

«МЯТЕЖ НЕ МОЖЕТ КОНЧИТЬСЯ УДАЧЕЙ» (ЛЕГАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ РЕВОЛЮЦИОННОГО МИФА). ЧАСТЬ 1

Аннотация. В статье делается попытка выявить и проанализировать воздействие революционной идеи, взятой на предельно глубинном онтологическом уровне ее существования, на процессы государственного и правового строительства. «Революционный мир», или идеология революции, реализуется в действующих правовых нормах и правовой политике. Пробный анализ позволяет обнаружить некий общий для всех исторических революций алгоритм и закономерности. Уточняя правовые различия в оценках таких явлений, как «бунт», «мятеж», «восстание» и т.п., возможно более определенно очертить и легальные рамки самого феномена революции.

Политические аспекты этого явления становились определяющими при оценке революционных действий и преобразований, в зависимости от результатов революционной борьбы определялась и ее легитимность. Что касается легальных оснований революции, то их относительный характер был очевиден. Изменяющаяся юридическая терминология, посредством которой отписывались действительные революционные акты и события, в определяющей степени зависела от фактического соотношения сил и позиции законодательной власти.

Борьба властей обозначала начало революционного этапа развития, на котором существенным образом менялись принципы государственного управления, формы правления и правовая система государства. Стремление к обновлению сочеталось с применением учредительного и правоустанавливающего насилия. Закономерным итогом борьбы становятся гражданская война и наступление диктатуры, которые также в определенной степени могут быть описаны на языке права и юриспруденции. Революция, которая презентовала на глобальную значимость и перманентность, превращалась в мощную историческую силу, оказавшую влияние на становление всех современных мировых государственных и правовых систем.

Ключевые слова: легальность, легитимность, законность, справедливость, насилие, диктатура, тирания, мятеж, бунт, восстание, ресентимент, гнев, раб, господин, война, сословие, класс, равновесие, мир.

DOI: 10.17803/1729-5920.2018.135.2.009-029

1. ТРАГИЧЕСКИЙ БУНТ

Прошлое — это «колодець глубины несказанной» — первоосновы истории недостижимы, они снова и снова уходят от нашего лота в без-

донную даль, показывая лишь мнимые рубежи и вехи, за которыми опять открываются дали прошлого. Поэтому практически начало истории любой человеческой общности или народности определяется лишь условной отправной точкой,

© Исаев И. А., 2018

* Игорь Андреевич Исаев, доктор юридических наук, заведующий кафедрой Московского государственного юридического университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА)

kafedra-igr@mail.ru

125993, Россия, г. Москва, ул. Садовая-Кудринская, д. 9

на которой как на первоисточке и останавливается познание. Так говорит Томас Манн, приступая к написанию своего романа-мифа.

Политические мифы, как полагал уже Ж. Сорель, следует рассматривать, кроме прочего, еще и как средство реального воздействия на настоящее. «Для нас важен миф как целое, а отдельные его части имеют значение лишь постольку, поскольку они ярче выделяют идею, заключенную в этой конструкции. Даже если революционеры полностью заблуждаются, рисуя себе фантастическую картину, эта картина может стать мощнейшим источником силы во время подготовки к революции при условии, что она включает в себя все чаяния социума и выражает всю совокупность революционных идей»¹.

Миф революции не имеет своего исторического дна и своего дня рождения, хотя термин, ее обозначающий в ходе определенных метаморфоз и трансформаций, появляется и закрепляется в политическом мышлении и лексиконе в обозримый исторический период, который можно более или менее определенно очертить. В настоящее время область применения термина значительно расширилась — появились такие синтетические определения, как «культурная революция», «научная революция», «промышленная революция» и т.п. Поэтому поиск глубинных корней явления и его понятия становится еще более затруднительным.

Некоторую надежду, правда, дает неизбежная в этом случае семантическая локализация проблемы, когда феномен сводят к одной из двух основных разновидностей революционного преобразования — политической или социальной революции. При этом учитывается тот факт, что большая часть исторических исследований, начиная с античных времен, уже сами по себе являлись исследованиями именно сферы политического, которое в качестве достаточно артикулированной категории дискурса появляется в некотором вполне обозримом прошлом, пространство исследования еще более сужается, когда мы стараемся проследить взаимодействие революционной идеи в ее более узком смысле и закона (права) в его широком смысле: и речь здесь уже может идти не столько об узаконенности самой революции или ее идей, сколько об имманентности право-

вой субстанции, пронизывающей формы и дух революционного мирового и «перманентного» движения: когда оно начинается и когда заканчивается (если вообще заканчивается) — вопрос, который всегда оставался до конца так и не выясненным. При этом каждая эпоха считала только свою собственную, актуальную революцию по-настоящему значимой; а все, что было до нее в прошлом, казалось только подготовкой к ней. Для каждого исторического этапа всегда находилась своя собственная точка исторического отсчета; ведь колодец мифа бездонен. Отношение современников к революции может быть предельно противоречивым, ее осуждают и ею восторгаются. И вот тут-то более сдержанные и рациональные оценки, предлагаемые законом и законодателем, могут продемонстрировать нам известный обывательский и нередко даже — здравый смысл...

* * *

В войне богов с титанами у Гесиода явное этическое предпочтение (по выражению Л. Петражицкого — «этическая интуитивно-правовая санкция») отдавалось богам, которые героически защищали космический порядок и космический закон против первых бунтовщиков. И норманнские асы также боролись с некими темными силами беспорядка, чтобы защитить от них небесные твердыни и Закон. И прорыв восставших ангелов под руководством Люцифера также закончился поражением его анархического воинства: у Ансельма Кентерберийского ангелы, предпочитавшие благо справедливости, тем самым теряли само это благо; справедливость же должна была обеспечить космическую стабильность, т.е. порядок.

На метафизическом уровне все эти события оценивались как разные формы и проявления борьбы добра со злом. Гегель проницательно предложил различать в этой борьбе за временными и преходящими видимостями субстанцию, которая имманентна, и вечное, которое актуально: Джанбатиста Вико назвал стоящие за этой борьбой идеи естественными законами «вечной государственности», которые, хоть и меняются в зависимости от времени и страны, но всегда остаются в своей сущности неизменными².

Подрывные силы в древней латыни обозначались как *revolutta*, а также близкими к этому

¹ Сорель Ж. Размышления о насилии. М., 2013. С. 128.

² См.: Эвола Ю. Люди и руины. М., 2002. С. 30—31.

термину понятиями, соответственно означавшими «подрыв», «возмущение», «волнения», «публичные потрясения». Эти силы всегда стремятся к чему-то новому и превозносят его превосходство над традицией, само отсутствие принципов они подменяют мифом будущего, которым будут пытаться оправдать все революционные потрясения и разрушения.

Существует особый склад мышления, для которого только человеческое является предметом возвышения и прославления. «Все униженное, темное, болезненное... горделиво величается трагическим. Первообразом мятежного человеческого духа принято считать первых бунтарей против высших сил типа титанов и Прометея». Юлдиус Эвола утверждал, что прометеизм отличается плебейским и узурпаторским характером: историческое развитие линии, связанной с Прометеем, характеризуется стремлением к свержению всех форм высшей власти и замене их принципами и ценностями, присущими низшим слоям социального организма. Делая выбор в пользу прометеизма, делают выбор и двух видов свободы — свободы господина и свободы бунтовщика, выбирая вторую³.

Наиболее значимые события в политическом мире всегда происходят не на поверхности, а в глубине, где как раз и действуют те самые силы и влияния, которые нередко имеют совсем иную, чем просто человеческую — индивидуальную и коллективную — природу и воздействие которых зачастую носит решающий характер (здесь речь идет о борьбе сил космоса против сил хаоса, где первым соответствует все связанное с формой, порядком, законом, духовной иерархией и традицией, а вторым — все влияния, ведущие к раздробленности, разрушению, упадку, к торжеству низшего над высшим, материи над духом, количества над качеством. («Миром управляют совсем другие люди, нежели воображают себе те, чей взгляд не способен проникнуть за кулисы», — со знанием дела утверждал Дизраэли в своей «Сибилле».) В феномене революции всегда остаются незамеченными некие незримые возбудители — кроме явных виновников конфликтов здесь всегда имеются и скрытые зачинщики, «все происходящее в ходе бес-

порядочного движения народов втайне подготавливается теми, кто желает обеспечить собственное господство». Поэтому революции и оказываются всегда и неразрывно связанными с насилием⁴.

Курт Хюбнер сравнивает «Прометея» Эсхила и «Кольцо нибелунгов» Вагнера, отмечая, что, подобно Зевсу, Вотан также изменяет своему святому долгу властвования над стихийными силами природы тем, что поддается искушению превышения власти. В мифе о «кольце» эти стихийные силы олицетворены в великанах. Сотворенное Зевсом и Вотаном насилие затягивает в порочный круг и жизнеобеспечивающие силы. К тому же нибелунги, олицетворяющие мрачного и всененавидящего демона, рассматривали природу и людей только как объекты своего господства и эксплуатации: обитель нибелунгов — это мировое господство, безостановочная деятельность, непрерывный труд. Вотан вовлекается в этот мир, тем самым разрушая свое божественное царство. Отсюда исходят мрачный ужас, ненависть, проклятья и бешеный труд.

Хотя дневной мир и озарен блеском олимпийского божественного света, но он обманчив и может ослеплять людей. Из-за этого и жизнь здесь на Земле неподвижна. Противостояние дня и ночи оказывается подобным противоположности «обманчивой видимости разложившегося земного правового, государственного и общественного порядка, с одной стороны, и таинства спасительной глубины мира — с другой»⁵.

В противоположность олимпийскому уму титанический пребывает в постоянном беспокойстве и поиске, являя свою изобретательность, но всякое изобретение Прометея приносит в мир только новые несчастья для человечества. Из трагического величия оно погружается в оцепенелое существование, которое из всей титанической роскоши человеческих завоеваний последних времен знает «только необходимое трудовой скотине, охваченной экономической одержимостью» обожествления труда⁶.

Сам Прометей, один из первых наиболее известных бунтовщиков, бросил свой вызов божественному закону и порядку, руковод-

³ Эвола Ю. Смех богов // Лук и булава. СПб., 2009. С. 155.

⁴ См.: Эвола Ю. Люди и руины. С. 190—195.

⁵ Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996. С. 361—370.

⁶ Эвола Ю. Лук и булава. С. 157.

ствуюсь не только одними альтруистическими мотивами, боги и полубоги вообще мало заботились о человеке. Дерзость бунтаря всегда направлена против парализующего насилия со стороны власть имущих. На насилие он отвечает насилием, правонарушением и грехом: он действует и одним этим уже нарушает равновесие существующего порядка, он преступает этот порядок, чтобы уйти от подчинения и бездействия. Для него движение — это все, конечная цель — ничто.

Согласно Ницше трагедия Эсхила о Прометее есть настоящее прославление спонтанной и героической активности в противовес трагедии Софокла «Эдип», где прославлялась явная жертвенная пассивность. Эта самая активность «греха» и есть спорная прометеева доблесть; ядро мифа о Прометее неожиданно раскрывается как «необходимость преступления, поставленная титанически стремящемуся индивиду»: поскольку все лучшее, как выясняется, что выпадает на долю человека, он достигает путем преступления, за что и получает от богов соответствующую кару. Этическая подпочва в трагедии Эсхила — оправдание зла в человечестве — и в смысле человеческой вины, и в смысле его последующих страданий.

И вина и преступление здесь порождены взаимопроникновением различных миров, из которых каждый вполне имеет право на обособленность, за что каждый и должен, соответственно, расплачиваться. «Поэтому и оправданы в трагедии вина и кара, ибо — формулирует по-гераклитовски Ницше свой вывод — все существующее справедливо и несправедливо и в обоих «видах» равно оправдано»⁷. Трагедия требует «движения целого», оживляющего человеческое сообщество, власть же избегает этой трагедии, заставляя работать на себя только те силы, которым сама эта власть необходима⁸: для власти же необходимы стабильность и неизменность, некая «гранитная статика».

«У объективности и справедливости нет ничего общего», — уверял Ницше: творить справедливый суд может только превосходящая сила, слабость же должна быть терпимой, если она не хочет превращать в комедию суд, творимый этой справедливостью. Но справедливость не должна автоматически

выводиться из субъективного чувства мести (ресентимента) — быть справедливым предполагает позитивную установку. Активный, «переступательный», агрессивный человек всегда оказывается ближе к справедливости, чем человек реактивный: «Не справедливость здесь творит суд и не милость диктует приговор, но только жизнь как некая темная, влекущая, ненасытно и страстно сама себя ищущая сила». Не случайно Боссюэ как-то сказал, что справедливость — это только вид мученичества⁹, поиск справедливого — это вечный, напряженный, жертвенный процесс сопротивления несправедливому, некое перманентное действие. Уже в греческой трагедии вина, наряду с действием, стала промежуточным звеном между актами действия и страдания: вина здесь нечто гораздо большее, чем субъективная вина, она является наследственной виной и ее субстанциональный характер делает страдание еще более глубоким — это и видно на примере Эдипа.

2. ТИТАНЫ И «ГИБРИС»

Требование (не потребность) в справедливости не является объективным правовым императивом, оно располагается где-то в глубине психического, выходя наружу в виде амбиций и страсти. У греков человеческая негативная амбиция или «спесь» («гибрис») и божественное в сфере справедливого возмездия встречаются друг с другом довольно рано. Уже у Гомера «Немезида» представляла собой откровенную неприязнь, отвращение к несправедливости: богиня появляется на свет как страж справедливой меры и одновременно как противник чересчур уж большого, излишнего человеческого счастья. «Гибрис» же обозначает и самонадеянность, и одновременное попрание порядка, когда человек берет на себя больше ему положенного — и только со временем из этой идеи вырастает приемлемая для грека идея справедливости, которая будет означать не только равенство перед законом, но и справедливую долю выделяемых государственных благ, как материальных, так и духовных. «Каждому свое» — «эта идея равенства имела более глубокие основания; она была движущей силой в борьбе за новый тип

⁷ Голосковер Я. Э. Логика мифа. М., 1987, С. 110—111.

⁸ Кайуа Р. Власть // Коллеж социологии. СПб., 2004. С. 127.

⁹ Цит. по: Бертрам Э. Ницше. Опыт мифологии. СПб., 2013, С. 130—132.

государственного устройства, и на ней была построена греческая «демократия» (М. Нильсон)¹⁰.

Однако представления о «гибрисе» и «Немезиде» вскоре стали применяться преимущественно к распределительной справедливости: «чем выше поднимается человек, тем ниже он падает», сам «гибрис» приобретает исключительно негативный оттенок некоей «противоправной» нигилистической страсти. Он начинает представляться сразу и несправедливым, и незаконным. «Каждому по его заслугам» — этот принцип теперь указывал и на реально происходящую дифференциацию полиса и на рождение новых объективных критериев и меры: Аполлон как бог порядка и законности определяет здесь меру, стережет границу и любит все хорошо слаженное. Он не бог каких-то невнятных переходов и уступок, столь свойственных мистике пифагорейцев, он резко и неумолимо являет свою четко выраженную волю.

И если Аполлон — страж Зевса, то темный Пифон — страж Геи-Земли. В царстве Пифона в полной мере повелевают жестокие эринии, их законы кровной мести и вины значительно древнее самого царства олимпийских богов. Но старое право крови уже постепенно уходит в прошлое: каким бы ни было решение суда (как в деле Ореста), о восстановлении старого права теперь уже не может быть и речи. Старый закон поддерживают только хтонические темные силы Земли, титаны и демоны: Макробий говорил, что «царство преходящих вещей начинается у луны и уходит книзу».

На поверхности же тем временем возрастает царство Эриды, богини раздора. Ее брат Арес был настоящим «богом войны, распрей и борьбы». Ницше в «Гомеровском соревновании» удивленно восклицал: «Греки — эти самые гуманные люди древних времен — несли в себе черту жестокости, жажду уничтожения»¹¹.

И Рихард Вагнер, мечтавший о «революции человечества», тоже упрекал греков и их государство в беспросветном и пассивном бездейственном консерватизме: Эсхил, воплотивший этот консерватизм в «Оресте», тем самым противостоял уже революционному Периклу. И поражение Эсхила стало первым шагом к декадансу как греческой трагедии, так и первой

ступеню к духовному распаду афинского государства. Тысячелетняя «революция», следовавшая за этим, обнаружила свое явное тяготение в сторону реакции: «она низвела до рабства человека, прежде прекрасного и свободного; раб ведь и сейчас не свободен, но зато свободный человек стал рабом»¹².

Онтологическая трагедия человека выразилась в его конфликте с божеством, выливающимся в непрерывное столкновение между Мойрой, олимпийцами и хтоническими силами: у Эсхила эти конфликты всякий раз вели к соглашению и компромиссу, зато у Софокла весы постоянно склонялись в сторону «царства Земли и Ночи». Олимпийцы упорно защищали свой государственный порядок, но уже в «Антигоне» царство мертвых впервые торжествует над солнечной идеей государства, и свободный человек в своем развитии явно движется в сторону хтонических сил и «хтонической Ночи», наивно полагая, что тем самым подчиняется «священному в священном»¹³. Поэтому Антигона ссылается на закон, более значимый, чем человеческий закон, против которого она восстает, и на указания богов, более важных и могущественных, чем боги полиса и олимпийцы с их «солнечным» государственным законом.

Взятие власти Зевсом оказалось поворотным моментом. Боги вновь начинают управлять человеческими судьбами посредством законов, и тогда титаническое отступает, а проигравший Кронос продолжает господствовать теперь уже только в царстве теней. Титанов, своевременно перешедших на сторону богов, мифы уже не изображают как преступников и самонадеянных существ — их власть также обусловлена законом и необходимостью. Они предстают как блюстители механической закономерности, повелевают течением стихии. Они — держатели, хранители, попечители, стражи и руководители этого порядка. Они же — его основатели, начинающие и развивающие его со времен самого темного хаоса, почему они и не позволяют хаосу вернуть все существующее в пучину неопределенности. Кроме того, титанической сущности чужда некая середина, поскольку середина и свершения соответствуют друг другу, ведь середина

¹⁰ См. об этом: Шек Г. Зависть. М., 2008. С. 184.

¹¹ Эдинггер Э. Душа в Античности. М., 2015. С. 64.

¹² Вагнер Р. Искусство и революция // Кольцо нибелунгов. М., 2001. С. 688.

¹³ Хюбнер К. Указ. соч. С. 194—195.

становится заметной только в свершении: еще Солон говорил, что никого на полпути жизни и раньше смерти нельзя превозносить как счастливого¹⁴.

Поскольку титаны представляют собой нечто движущееся, они также являются движимыми: их борьба полна беспокойства становления, и это беспокойство есть страдание. Они ближе к хаосу, чем к богам, и поэтому в них есть нечто хаотичное. Но в самом хаосе еще нет необходимости, ведь в нем нет закономерности, зато в титаническом законе вечного возвращения необходимость только усиливается, становясь настоящим произволом: «Произвол — лишь иное наименование необходимости, ее соотнесенности с волей». Тогда неупорядоченное и необособленное начинают претерпевать упорядочение и обособление и этот порядок, преисполненный беспокойства становления, обретает черты настоящей скорби. В греческой трагедии страдание ужасно, но скорби меньше, чем в современной трагедии, поскольку вина греческого героя остается неясной, герой остается подчиненным только своей неумолимой судьбе (Пьер Клоссовски).

В царстве Кроноса не было государственности, законов и установлений, не было закона Адреатии, о котором Платон говорит в «Федре»; вместе с тем «титаническое является неотъемлемой частью всякого созидательного строительства на земле, оно всегда в нем как бы предполагается», поэтому оно и соединяет прометеевское начало с дионистическим темным насилием.

В конце эсхиловского мифа о Прометее Зевс снова возвращается к своему законоправлению как божественный властитель мира, позволяет освободить Прометея и отпускает на волю взбунтовавшихся титанов, тем самым восстанавливая глобальный всеохватывающий закон Геи-Земли. Реабилитированные «революционеры-титаны» оказываются подчиненными какому-то более высокому и неведомому закону справедливости. Очевидно, что стихийное начало здесь имеет свою необходимую природу, и в нем господствует одна только необходимость, и здесь больше уже нет речи о свободе — все развивается по самым жестким законам: в царстве Кроноса человек целиком вовлечен в титанический порядок, где теперь уже отсутствуют боги.

Здесь не существует и настоящих героев: ведь титаны не имеют собственной судьбы, подобно судьбе человеческой. В их царстве нет настоящего развития, нет изменения — здесь присутствует лишь периодическое повторение поколений, возвращающихся и поочередно погружающихся в неизвестность.

Сущность титанизма по-настоящему механическая. Закономерность становления, которую они только и признают, подобна «возвратно текущему океану». Но и без титанов господство богов не имело бы прочной опоры. Поэтому итогом их борьбы оказывается лишь смена господства, «лишающая титанов права первородства и повергающая их в глубины ущелий и пещер».

Сам же человек приобретает титаническую сущность, когда утрачивает меру в своем волеизъявлении, в этом становлении действует совсем иная могущественная воля: человек пытается достичь недостижимого, при этом изнемогая от собственных усилий. «Титанизм человека заявляет о себе там, где жизнь понимается только как трудовая, а мир — как мир труда: титанизм проявляется в громадных замыслах и усилиях, которые превосходят всякую меру и затем терпят крах самым жалким образом, когда иссякают последние силы»¹⁵. Стремление человека к безграничной свободе и независимости, по сути, тоже титанично, поэтому и коррективом этого стремления становится все та же механическая необходимость (настоящая сакрализация труда и его носителя («пролетариата») придет значительно позже, уже с началом Нового времени. «Чернь» тогда чудесным образом преобразуется в организованный опять же на основе труда класс, загадочный и непредсказуемый в своем стремлении, как и подобает настоящим теллурическим силам Земли).

Круговращение космоса и стихийное беспорядочное движение материи истории у Платона обуславливали неустойчивость политической формы государства; ведь если время истории — только случайность и хаос, то тогда и все остальное идет вразброд, «государства неизбежно то и дело будут менять свои формы правления, становясь поочередно то тираниями, то олигархиями, то демократиями, и нет этим переменам конца». «Время, и так полное противоречий, порождает худшее из них —

¹⁴ Юнгер Ф. Греческие мифы. СПб., 2006. С. 106—110.

¹⁵ Указ. соч. С. 120—124.

вечную войну». Вслед за Гесиодом Платон повторяет: даже в упорядоченном царствовании Зевса люди все равно как слепые «движутся в пучину неподобного».

Но упадок идеального государства парадоксальным образом соответствует и сопутствует некоему сознанию, которое протекает вне времени: «Абсолютное благо сменяется абсолютным злом, цикл Зевса симметричен и соответствует циклу Кроноса, такому же символу вечности; ряд государственных форм оказывается подчиненным порядку, но это — уже совсем не исторический порядок»¹⁶. Силы священного обычно обладают законной локализацией, тогда как «область скверны представляется расплывчатой и неопределенной»: именно эти последние и ответственны за нарастающие волнения, беспорядок, лихорадку¹⁷. Собственно говоря, ведь только ради «гибрис», а не ради мести Афины разрушали окружающие их малые города. Но известно, что *hybris* — это насилие, превосходящее любую меру, нечто запредельное, стабильности не бывает без спора (*polemos*), и именно он — отец всего (Гераклит).

Фукидид утверждал, что справедливость, хоть и возникает на основе равной для всех необходимости, однако тот, кто оказался сильнее, всегда может делать то, что хочет, а слабый — только уступает этому. И нельзя придать еще какой-либо реальный смысл справедливости, кроме как смысл равновесия сил. (Паскаль позже с горечью скажет: «Не умея придать силу справедливости, стали считать саму силу справедливой».) Так и возникает форма «гибриса», основанная уже на «логосе», а не на «пафосе», она оказывается имманентной «полемосу», уже как самой настоящей рациональной технике войны: «гибрис» теперь верит в собственную силу и умеет рассчитывать ее: традиционные формы не должны мешать самым сильным, которые хорошо «знают, в чем настоящая справедливость и при этом ссылаются на необходимость».

И «*polemos* может породить *status* только потому, что уже содержит в себе коварный *hybris*, который в нем созревает»: самый холодный разговор о войне, самый расчетливый

дискурс всегда находится в каком-то леденящем диалоге со все опустошающим насилием до пор, пока человеческая природа остается такой, какая она есть¹⁸.

3. «ГОСПОДИН» И «РАБ»: РОЖДЕНИЕ РЕСЕНТИМЕНТА

Выступление софистов стало первым в истории серьезным кризисом политической идеологии. Софисты обличали божественное происхождение законов общежития и существования «естественного» права, справедливого по своей сути, полагая такое право измышленным понятием, навязанным одними людьми другим. Софист Фрасимах называл право «продуктом силы, существующим в интересах сильных»; Калликл верил, что законы общежития придуманы «сборищем слабых», не желающих смириться с тем, чтобы сильные люди имели больше и занимали более высокое положение, чем могут «слабые и ничем не примечательные». Поэтому сильные должны освободиться от опутывающих их рабских цепей и возвыситься над существующими обстоятельствами и нормами. (Л. Петражицкий полагал, что оказавшиеся столь живучими идеи софистов значительно позже были поддержаны уже в современном правоведении авторитетом Ницше и Йеринга¹⁹.) Но ненависть против сильных — это только лишнее доказательство их силы. Когда «полемос» вырождается в самовластие, необходимость войны за жизнь со стороны полиса (который и сам по себе есть не что иное, как сила разрастания и усиления) «возводит настоящий памятник злу, им же посеянному».

Необходимость, как туча, нависает над городом, который только так и может выразить свою силу: ей не избежать императивности и приказов, но ведь и сам процесс командования неизбежно порождает любые формы вражды, «ибо повеление всегда существует как тирания» (Ксенофонт)²⁰. Неурегулированная нормами агрессивная сила (по сути, гоббсовская напрогноченная «война всех против всех») преимущественно направлялась не на создание порядка, а на разрушение всего су-

¹⁶ Видаль-Накэ П. Черный всадник. М., 2001. С. 87—88.

¹⁷ См.: Кайуа Р. Двойственность сакрального // Коллеж социологии. СПб., 2004. С. 257.

¹⁸ См.: Каччари М. Геофилософия Европы. М., 2004. С. 51—52.

¹⁹ См.: Петражицкий Л. И. Кризисы культуры // Теория и политика права. СПб., 2015. С. 881—882.

²⁰ См.: Каччари М. Указ. соч. С. 52—53.

ществующего и стихийно возникающего. Древнейшей формой справедливости могла быть только сила. И греки же первыми попытались осмыслить происхождение этого агрессивного импульса, непременно ведущего к войнам и конфликтам.

Кризис традиционного мира пробудил к жизни древний субстрат, матриархальный и натуралистический по своей сущности. «Материя освободилась от уз формы и получила верховную власть» (демократия, массы, народ, нация... в противовес всему тому, что представляло собой государство). Принципы политического идеала утратили патриархально-духовный характер» и стали связываться с натуралистической субстанцией, миром количества и иррациональностью коллективных чувств, приводимых в движение мифами и идеологиями²¹.

Власть и сила выходили за пределы полиса в открытый мир, который для греков так никогда и не стал империей. Мир, в котором, как полагал Гегель, самосознание впервые заявляет о себе, оказался расколотым на две противоборствующие и взаимодействующие сферы: в одной человек был привязан к своему труду настолько, что тот определял само его существование; в другой — человек обладал (законно или незаконно) чужим трудом и становился господином в силу только одного факта этого обладания. Труд настолько приковывал «раба» к предметам, что его сознание само существовало в виде некоей «вещности». Но процесс труда приводил еще и к рождению самосознания не только самого работника, но и его господина, в «основе довольства которого лежала его свобода от работы». Гегель раскрывает природу отношений господства и рабства как «отношения, каждая сторона которого признает, что обладает своей сущностью в другой... Противоположения субъекта объекту, ранее категорически определявшие формы духа... исчезают».

Но в вещности обнаруживается и некоторая форма самосознания: ею стал стоицизм, как казалось, преодолевший ограничения, налагаемые на человека природой и обществом²².

Из хаотического состояния гоббсовской войны всех против всех на историческом фоне выделяются две ключевых фигуры. Схема их исторического становления для Гегеля выглядела

следующим образом: будущий «господин» и будущий «раб» в качестве статусов уже были predeterminedены природным и независимым от них миром. Но «господин», в ходе борьбы и рискуя жизнью, поднимается над своей личной природой и в силу этого становится полноценным и полноправным существом. После этого он заставляет «раба» работать на себя, и тот в процессе труда изменяет окружающий мир и также поднимается над природой сам. «Раб» своими действиями изменяет мир, а следовательно, и природное состояние «господина». Тем самым историческое становление человеческого существа оказывается скорее делом «раба-труженика», чем «господина-воина»: только труд по-настоящему преобразует мир и творит историю. Но абсолютное рабство порождает и абсолютного господина, который по своей сути пассионарен и предельно активен. «Цари и архонты — не те, кто имеет скипетр, или был выбран сметными людьми, или захватил это место волей случая или силой и обманом, а те, кто умеет править», — говорил Ксенофонт.

Поначалу «раб» еще не решается бороться за свою свободу и прежде, чем ее реально осуществить, выдумывает ряд идеологий, которые служат оправданием его рабству: стоицизм убеждает раба в том, что он действительно свободен только лишь потому, что знает, что он свободен. Ему достаточно одной идеи такой свободы, свобода здесь отождествляется со свободомыслием: налицо реальное бездействие «раба»; «раб» пытается также оправдать свое существование необходимостью и неизбежностью; реальную же свободу он видит только в потустороннем мире.

Неравенство с приходом христианства начинает представляться одной только видимостью, как и все остальное в этом бренном мире, где правят рабство и господство, ведь в этом мире «господин» такой же «раб», и даже без «господина» «раб» остается рабом в себе самом, он сам по себе — чистая сущность рабства, как считал Гегель.

Сущность языческого государства определялась тем, что это — государство и общество господ. Гражданами признавались только те, кто воюет, работа же — удел рабов. Само государство выступало как большой «господин», который видит смысл своего существования

²¹ Эвола Ю. Олимпийская идея и естественное право // Лук и булава. С. 133.

²² См.: Маркузе Г. Разум и революция. СПб., 2000. С. 160—163.

не в труде, а в престиже и войнах, которые он ведет исключительно ради своего суверенитета. Но отнюдь не «господин-воин», а «раб-труженик» начинает осознавать себя настоящей полноценной личностью и создавать индивидуалистические идеологии, в которых настоящая ценность имеет теперь уже личностное начало, а не всеобщность, олицетворенная в государстве.

Гегель полагал, что выработанное римским частным правом понятие юридической личности вполне соответствовало такому стоическому пониманию человеческой жизни: значение личности не зависит от конкретных условий ее существования. Государство, построенное на идее частного права, становится реальным основанием и для самого стоицизма как духовной исторической реальности, а нигилистический скепсис «раба», который начинает считать, что только он сам действительно существует и что-то значит, воспроизводится идеологией частного собственника, который подчиняет все, включая и государство, только одной единственной ценности — своей собственности²³. Поэтому грядущее восстание третьего сословия против привилегий аристократии и будет типичным восстанием «рабов», вдруг осознавших себя «господами», выступлением изолированной индивидуальности против «единства» и иерархии.

Космополитический аффект, порожденный все тем же стоицизмом, поначалу обозначал еще и протест против «любви к родине» и языческому государству, а затем обернулся и против всякого организованного сообщества. Вскоре он стал интеллектуальным источником некоего абстрактного космополитического «человеколюбия», и здесь ресентиментом двигало уже не спонтанное стремление к какой-либо позитивной и конкретной цели, а просто голый протест, эгоистический импульс отрицания (ненависть, зависть, мстительность) по отношению к господствующему меньшинству: «человеколюбие» становилось формой выражения вытесненного отрицания Бога как высшего господствующего существа, призывом к мятежу против него как образа символического единства и справедливого оправданного господства высших ценностей. «Ресентимент теперь становится ядром в дви-

жении этого «человеколюбия»: «Кто ничего из себя не представляет и ничего не имеет, тот, согласно эмоциональной направленности “человеколюбия” — все-таки человек» Эта ориентированность на родовое делает его нацеленным на нечто неизменное, на то, что следует «понять и простить», на слабость²⁴. На это Заратустра возражает: «Благословенны только твердые». Люди же непреуспевшие (слабые, «рабы», плебеи) прежде всего негодуют против себя и нуждаются для самооправдания в «козле отпущения». Для этого им и нужна хотя бы видимость права, умозрительная теория, с помощью которой они могли бы свалить факт своего тяжелого существования на кого-либо, испытывая при этом приятное чувство мести, — утверждал Ницше в «Воле к власти».

Понятие справедливости всегда представляется более широким и более значительным по сравнению с производным от него понятием законности. При этом процесс поиска справедливости, которая предполагалась прежде уже существовавшей, но кем-то нарушенной, наталкивался еще на один серьезный и реально осязаемый объект — существующий порядок. И здесь законность, принявшая более строго очерченную форму легальности, оказывалась на пути защитников нарушенной справедливости. И тогда разрядка ситуации требовала преодоления этого существующего порядка, не способного защитить и обеспечить справедливость: странным образом «аристократическое уравнение» ценности — хороший = знатный = могущественный — под воздействием стоической философии переворачивалась в формулу: «Только отверженные являются хорошими, только бедные и бессильные являются достойными» — и эта формула ресентимента открывала путь настоящему «восстанию рабов в морали» (Ницше)²⁵. Это восстание начиналось с самовосхваления и превращения ресентимента в фактор, порождающий новые «общечеловеческие» ценности. Это было восстание существ, не способных к «действительной реакции, выразившейся бы в поступке существ, которые вознаграждают себя только воображаемой мстительностью»; эта мораль лишь говорит «нет» внешнему, иному, «несобственному», поэтому она всегда нуждается и в противосто-

²³ См.: Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. С. 227—240.

²⁴ Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999. С. 126—129.

²⁵ Ницше Ф. К генеалогии морали // Сочинения. М., 1990. Т. 2. С. 422.

ящем ей лице и субъекте как во внешних раздражителях.

«Раб» как существо, охваченное именно реактивными силами мстительности, есть понятие скорее этическое. Но, приходя к власти, массы, пронизанные ресентиментом, обращаются к вполне реальному насилию против своих прежних «господ», а затем — начинают пожирать самих себя: бунт против господствующих законов и морали воспринимается ими как социальное и биологическое освобождение. Освобождение, но не свобода.

Настоящий же «ресентимент рабов в морали» начинается с того, что он сам становится по-своему творческим актом и порождает собственные ценности, но он не способствует настоящему действию, вознаграждает только воображаемой мезью: мораль рабов с самого начала говорит «нет» всему внешнему, не собственному, иному — мораль рабов всегда нуждается для своего возникновения в противостоящем и внешнем мире, внешних раздражителях. Она вторична и производна.

Ресентимент — это настоящее самоотравление души и импульс мести. Эти импульсы быстро становятся мстительностью, направленной на неопределенный круг объектов. При этом осознание собственной правоты, связанное с мезью, нередко переходит в осознаваемое и априорное чувство долга (этого не происходит, однако, в стихийных взрывах ярости и гнева). Поэтому особую остроту ресентименту придает столь же априорное чувство равенства, рождающееся в умах тех, кто восстает против господствующего строя (и ресентимент еще более усиливается в ситуации, когда формальное, публично признанное равноправие соседствует с огромными различиями в фактической власти и имущественном положении субъектов).

Френсис Бэкон напоминал о факторе зависти, действующем в предреволюционную эпоху: это — публичная зависть, симптом недовольства. После того как недовольные элементы направили свои подозрения и ресентимент публики на непопулярные правительственные меры и институты, уже невозможно успешно разбавить эти непопулярные меры популярными, чтобы остановить процесс: «пока тот, кто находится у власти, проявляет страх перед наступающей на него завистью,

это умонастроение будет распространяться и в конце концов разрушит последние барьеры, сдерживающие мятеж»²⁶.

Связь между бунтами и чувством незащищенности прослеживалась при исследовании связи, существующей между коллективной жестокостью и чувством страха в условиях бездействия властей: вакуум власти неизбежно ведет к распространению всевозможных страхов, как реальных, так и вымышленных.

Ресентимент требует жертв. Хорошо известен феномен революционного террористического законодательства. И «красный» и «белый» террор не могут обойтись без жертвоприношений. Апофеозом революционного насилия является казнь суверена. Этим символическим актом проводится черта между старым порядком и нарождающимся новым. Следующие за этим массовые жертвы гражданской войны приносятся на алтарь «свободы» и новой государственности. Ответные меры контрреволюции обозначают борьбу за традицию, «отеческую» государственность и порядок, нарушенный революцией. Расколотившее общество ищет жертву, на которую оно хочет возложить вину за все беды и утраты. Страх и жестокость создают иллюзию правоустанавливающего или правоподдерживающего оправданного насилия. (В китайской «Книге обрядов» сказано, что жертвоприношение укрепляет единство нации, у него, как и у законов, наказаний и музыки, одна цель — объединять сердца и устанавливать порядок. Одна-единственная жертва может занять место всех потенциальных жертв, поскольку насилие нивелирует людей, каждый может стать объектом всеобщей завершенности и ненависти, любая малая улика или обстоятельство превращаются в неопровержимое доказательство. Всеобщая твердая уверенность не требует иных подтверждений, кроме неотразимого безрассудного единодушия. «Поскольку насилие единодушно, оно восстанавливает мир и порядок». Поэтому и учрежденные им ложные значения приобретают несокрушимую силу. За этим скрывается и единичное решение, которое остается структурирующей силой мифа²⁷.)

Политические процессы, происходившие в греческом полисе (изменения в избирательном праве и партийная дифференциация), противоречия, возникавшие между олигарха-

²⁶ Шек Г. Указ. соч. С. 478.

²⁷ См.: Жирар Р. Насилие и священное. М., 2000. С. 101—106.

ми и демократией, приводили к многочисленным конфликтам, направленным к свержению существующего строя: Аристотель отмечал это как чрезвычайное напряжение ситуации, не всегда, правда, выражавшееся в насильственных действиях. «Античному миру были неведомы накопление потенциальной революционной энергии и ее разряды», как неведома была и высокая концентрация власти и легитимности, находившаяся в ведении могущественного монархического государства, противостоящего обществу. Введенное Солоном различие между «благозаконием» и «беззаконием» так и оставалось противопоставлением «хорошего порядка» и статус-кво — «хороший порядок» означал стабильность, долговечность означала справедливость: перевороты и перемены для греков были средством, а не самоцелью, они не приводили к открытию новой эры, оставаясь только нарушением регулярного течения жизни²⁸.

Ресентимент всегда выражен в насилии, воображаемом или реальном. Это насилие призвано уравнивать, снизить, разделить, а в пределе — уничтожить объект, на который оно направлено. И все же это — учредительное насилие, поскольку ему удается организовать единодушие. Оно говорит языком массы, аморфной, институционально и идейно не организованной, но объединенной общим чувством и желанием мстить. «Желание, страсть старается присвоить и воплотить насилие, оно следует за насилием как тень, потому что насилие воплощает бытие и божественность». Единодушие, свойственное полису, т.е. само себя устраняющее насилие, считается учредительным потому, что «все значения, которые оно закрепляет, все различия, которые оно стабилизирует, к нему уже прилипли и качаются с ним от одного бойца к другому в течение всего жертвенного кризиса». То, что учреждает первое насилие, второе насилие подрывает, чтобы учредить заново, пока насилие остается одновременно тотальной нулевой ставкой, идентичной большинству, его нельзя остановить.

Но напряжение между завистью и бессилием все же требует разрядки. Сознание соб-

ственной неполноценности (которое «всегда бодрствует в «подлом» типе ценностного познания) трансформируется в целостную иллюзию ресентимента. Сознание собственной большей ценности или равноценности, к которому так стремится «подлый человек», снимает напряжение, но это достигается иллюзорным путем за счет принижения ценных качеств объекта сравнения, а затем оно достигается посредством столь же иллюзорного восприятия и фальсификации самих ценностей²⁹.

Поэтому и суть ресентиментной критики всегда заключается в том, что всякая помощь в устранении состояния, воспринимаемого только как отягощение, не приносит удовлетворения. Эта критика вовсе и не желает того, что выдает за желаемое: она критикует не для того, чтобы устранить зло, а лишь использует зло как предлог, чтобы высказаться³⁰: свобода ощущается рабским ресентиментом как возможность говорить, но не действовать.

Три феномена, реально проявляющиеся в ситуации кризиса — месть, жертвоприношение и судебное наказание — оказываются тождественными в проявлении неразличимого насилия, которое при этом обладает чрезвычайным мистическим эффектом — то прямыми и позитивными, то косвенными и негативными: «Чем больше люди стараются с насилием справиться, тем больше пищи ему дают; препятствия, которые против него хотят воздвигнуть, оно превращает в свои орудия; оно похоже на огонь, который пожирает все, чем его забрасывают, желая погасить»³¹.

В отличие от мести, которая достаточно конкретно направлена на восстановление нарушенного равновесия и в связи с этим легально (или нелегально) оправдывается, ресентимент, напротив, направлен на разрушение статус-кво, и это есть его единственная цель. Поэтому он уже по своей сути негативен, хотя и может получать внешнюю легальную форму посредством использования норм, которые либо интерпретируются в определенном смысле, либо создаются заново; революционное законодательство за исключением полускрытых интенций, полученных им в наследство от традиции и старого режима, в своей значительной части

²⁸ См.: Майер К. Революция // Словарь основных исторических понятий. М., 2014 (далее — СОИП). Т. 2. С. 532.

²⁹ Шелер М. Указ. соч. С. 33.

³⁰ Указ. соч. С. 23.

³¹ Жирар Р. Указ. соч. С. 42.

навеяно настроениями ресентимента; здесь легитимность выводится из, по сути, негативных страстей и настроений: «революция», «равенство прав», «справедливость» — все эти великие слова имеют цену в борьбе лишь как знамена, не как реальность, как пышные наименования, — говорил Ницше.

Так, произнесенные в начале Реформации слова о «евангельской свободе» вдруг вывели наружу все ранее скрытые темные инстинкты. Наверх поднялись «носители инстинктов упадка и тяги к разрушению». Массы были готовы взбунтоваться даже против самой революции. «Поначалу они требовали справедливости от тех, в чьих руках была власть», затем говорили: «свобода», т.е. хотели отделаться от тех, в чьих руках власть. Наконец, они заявляли о «равных правах», т.е. хотели, пока сами они еще не получили перевеса, воспрепятствовать и другим силам и соискателям расти в могуществе³².

Неслучайным является то обстоятельство, что именно Реформация вновь поставила вопрос об «освобождении». Следует заметить, что реформаторы вообще любят уподоблять свои собственные деяния гневу Господню. Реформация приобрела огромную притягательную силу как раз для тех, кто, по своей доле больше ничего не должен, многими она стала восприниматься как антипод аскезы; Реформация делала главные успехи не благодаря своему позитивному учению, но через отрицание предшествующего: отказ от «пастырства» означал и отказ от любых самоограничений, открывал путь нигилизму и анархии³³. «Универсальный конфликт — вот что, сияя и сверкая, возвышается над антагонизмом того, что существует... Общее заботится о том, чтобы «подчиненное ему особенное не стало лучше, чем само общее». Индивидуализация же маскируется под неоспоримо точное. Но если «людям открыть однажды могущество и всевластие общего», то оно неизбежно превратится для них в возвышенное, в дух, который приходится усмирять и обуздывать. Принуждение становится для них сигналом. В духе единогласия общество становится субъектом. Но под именем мирового духа дух всего лишь подтверждается и гипостазировается, на самом деле общество

поклоняется самому себе, своему собственному принуждению как всевластию: идеология сделала мировой дух самостоятельным только потому, что он потенциально уже был независимым³⁴. Только в сочетании с национальной идеей религиозное обоснование государственности (как это было в пуританстве) могло стать реальным фактором исторического становления.

Воображение движет любой революционной идеей. Часто объединения происходили только ради объединения, а заговоры составлялись без какой-либо конкретной цели: настоящая цель такого союза заключалась только в нем самом. Он-де давал каждому из участников сознание своего незримого превосходства, обусловленного не той публичной и реальной ролью, которую тот играл, а той потаенной сущностью, «анонимным, скрытым под тайным именем человеком, который получал всевозможную поддержку от неведомого источника энергии», который и обеспечивал ему преимущество³⁵.

Под фактически существовавшими «равными правами» скрывались различные естественные, правовые притязания, коренившиеся в самой сущности «свободного» и «раба», которые не всегда находили свое выражение в нормах позитивного права. Античный человек мыслил, исходя из аксиоматической предпосылки, что равные права, по сути, несправедливы, что они — только результат оппортунизма и что за ними всегда скрываются «справедливые» правовые притязания группы; христианство же, сломав это представление, тем самым только усугубило качественное различие, разделив человечество еще более резко, проведя границу через внутреннее в самой личности, между ее естественным состоянием и состоянием благодати.

Лучшей «гарантией» против независимости и свободы конкретного человека очень скоро станет свобода абстрактного «гражданина». Согласно такой идее свободы было необходимо, чтобы признанная власть вообще исчезла, а народ непрерывно стал бы что-либо обсуждать, но уже без участия господина и без представителей: «Там, где царит такая свобо-

³² Ницше Ф. Воля к власти. М., 2005. С. 70.

³³ См.: Буркхардт Я. Размышления о всемирной империи. М., 2004. С. 339—348.

³⁴ См. подробнее: Буркхардт Я. Указ. соч. С. 339—348 ; Адорно Т. Негативная диалектика. М., 2000. С. 283—284.

³⁵ Кайуа Р. Дух сект // Игры и люди. М., 2007. С. 275.

да, там правит машина. Таков революционный порядок, в котором вся его сила: от толпы приверженцев он не требует ничего, кроме того, чтобы ему не мешали и предоставили всю полноту действий». Страсть и страх должны соединиться здесь в виде сгустка революционной энергии³⁶. Революции сначала дают волю всем идеям и чаяниям, а потом — страстям и эгоизму. Они наследуют и практически восстанавливают деспотизм, который будет служить моделью для всех деспотизмов во веки веков³⁷.

4. ПАСТЫРСТВО И «ЗАКОННЫЙ» МЯТЕЖ

У Джона Мильтона в первых главах «Потерянного Рая» заседание мятежных ангелов под председательством Люцифера и Вельзевула явно напоминает тайные собрания какого-то революционного комитета или совещание карбонариев. Мятежные ангелы, которые перед тем взбунтовались против Бога, уже виновны в гордыне, честолюбии, своекорыстии, жадности — пороках, которые, как полагал бывший революционер Милтон, и привели к падению недолговечной, но реальной республики: «И сам он тут же не упускает случая показать, что среди бесов в этой борьбе все же было больше единства, чем среди тех, кто поддерживал законный порядок и лучшее дело»³⁸.

В атмосфере тьмы и хаоса вожди восстания обсуждают вопросы о тактических формах борьбы с Престолом — вести ли ее путем тайной или открытой войны? «Престол пытались пошатнуть и проиграли бой...» Но сохранен «закон неукротимой воли, наряду с безмерной ненавистью и жаждой мстить. Люцифер возглашает: «Мы будем счастливы, творя лишь зло его державной воле вопреки». Хаос, владыка пучины, с готовностью указывает ему путь к новосозданному человеческому миру: и пусть победа мятежников немислима, «зато возможна месть»! И если между бесов царит согласие, то человек, «сознанием обладающая тварь», — вовсю чинит непрекращающийся раздор с подобными себе» (Дж. Милтон, «Потерянный Рай»).

Высокомерное «я» здесь попирает божественные и человеческие законы. Глубинный

анархизм воплощается в реальный мир, отказываясь подчиняться любому авторитету и всякой власти, и прежде всего — власти «первого и последнего Государя, Единого Вседержителя».

При разложении всех существующих сил, которые создают скрепленное единство индивидов, индивидуалистическое «я» прежде всего теряет и свою собственную сущность, поскольку оно «видит в каждой мысли, властно преграждающей ему путь, только некую призрачную иллюзию, оно разрушает всякую связь с естественной и нравственной целостностью», предстывая в своей автономной раздробленности полное ничто всех движущих мир сил. Оно поглотило все остальное, по своей сути оно и есть «творческое ничто» (Куно Фишер)³⁹.

Христианство достаточно рано привнесло в общественное сознание некое обнадеживающее и перспективное представление о «пастырстве» как об особом способе организации и управления, ориентированном на достижение общего блага и порядка: фигура доброго Пастыря стала одним из важнейших символов христианства; власть пастыря — это власть, относящаяся не к территории, но к «человеческому стаду», массе, некоему движущемуся множеству, направляющая его к правильным целям: эта власть не стремится проявлять своего превосходства и мощи, она выражается прежде всего в усердии и самоотверженности. (Уже в пифагорейской традиции самого Зевса именовали «богом-пастухом», хотя весьма заметным фактором влияния на дальнейшее развитие этого политического образа была также и восточная традиция.) Но рядом и выше самого «пастыря» всегда стояла все более вырисовывающаяся на историческом фоне фигура суверена и политика, принимающего решения и издающего законы. В платоновском мифе он уподоблялся ткачу, соединяющему воедино нити добродетелей, мнений и темпераментов. Однако в христианской традиции именно «пастырство» еще долго оставалось наиболее фундаментальным символом и институтом со своими законами и нормами, техниками и процедурами: именно оно вводит столь чуждую античной греческой практике организацию «чистого послушания» как некий единый

³⁶ Шелер М. Указ. соч. С. 138.

³⁷ Цит. по: Уайт Х. Метаистория. Екатеринбург, 2002. С. 289.

³⁸ Хилл К. Английская Библия и революция XVII века. М., 1998. С. 401.

³⁹ Цит. по: Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков, 1994. С. 367.

тип социального поведения или состояния послушания⁴⁰.

Пастырство становилось властью, нацеленной, собственно, на поведение людей, поэтому и одновременно с ним и коррелятивно ему возникали столь же самобытно и в том же самом пространстве жизни противоположно направленные очаги сопротивления, неподчинения и так называемые «поведенческие бунты»: целью участников этих движений было только установление другого руководства во главе с другими «пастырями» (но вовсе не полный политический отказ от них) и другими целями. «Пастырство» в сознании подвластных и ведомых непременно ассоциировалось с отцовством. Независимость от него высвобождала деструктивные силы, которые направлялись против архетипической фигуры «отца», и «мятеж сыновей» — распространенный образ, используемый в мифологии и в психоанализе. Образ переносился на суверена-правителя, которому люди доверяли руководить собой, но за ошибки в руководстве суверен отвечал своей жизнью. Сакрализация образа делала суверена одновременно и неограниченным правителем, и жертвой. (Всякое «смешение общины и священного — происходит ли оно из-за вмешательства богов, мифических героев или мертвых — исключительно пагубно. Всякий приход сверхъестественного будет поначалу возмездием». Учредительное насилие составляет начало всего, что люди выше всего ценят и стараются сохранить. Мифы о первоначале сводятся к убийству мифического существа другими мифическими существами: это убийство понимается как учреждение культурного порядка.)

Центральное положение суверена-пастыря изолирует его от остальных членов общины, превращая в настоящего изгоя. Он оторван от общества сверху. «Если короля превращают в грешника, если его заставляют нарушать священные законы, то, безусловно, не для того, чтобы его простить, а напротив — чтобы покарать с предельной суровостью, он уже изначально является жертвой. Преступный и грешный, он стоит выше и ниже правил, которые сам же устанавливает и заставляет уважать. Подданные, которые в присутствии короля

чувствуют себя неуютно из-за его избыточной мощи, приходят в ужас, когда короля вообще не станет»⁴¹.

Исторической самобытности «пастырства» соответствовала и противостояла некая самобытность и специфика отказа от него, бунта против него, сопротивления своим поводам, но коль скоро существуют формы сопротивления власти как политическому суверенитету, сопротивления и неповиновения, то, следовательно, существуют и формы сопротивления власти «поводырей». Мотивом здесь могло стать и стремление уничтожить вообще сам мир закона, преступить все законы и на каждый закон, выдвигаемый действующими в мире силами, отвечать систематическим его преступлением: по существу, речь шла о ниспровержении царства того «Пастыря», который сотворил весь этот мир⁴².

Все конфликты, разгоравшиеся в XII—XVI вв. вокруг проблемы «пастырства» и управленчества (или так называемые «поведенческие бунты», в отличие от экономических и политических выступлений), концентрировались не столько вокруг религиозных, сколько близ политических институтов. Соответственно, в многочисленных ересь Средневековья явно просматривались прежде всего политические требования смены форм пастырства и управленчества. М. Фуко полагал, что собственно политикой и является как раз то, что и рождается с началом сопротивления управленчеству, с первым проявившемся недовольством, с первым столкновением с ним⁴³. (Противниками суверенной неограниченной монархии в XVI в. были монархомахи, оправдывающие «тираноубийство». Юридический принцип их состоял в том, что они отвергали учение о тождестве объективного права с законом, закона с волей законодателя, а законодателя с носителем верховной власти данного государства. Отвергая надзаконную монархию, они признавали только монархию подзаконную: в государстве выше всего закон. Они требовали возврата к старинным вольностям, соглашениям и хартиям. Политическая ставка делалась на дворянство, сами монархомахи были защитниками исторических, приобретенных сословных прав⁴⁴.)

⁴⁰ См.: Фуко М. Безопасность, территория, население. СПб., 2011. С. 183—185.

⁴¹ Жирар Р. Указ. соч. С. 131, 325.

⁴² Фуко М. Указ. соч. С. 260—262.

⁴³ Указ. соч. С. 285.

⁴⁴ См.: Спекторский Е. Проблема социальной физики в XVII столетии. СПб., 2006. С. 443—444.

«Закрытые» массы прошлого превращались в религиозные и политические организации для посвященных, и смысл всех церемоний, правил и норм, характерных для таких организаций, — это прежде всего удержание массы под идеологическим контролем (граница препятствует нерегулируемому приросту массы, но она же и затрудняет возможность ее распада: ею масса защищается от военных враждебных и опасных воздействий). Но переход «закрытой» массы в «открытую» в революционной ситуации означал уже настоящий прорыв — «прыжок во тьму», когда разрядка позволяет отбросить все различия и почувствовать себя равным. Но только почувствовать, ведь люди не становятся фактически равными: и тогда в процесс включаются сопоставления, все еще питаемые ресентиментом. Возникают две массы, каждая из которых в состоянии сопоставлять себя с другой: «Чем ближе обе по силе и интенсивности, тем дольше, меряясь друг с дружкой, смогут они продлить свое существование»⁴⁵. Тогда на горизонте и замаячит жуткое явление, которое принято называть «гражданской войной».

Все оказывается привязанным к принципу равных шансов: большинство, реально обладающее средствами государственного принуждения, исходит из предположения, что если противная сторона добьется легальной власти, то легальным образом сможет устранить существующий принцип легальности. Стремящееся к власти меньшинство утверждает, что господствующее большинство уже сделало это. «В критический момент каждый обвиняет другого в нелегальности, каждый изображает из себя хранителя легальности» — в результате возникает нелегальное и неконституционное положение, в этом суть двоевластия. Монополия на приведение действующего закона в действие вручает победителю право на легальное владение средствами принуждения и тем самым политическую власть, выходящую за пределы действия норм. Большинство перестает быть партией, теперь оно — само государство⁴⁶.

Лютеране, в отличие от кальвинистов, отвергали формальное право верующих на вос-

стание, полагая, что послушание Богу важнее послушания людям. «Отвергая религиозные войны и право активного сопротивления мирскому насилию над верой, видя в них своевольное сближение спасения с прагматизмом силы», они все же довольствовались в отдельных случаях лишь пассивным сопротивлением, подчиняясь мирской власти⁴⁷. (Во фрейдистской трактовке восстание против «пастырского» аналога — «отца» — это восстание против биологически оправданной власти; с его убийством рушится порядок, на котором прежде держалась жизнь группы, и восставшие совершили настоящее преступление против целого и тем самым против себя. Поэтому и происходит последующее возрождение прежней формы власти, старого порядка господства: только «отец» теперь продолжает жизнь в форме Бога, а мятеж только на короткое время разрывает цепи господства, и новая свобода подавляется властью победителей: подавление как бы пропитывает жизнь самих угнетателей⁴⁸.)

Оказалось, что самые трудные революции — это революции в привычках и в мыслях, поэтому всегда легко вызвать революцию, труднее ее продолжить. «Революция», совершаемая толпами, не знает иного направления, кроме как следовать меняющимся и беспорядочным порывам толпы. Подобные движения представляют силу, но они непродолжительны и неизбежно порождают анархию. В результате внезапная революция только заменяет прежний произвол новым⁴⁹.

* * *

Восстание, смута или бунт чаще всего объяснялись недостатками административной и социальной политики. Но, если причина заключалась только в самом устройстве государства, то для стабилизации ситуации вполне можно было использовать паллиативы, пока не произойдет некая «счастливая революция». И здесь обнаруживается, что «рубеж, отделяющий табуированное государственное преступление от положительного или хотя бы нейтрального понятия революции уже перейден»: и причины ее, как правило, оказываются укорененными в самом государственном строе. И именно от-

⁴⁵ См.: Канетти Э. Масса и власть. М., 1997. С. 20—22.

⁴⁶ Шмитт К. Легальность и легитимность // Государство. М., 2013. С. 251—252, 248.

⁴⁷ Вебер М. Протестантская этика и дух каннибализма. М., 2006. С. 251.

⁴⁸ См.: Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Киев, 1995. С. 59—60.

⁴⁹ Лебон Г. Вчера и завтра. М., 2016. С. 99—100.

сюда рано или поздно приходит революция: в состав юридической и политической терминологии, традиционно описывающей восстания, теперь входит новое понятие «направляющие перемены на весь государственный строй в целом»⁵⁰: подобный тотальный подход заметным образом отличал вновь нарождающееся понятие о коренном и полном перевороте общественного бытия от более ранних и узких представлений о бунте и дискретных повторяющихся требованиях «о предоставлении прав».

До тех пор, пока процесс освобождения индивида выражался спонтанной борьбой индивида против государства, а не формулировался самим государством, он с необходимостью приводил к террору и уничтожению. Только государство может дать настоящее освобождение, хотя оно и не ведет к абсолютной свободе (Гегель). При этом понятия «восстание» и «мятеж» вовсе не обозначали и не обещали ни освобождения, ни тем более свободы: ведь «освобождение», как его определяли сами революционеры, означало, что все те, кто прежде «влачил свои дни во мраке и лишениях», кто был ничем, теперь должны были восстать и стать настоящими «властителями» своей страны.

В античные времена «восстание» и «бунт» вообще относились только к насильственным действиям, совершаемым чужеземцами и рабами, которые неправомерно требовали себе равных прав: восставшие тогда вовсе не ставили себе целью какого-либо существенно изменения порядка вещей. Речь шла лишь о замене власти одного человека властью другого — однако для того, «чтобы править, человек этот уже должен был быть рожден правителем»: «раб» еще даже и не представлял своего существования без «господина».

Вместе с тем все «неимущие», «маргиналы», «ущербные» — все те, кто в позднее Средневековье станут называться «чернью», — в принципе уже достаточно негативно относились к собственной социальной роли, не смирялись со своей участью и поэтому были чрезвычайно восприимчивы к идее перемен, которые наконец-то приведут к равенству возможностей и «опустят тех, кто восседает наверху»: «социально-политические концепты демократии и коммунизма обычно достигают своих целей, лишь заставляя людей осознать

свою реальную или воображаемую дискриминацию»⁵¹. Однако чаще всего первичным мотивом, который руководил революционными толпами в начале многих революций, были именно материальные потребности в продовольствии («брюхо руководило бунтами», скажет Кондорсе, но вовсе не эгалитарные мотивы).

Конечно же, без влияния политических идей, усвоенных от просвещенных подстрекателей, эти движения так и остались бы бесцельными и безрезультатными. У самих бунтарей, как правило, не было понятий и четких представлений о том, каких структурных изменений они вообще должны требовать и добиваться. И эта безначальная и незаконная толпа, самый настоящий образ хаоса в кризисной ситуации, вдруг начинает управлять и командовать, говорить и действовать: «анархия дает уроки дисциплины обращенной в бегство партии порядка». «Искусство подтачивания и ниспровергания негосударственных устоев состоит в колебании установленных обычаев, в исследовании их истоков, в доказательстве их несостоятельности и несправедливости», — полагал Блез Паскаль. Масса охотно прислушивается к ниспровергательным речам, она начинает понимать, что ходит в ярме и пытается его сбросить, но терпит поражение с чересчур любознательными исследователями установленных обычаев, и выигрывают от этого только сильные мира сего. Кто докапывается до корней обычая, тот его уничтожает. Подчиняются не сути закона, а вымышленной справедливости, закон же сам себе обоснование — он закон и больше ничего. (Освальд Шпенглер называл массу, которая формируется и выступает на политическую арену в условиях «смутного времени», «несловием». В кризисной ситуации это образование начинает ощущать себя как новое «сословие свободы», выступая против всех остальных и усматривая в абсолютном государстве, короне и сильных учреждениях последних представителей уходящей символической традиции. Место древних смыслов тогда занимают вполне очевидные меркантильные интересы: Шпенглер полагал, что понятия «третье сословие» и «оппозиции» синонимичны, а единство этой массы формируется только в актуальных условиях борьбы. К оппозиции, состоящей из пестрого конгломерата

⁵⁰ СОИП. Т. 2. С. 608.

⁵¹ Кошен О. Малый народ и революция. М., 2004. С. 123.

социальных сил, очень скоро присоединяются все элементы, представляющие утратившие почву социальные группы: формируется та самая масса, которую во всех цивилизациях однотипно обозначали как «подонки», «сброд» или «чернь». «Их сила далеко превосходит их численность, потому что они всегда тут как тут, всегда поблизости великих решений, готовые на все и лишены какого-либо благоговения перед всем упорядоченными, пускай даже то будет порядок внутри самой революционной партии»⁵².)

«Смута» и «возмущение» только в ходе средневековых религиозных войн стали приобретать явно выраженное эсхатологическое измерение. Лютер, в соответствии со своим учением о «двух царствах», отделял духовное представление о смуте от «плотской смуты», направленной против мирских властей: ведь земные возмущения всегда наносят больше вреда, чем могут исправить, «ибо смута лишена разума и обычно больше бьет по невинным, чем по виновным. Потому никакая смута и не справедлива, как бы ни было справедливо ее дело, и получается из нее всегда больше вреда, чем исправления. И смута есть не что иное, как самосуд и месть: уж лучше претерпеть смуту, чем ее учинять», а народу порой легче стерпеть беды, чем средства их преодоления (Густав Лебон).

В своем трактате «Против крестьянских шаек, сеющих разбой и убийства» Лютер записал, что «невыносима смута, и ежечасно следует ожидать крушения мира». (Лютер призывает князей уничтожить чернь и «отребье» как преступников, ведь никто не смеет носить оружие, кроме местного магистрата и его полиции. Ничего кроме анархии не получится, если в одном княжестве окажется сразу несколько вооруженных армий: и крестьянские войны дали повод к правовому запрещению сосуществования на одной территории различных вооруженных сил.)

Свойственная гражданской войне диалектика жизни и смерти получает здесь определенную религиозную легитимацию... Понятия «восстание» и «возмущение» не только оказываются юридически интегрированы в потестарную систему территориального государства,

но и обретают определенное теологическое измерение. Вопрос о том, является ли то или иное восстание правомерным или не является, становится вопросом истинной веры и ереси⁵³.

В Аугсбургском договоре охранять мир было поручено самим имперским сословиям и тем самым биконфессиональность получила юридическую гарантию, закрепленную в имперском праве, а сами конфессиональные конфликты были удачно переведены в правовое русло: тогда сами имперские сословия попытались монополизировать право на юридическое определение того, что на самом деле есть «смута» и «возмущение». (В европейском правоведении дефиниция «нарушение мира в стране» была в дальнейшем сконцентрирована уже на военной практике «формирования отрядов с целью применения вооруженного насилия и формальных судебных процедур».) В соответствии с теорией Ж. Бодена тогда победила идея о необходимой монополизации насилия: в гражданской войне стали усматривать самое большое зло, преодолеть которое может только государство, «если только не сведенное воедино, государство никогда не отдыхает от смут и гражданских войн, так как никогда нет недостатка ни в мятежном обществе, ни в нетерпеливых правителях»⁵⁴. Поэтому и насильственное введение реформ, преждевременных или неприятных народу, может вызвать вполне «законное восстание», и тогда они уже будут рассматриваться как бунты против порядка. «Мятеж не может кончиться удачей, в противном случае его зовут иначе». Такие реформы только возбуждают недовольство, создают неустойчивое равновесие и ведут к беспрестанному повторению революций. «Монархический строй еще, может быть, и бывал когда-то введен силою, но республика, введенная вопреки инстинкту и желанию народа, никогда не может быть прочною» (Гизо)⁵⁵. Вообще же даже легитимная узурпация должна быть скрыта от разума, но время придает ей видимость разумности: «Пусть считают ее вековой и неистребимой, пусть не ведают, что у нее было начало, иначе ей быстро придет конец» (Б. Паскаль). Сила опирается на воображение, поэтому она подвержена изменениям и неустойчива.

⁵² Шпенглер О. Закон Европы. М., 1998. Т. 2. С. 423—424.

⁵³ СОИП. Т. 2. С. 586.

⁵⁴ Цит. по: Козелек Р. СОИП. Т. 2. С. 589.

⁵⁵ Цит. по: Ломброзо Ч. Политическая преступность и революция. М., 1998. С. 186.

Законодатель вполне допускал возможность проявления незаконных действий с той или с другой стороны — властителя или подвластных, однако в качестве арбитра здесь непременно выступали государство и его интерес. Успех конфликтующих сил капризен, а реальная сила, обеспечивающая достижение власти, может ослабнуть или вовсе исчезнуть, и поэтому необходимо успеть легализовать ее и придать ей черты легитимности: если суверен защищал законность, то подданные сопротивлялись ее нарушению.

Возрождение старого права на сопротивление (в соответствии с мнением Пуфендорфа) допускало законную «смуту» только в случае, если правитель показал себя по отношению к государству не монархом, а настоящим врагом: монарх при такой трактовке, как лицо физическое, был отделен от государства. «Государственное преступление» имело место, только когда война была направлена «против основ государственного строя нации и ее главы»; «сборище» же характеризовалось как нарушение полицейских законов: «возмущением» или «восстанием» оно становилось только тогда, когда участники отказывались подчиняться законным приказам. И лишь когда оно направлялось против самой территориальной власти, уже можно было говорить о настоящей «смуте», а при использовании восставшими оружия — и о «бунте», который потенциально готов вызвать «внутреннюю войну». Конечной же целью и результатом настоящего государственного преступления в этом случае и становилась революция (Т. Шайдемантель)⁵⁶.

Ц. Безольд, автор XVI в., довольно двусмысленно определял «смуту» как эффективное «лекарство, которое оказывается даже хуже самой болезни», ведь из нее всегда в итоге возникает тирания, «побеждает ли при этом правитель, народ или сословие». Поэтому следует взять за правило, что всегда нужно поддерживать в этой борьбе именно старое сословие, хранящее традицию, а «не привыкать к новаторам». «Свободой всегда оправдывается заговор, но чаще она есть только маска худшего рабства». И. Цедлер вводит ряд юридических синонимов для понятия «смута»: «преступление, которое в наиболее широком понимании включает в себя «отступничество», «смуту»,

«неповиновение», «мятеж», «беспорядки», «противодействие властям», «сопротивление подданных», «сборища», «восстания», «волнения», «возмущения», «собрание в отряды», «бунт», «создание заговора», «раздор» и т.п. Суверен и подданные здесь категорически противопоставлены друг другу как оппоненты: ведь это — уже «своего рода настоящая война, когда подданные разжигают восстание против правителя»⁵⁷.

Фома Аквинский учил: тираническое правление несправедливо, поэтому свержение этого правления не имеет характера незаконного восстания. Напротив, преступно мятежным является сам тиран, который подпитывает разногласия и восстания в подвластном ему народе, чтобы ему было безопаснее править. (Чезаре Ломброзо поставит свой диагноз: революционные акты суть явления физиологические, а бунты — патологические. Поэтому первые никогда и не могут считаться настоящими преступлениями, так как освящаются и поддерживаются общественным мнением, а последние, наоборот, почти всегда бывают если и не преступлением, то чем-то эквивалентным ему. Даже «справедливые, но преждевременные бунты», вышедшие из низших слоев, «пока не приспособятся к среде, должны рассматриваться как преступления, конечно, только временные (?), так как в ближайшем будущем они будут с достаточной вероятностью признаны за героизм». Только один успех и делает «законным» революционером того, кого еще вчера следовало бы считать за бунтовщика, когда же революционное насилие будет оценено как справедливое, тогда можно будет определенно говорить и о его законности⁵⁸.)

«Революционный герой» является настоящим виновником насилия и беспорядка, пока остается среди людей, но предстает своего рода искупителем, как только оказывается устранен — причем всегда посредством насилия. «Жертвоприношения — это насилие без риска мести». Функция жертвоприношения и состоит как раз в том, чтобы успокоить внутреннее насилие, не дать разразиться конфликту, зародышам насилия. Оно помогает людям удерживать месть на безопасной дистанции.

Утрата различий порождает насилие хаоса. Конец различий — это сила, торжеству-

⁵⁶ См.: СОИП. Т. 2. С. 607.

⁵⁷ Цит. по: СОИП. Т. 2. С. 606.

⁵⁸ Ломброзо Ч. Политическая преступность и революция. М., 1998. С. 74—75.

ющая над слабостью, конец человеческого правосудия, которое описывается в категориях различия: «Если, как в греческой трагедии, равновесие — это насилие, то относительное насилие, обеспеченное правосудием, описывается как неравновесие, как различие между добром и злом. Человеческое правосудие укоренено в самой иерархии различий»⁵⁹.

Продолжение см. в следующем номере.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Адорно Т. Негативная диалектика. — М., 2000.
2. Бертрам Э. Ницше. Опыт мифологии. — СПб., 2013.
3. Буркхардт Я. Размышления о всемирной империи. — М., 2004.
4. Вагнер Р. Искусство и революция // Кольцо нибелунгов. — М., 2001.
5. Вебер М. Протестантская этика и дух каннибализма. — М., 2006.
6. Видаль-Накэ П. Черный всадник. — М., 2001.
7. Голосковер Я. Э. Логика мифа. — М., 1987.
8. Жирар Р. Насилие и священное. — М., 2000.
9. Кайуа Р. Власть // Коллеж социологии. — СПб., 2004.
10. Кайуа Р. Двойственность сакрального // Коллеж социологии. — М., 2000.
11. Кайуа Р. Дух сект // Игры и люди. — М., 2007.
12. Канетти Э. Масса и власть. — М., 1997.
13. Каччари М. Геофилософия Европы. — М., 2004.
14. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. — СПб., 2003.
15. Кошен О. Малый народ и революция. — М., 2004.
16. Лебон Г. Вчера и завтра. — М., 2016.
17. Ломброзо Ч. Политическая преступность и революция. — М., 1998.
18. Маркузе Г. Разум и революция. — СПб., 2000.
19. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. — Киев, 1995.
20. Ницше Ф. Воля к власти. — М., 2005.
21. Ницше Ф. К генеалогии морали // Сочинения. — М., 1990. — Т. 2.
22. Петражицкий Л. И. Кризисы культуры // Теория и политика права. — СПб., 2015.
23. Словарь основных исторических понятий. Избранные статьи : в 2 т. — М., 2014. — Т. 2.
24. Сорель Ж. Размышления о насилии. — М., 2013.
25. Спекторский Е. Проблема социальной физики в XVII столетии. — СПб., 2006.
26. Уайт Х. Метаистория. — Екатеринбург, 2002.
27. Фуко М. Безопасность, территория, население. — СПб., 2011.
28. Хилл К. Английская Библия и революция XVII века. — М., 1998.
29. Хюбнер К. Истина мифа. — М., 1996.
30. Шек Г. Зависть. — М., 2008.
31. Шелер М. Ресентимет в структуре моралей. — М. : Наука, 1999 ; — СПб., 1999.
32. Шмитт К. Легальность и легитимность // Государство. — М., 2013.
33. Шпенглер О. Закат Европы. — М., 1998. — Т. 2.
34. Штирнер М. Единственный и его собственность. — Харьков, 1994.
35. Эвола Ю. Лук и булава. — СПб., 2009.
36. Эвола Ю. Люди и руины. — М., 2002.
37. Эвола Ю. Смех богов // Лук и булава. — СПб., 2009.
38. Эдингер Э. Душа в Античности. — М., 2015.
39. Юнгер Ф. Греческие мифы. — СПб., 2006.

Материал поступил в редакцию 12 октября 2017 г.

⁵⁹ Жирар Р. Указ. соч. С. 67—68.

"A REBELLION CANNOT END IN GOOD FORTUNE..." (Legal Foundations of a Revolutionary Myth). Part 1

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

Abstract. *The paper attempts to determine and analyze the impact of a revolutionary idea taken at an extremely deep ontological level of its existence on the processes of state and law development. "The Revolutionary World" or the ideology of the revolution is implemented in the existing legal rules and legal policy. A preliminary analysis reveals an algorithm and regularities common to all historical revolutions. While clarifying legal differences in the assessments of such phenomena as "rebellion", "riot", "insurrection", etc. one can, to some extent, denigrate even a legitimate framework of the phenomenon of the revolution.*

An evaluation of revolutionary actions and transformations brought to prominence political aspects of this phenomenon; depending on the results of revolutionary struggle, its legitimacy was determined. As for the legal grounds of the revolution, their relative nature was evident. Changing legal terminology through which real revolutionary acts and events were described, to a decisive degree, depended on the actual balance of the forces and standing taken by the legislature.

The struggle between powers indicated the beginning of a revolutionary phase of development, during which the principles of public administration, forms of government and the legal system of the state considerably changed. The desire for renewal was combined with the use of constituting and legitimizing violence. The struggle expectedly results in a civil war and onset of a dictatorship that can also, to some extent, be described in the language of law and jurisprudence. The Revolution, that claimed its global importance and permanence, turned into a powerful historical force influencing the development of all modern world state and legal systems.

Keywords: *legality, legitimacy, lawfulness, justice, violence, dictatorship, tyranny, insurrection, slave, rebellion, resentment, anger, slave, master, war, estate, class, balance, peace.*

REFERENCES

1. Adorno T. Negative dialectics. M., 2000. P. 283—284.
2. Burchhardt J. Reflections on the World Empire. M., 2004. P. 339—348.
3. Wagner, R. The Art and the Revolution // The Ring of the Nibelung. M., 2001. P. 688.
4. Weber, M. The Protestant Ethic and the spirit of cannibalism. M., 2006. P. 251.
5. Vidal-Naquet P. Le chasseur noir. M., 2001. P. 87—88.
6. Holoskover Ya. E. The logic of the myth. M., 1987, P. 110—111.
7. Girard R. The violence and the sacred. M., 2000. P. 101—106.
8. Caillois R. The Power // The College of Sociology. St.Petersburg, 2004 , P. 127.
9. Caillois R. The duality of the sacred // the College of Sociology. M., 2000. P.257.
10. Cillois R. The Spirit of Sects // Games and people. M., 2007. P.275.
11. Canetti E. The Mass and the Power. M., 1997. P. 20—22.
12. Cacciari M. Geophilosophy of Europe. M., 2004. P. 51—52.
13. Kozhev A. Introduction to the Reading of Hegel. St.Petersburg, 2003. P. 227—240.
14. Cochin O. A Small People and the Revolution. M., 2004. P. 123.
15. Lebon G. Yesterday and tomorrow. M., 2016. P. 99—100.
16. Dictionary of Basic Historical Concepts. Selected articles : in 2 vol. — M., 2014. — Vol. 2. P. 532.
17. Marcuse G. Reason and Revolution. St.Petersburg, 2000. P. 160—163.
18. Marcuse G. Eros and Civilization. Kiev, 1995. P. 59—60.
19. Nietzsche, F. Will to power. M., 2005. P. 70.
20. Nietzsche, F. To genealogy of morality // Works. M., 1990. Vol.2. P. 422.
21. Petrazhitsky L. I. The crises of culture // The Theory and Policy of Law. St.Petersburg, 2015. P. 881—882.
22. Sorel J. Reflections on violence. M., 2013. P. 128.
23. Spektorsky E. The problem of social physics in the 17th century. St.Petersburg, 2006. P. 443—444.



24. *Foucault M.* Security, territory, population. St.Petersburg, 2011. P. 183—185.
25. *Hill K.* The English Bible and the Revolution of the 17th century. М., 1998. P. 401.
26. *Hübner K.* The truth of the myth. М., 1996. P. 361—370.
27. *Lombroso H.* Political Crime and the Revolution. М., 1998. P. 186.
28. *Bertram E.* Nietzsche. An Experience of Mythology. St. Petersburg, 2013, С. 130—132.
29. *White H.* Metahistory. Ekaterinburg, 2002. P. 289.
30. *Shek G.* Envy. М., 2008. P. 184.
31. *Stirner M.* The Only one and his property. Kharkov, 1994. P. 367.
32. *Scheler M.* Ressentiment in the structure of morals. М.: Nauka Publishing House, 1999.
33. *Schmitt K.* Legality and legitimacy // The State. М., 2013. P. 251—252, 248.
34. *Spengler O.* The Decline of Europe. М., 1998. Vol.2. P. 423—424.
35. *Evola G.* The Bow and the Club. P. 157.
36. *Evola J.* The People and the Ruins. М., 2002, P. 30—31.
37. *Evola G.* The Laughter of the Gods // The Bow and the Club. St.Petersburg, 2009. P. 155.
38. *Edinger E.* The Soul in Antiquity. М., 2015. P. 64.
39. *Yunger F.* Greek Myths. St.Petersburg, 2006. P. 106—110.