perception and meaningful life under Plato. SPb., 2009.
31. Freydenberg, O. A Myth and literature of antiquity. Yekaterinburg, 2007.
32. Foucault, M. Security, territory, population. SPb., 2011.
33. Schmitt, K. Political theology. M., 2000.
34. Shpann, O. Philosophy of history. SPb., 2005.
35. Spranger E. A Form of Life. M., 2014.
36. Strauss, L. Introduction to political philosophy. M., 2000.
37. Schure, E. From Sphinx to Christ. M., 2000.
38. Evola, G. An Empire of the Sun. Tambov, 2010.
39. Edinger, E. Psyche in antiquity. M., 2015.