

Ханна Арендт. "О Революции". Рус. пер. Игорь В. Косич

## ГЛАВА ПЯТАЯ



празднование дня "верховного существа"

## ОСНОВАНИЕ II: NOVUS ORDO SAECULORUM (новый порядок веков)

Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.

-Virgil

[Сызно́ва ны́не вре́мён зачина́ется стóй велича́вый (лат.)

-Вергилий. "Буколики" IV, 5 (пер. С. Шервинского)]

## I

Между властью и авторитетом не более общего, нежели между властью и насилием. Мы уже ранее намекали на это последнее различие, которое, тем не менее, стоит вспомнить ещё раз. Лучший способ подтвердить оправданность этих различий и разграничений - рассмотреть крайне отличные последствия одной догмы, разделяемой людьми 18-го столетия: убеждения, будто источник и начало легитимной политической власти находится в народе. Ибо согласие между ними было не более как внешним. Народ во Франции, *le peuple* как его понимала Французская революция, не был ни организован, ни конституирован; все существующие в Старом Свете корпорации, будь то парламенты, ранги или сословия, основывались на привилегиях, рождении и профессии. Они представляли отдельные частные интересы, оставляя публичные дела монарху, который в просвещённом абсолютизме полагался поступающим как "единое просвещённое лицо против многих частных интересов" (1), под чем понималось, что в "ограниченной монархии" частные лица имеют лишь право на обжалование и на отказ в согласии. Ни один из европейских парламентов не мог сам издавать законы; в лучшем случае он обладал правом сказать "да" или "нет"; однако инициатива принадлежала не ему. Без сомнения, лозунг "Никаких налогов без представительства", с каким начиналась Американская революция, всё ещё не выходил за рамки "ограниченной монархии", фундаментальным принципом которой было согласие подданных. Сегодня нам не просто оценить заключённый в этом принципе потенциал, поскольку для нас тесная взаимосвязь

собственности и свободы не является самоочевидной. Для 18-го века, как ранее для 17-го и позднее для 19-го, функция закона состояла первым делом в защите собственности, а не в гарантировании свободы; собственность, а не закон как таковой, обеспечивала права и привилегии. Лишь в 20-м веке люди оказались безо всякой защиты перед лицом государства или общества; и только когда появились массы людей бывших свободными и лишёнными защищавшей их свободу собственности, возникла потребность в законах, которые бы защищали непосредственно отдельных лиц и личную свободу вместо того, чтобы просто защищать их собственность. В 18-м веке, однако, и особенно в англоязычных странах, собственность и свобода ещё совпадали; говоря собственность, человек говорил свобода, и возврат или защита прав собственности равнялись борьбе за свободу. Именно в их попытке вернуть эти "древние свободы" состояло наиболее характерное сходство Американской и Французской революций.

Причина, почему конфликт между королём и парламентом во Франции возымел совершенно отличные последствия, нежели конфликт между народными представителями в Америке и английским правительством, кроется целиком и полностью в совершенно отличной природе американских политических институтов. Разлад между королём и парламентом действительно поверг всю французскую нацию в "естественное состояние"; он автоматически разрушил политическую структуру страны заодно со всеми связями существующими между её обитателями, поскольку они основывались не на взаимных обещаниях, но исключительно на различных привилегиях и наследственных правах сословий пожалованных и гарантированных короной. В строгом смысле, ни в одной из частей Старого Света не существовало каких-либо политических структур или органов, они были нововведением, обязанным своим возникновением необходимости и изобретательности тех европейцев, кто решил покинуть Старый Свет не только с целью колонизации нового континента, но также для того, чтобы установить новый мировой порядок. Конфликт колоний с королём разрушил всего лишь дарованные колонистам хартии и те привилегии, которыми они пользовались по праву англичан; он избавил страну от губернаторов, но не от законодательных ассамблей, и народ, отрекшись от своей верности королю, в то же время никак не чувствовал себя освобождённым от своих многочисленных договоров, соглашений, взаимных обещаний и "косоциаций" (2).

Поэтому когда люди Французской революции говорили, что власть принадлежит народу, они понимали под властью некую "естественную" силу, начало и исток которой лежит вне сферы политики, силу, которая в форме насилия была высвобождена революцией и подобно урагану смела все институты *ancien régime*. Эта сила воспринималась как сверхчеловеческая по своей мощи, и рассматривалась как выход наружу насилия, накопленного массой стоящей вне всяких законов и политических организаций. Попыты, проделанные Французской революцией с людьми ввергнутыми в "естественное состояние", не оставляли сомнения, что при известных обстоятельствах и под давлением массовой нищеты народное восстание может обернуться вспышкой насилия, перед которой не устоит ни одна власть. Однако эти опыты также научили, что, вопреки всем теориям о позитивной роли насилия в истории, никакое насилие неспособно породить власть, что подобного рода народное восстание ни к чему не ведёт. Люди Французской революции, не зная как различить между насилием и властью и убеждённые, что вся власть должна происходить из народа, отождествили эту власть с естественной, дополитической силой масс, толпы, в результате чего они были сметены этой силой также как ранее были ею сметены король и старые власти. Люди Американской революции, напротив, понимали под властью нечто прямо противоположное дополитическому естественному насилию. Для них власть ассоциировалась с институтами и организациями, основанными на взаимных обещаниях, соглашениях и обязательствах; только такая власть, которая основывалась на взаимности и двусторонности была реальной и легитимной властью, тогда как так называемая власть королей, принцев и аристократов, поскольку она не имела своим началом взаимность, не в лучшем случае, основывалась только на согласии, была властью неподлинной и узурпированной. Само они весьма хорошо знали, что дало им возможность одержать победу там, где всем другим нациям суждено было потерпеть поражение; "пройти через революцию" Соединённым Штатам позволило, словами Джона Адамса, "доверие друг к другу и к простому народу" (3). И это доверие основывалось не на общей идеологии, но на взаимных обещаниях и потому стало фундаментом для "ассоциаций", в которых народ

собирался с общей политической целью. Как бы прискорбно это не звучало, но идея "доверия друг к другу" в качестве принципа организованного действия в остальных частях света ценилась у заговорщиков и в тайных обществах.

И всё же, хотя потенциала этого доверия было достаточно, чтобы "пройти через революцию", не провоцируя безграничного и неконтролируемого массового насилия, его не в коей мере не было достаточно для установления "долговечного союза", которое означало не что иное, как основание нового авторитета. Ни договора, ни обещания, на котором основываются договоры, недостаточно чтобы обеспечить долговечность, иначе говоря, придать делам человека ту меру стабильности, без которой они были бы не в состоянии оставить в этом мире что-то для своих потомков, что пережило бы их самих. Для людей революции, гордившихся тем, что они основали республику, т. е. правление "закона, а не людей", проблема авторитета возникла в обличье так называемого "высшего закона", который обеспечил бы легитимность позитивным, законным правам. Нет сомнения, законы своим действительным существованием обязаны власти народа и его представителей в законодательных органах; однако эти люди не могут в то же самое время представлять высший источник законности самой по себе, если эти законы должны быть обязательными и авторитетными для всех, большинства и меньшинства, для настоящих и будущих поколений. Тем самым задача выработки нового закона страны, которому надлежало олицетворять для будущих поколений "высший закон", освящавший все остальные законы, вывела на первый план в Америке, не в меньшей степени нежели во Франции, необходимость в абсолюте; и единственной причиной, почему эта необходимость не привела людей Американской революции к тем же нелепостям, к каким она привела их коллег во Франции, и в их числе самого Робеспьера, было то, что первые чётко и однозначно различали между истоком власти, берущей начало "снизу", в народе, и источником закона, место пребывания которого – "сверху", в некотором высшем, трансцендентном регионе.

С теоретической точки зрения, обожествление народа во Французской революции было неизбежным следствием попытки вывести и закон, и власть из одного и того же начала. Претензия абсолютной монархии на устройство земного, секулярного царства по образу и подобию божественного, в котором Бог одновременно обладает всемогуществом и выступает законодателем универсума, иначе говоря, по образу Бога, Воля которого **есть** Закон. "Общая воля" Руссо и Робеспьера всё ещё есть эта божественная Воля, которой стоит только пожелать, чтобы произвести закон. В историческом плане, ни в чём более разительно не проявляется различие между Американской и Французской революциями, как в единодушном заверении последней, что "закон есть выражение Общей Воли" (статья VI *Declaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* от 1789-го). Ничего подобного мы не найдём в Декларации независимости или Конституции Соединённых Штатов. На практике же, как мы уже видели, дело обернулось так, что даже не народ и его "общая воля", но сам революционный процесс стал источником всех "законов", источником без устали производившем новые законы, точнее, декреты и указы, которые устаревали в сам момент их написания, сметённые Высшим Законом революции, только что давшим им жизнь. "Une loi révolutionnaire, - сказал Кондорсе, обобщив почти четырёхлетний опыт революции, - est une loi qui a pour objet de maintenir cette révolution, et d'en accélère ou régler la marche". ("Революционный закон – это закон, целью которого выступает поддержание этой революции, ускорение или регулирование её хода" – фр. (4)). Верно, что Кондорсе также выражал надежду, что революционный закон, ускоряя ход революции, "приблизил бы её окончательное завершение"; однако этой надежде не суждено было сбыться. Как в теории, так и на практике, только контрдвижение, *contrévolution*, способно остановить революционный процесс, который сам стал законом.

"Великая проблема политики, которую я сравнил бы с проблемой квадратуры круга в геометрии ...: как найти форму правления, которая ставила бы закон над человеком" (5). В теоретическом плане, постановка Руссо этого вопроса напоминает порочный круг Сиейеса: те, кто собираются вместе чтобы учредить конституционное правление сами не имеют конституционных полномочий, т. е. они не обладают авторитетом для того, что намереваются осуществить. Этот порочный круг обнаруживает себя не в повседневном законодательном процессе, но когда дело касается начертания фундаментального закона,

закона страны или конституции, с этого момента считающейся воплощением "высшего закона", из которого все остальные законы в конечном счёте производят свой авторитет. И эта проблема, принявшая форму потребности в некоем абсолюте, стала перед людьми Американской революции не с меньшей остротой, чем перед их французскими коллегами. Основное затруднение – ещё раз процитируем Руссо – состояло в том, что для того, чтобы не только найти теоретически, но и ввести на практике форму правления, которая ставит закон над человеком, "*il faudrait des dieux*" (фр.), "нужны были бы боги".

Эта потребность в божественном содействии проявилась в ходе Французской революции в отчаянной попытке Робеспьера ввести новый культ, культ Верховного Существа. В то время, когда Робеспьер выступил с этим предложением, казалось, будто главная функция этого культа заключалась в сдерживании революции, утратившей контроль над собой. В этом отношении планируемый праздник – этот убогий и заранее обречённый эрзац конституции, которую революция так и не смогла произвести – полностью провалился; новый бог, как оказалось, не был даже в состоянии провозгласить всеобщую амнистию и проявить минимум снисходительности, не говоря уже о милосердии. Нелепость предприятия была настолько очевидна, что должна была бросаться в глаза тем, кто присутствовал на первых церемониях, не говоря уже о позднейших поколениях; уже тогда оно должно было смотреться так, словно "бог философов", о котором с неприкрытым презрением отзывались Лютер и Паскаль, в итоге решил выставить себя в наряде циркового клоуна. Если нужны подтверждения того, что революции Нового времени предполагают не разложение религиозных вер само по себе, но крайнюю утрату ими своего влияния на политику, достаточно одного этого примера с культом Верховного Существа Робеспьера. Однако даже Робеспьер, отсутствие у которого чувства юмора общеизвестно, постарался бы избежать этой комедии, не будь его потребность столь отчаянной. Ибо то, в чём он нуждался, не в коей мере не было только "Верховным Существом" (термин принадлежит не ему); он нуждался скорее в том, что он сам окрестил "Бессмертным Законодателем", а через него – в возможности "беспереывного призыва к справедливости" (6). Другими словами, он нуждался в вечно пребывающем источнике авторитета, который был бы отличен от общей воли нации или самой революции; он искал некий абсолютный суверенитет – "деспотическую власть" Блэкстона – который мог бы наделить суверенитетом нацию, и абсолютное Бессмертие, которое могло бы гарантировать если не бессмертие, то по крайней мере некоторое постоянство и стабильность республики, и, наконец, абсолютный Авторитет, в котором только и могли быть локализованы право и справедливость и на который должны были ориентироваться все остальные законы.

Именно Американская революция продемонстрировала, что из этих трёх потребностей нужда в "Бессмертном Законодателе" была наиболее животрепещущей и менее всего предопределённой конкретными историческими условиями Франции. У нас может пропасть всякое желание смеяться над цирковым клоуном, когда мы обнаружим те же самые идеи очищенные от всяких несуразностей у Джона Адамса, который подобно Робеспьеру требовал поклонения Верховному Существо, также называемому им "великим Законодателем Вселенной" (7), или когда мы вспомним ту торжественность, с какой Джефферсон в Декларации независимости обращается к "естественным законам и Богу природы". Мало того, потребность в божественном принципе, некоем трансцендентном санкционировании политической сферы, как и тот примечательный факт, что эта потребность наиболее остра как раз в революциях, т. е. в момент основания новой формы правления – всё это с достаточной определённостью было предвосхищено почти что всеми теоретическими предтечами революций, за, пожалуй, единственным исключением Монтескье. Так, даже Локк, твёрдо веровавший, что "принцип действия был привит человеку самим Богом" (так что людям оставалось лишь следовать внутреннему голосу богоданной совести без всякого обращения к трансцендентному творцу) был убеждён, что только "обращение к Богу на Небесах" способно помочь тем, кто вышел из "естественного состояния" и намеревался начертать фундаментальный закон гражданского общества (8). Тем самым как в теории, так и на практике, мы едва ли можем избежать того парадоксального вывода, что именно революции Нового времени побудили самых "просвещённых" людей 18-го века обратиться за того или иного рода религиозной санкцией в тот самый момент, когда они вознамерились полностью эмансипировать

секулярную сферу от влияния церквей и разделить религию и политику раз и навсегда.

Чтобы лучше понять природу проблемы, связанной с этим парадоксом, хорошо было бы вспомнить, что ни римская, ни греческая античность ею никогда не задавались. Ещё более примечательно, что Джон Адамс – ещё до начала революции настаивавший на том, что “права имеющие приоритет перед любой земной властью ... исходят от великого Законодателя вселенной” и впоследствии употребивший всё своё влияние на отстаивание “естественного права в качестве прибежища, к которому мы будем вынуждены обратиться в нашем конфликте с английским парламентом гораздо скорее чем мы о том думаем” – твёрдо придерживался убеждения, что “по общему мнению древних, только Божеству под силу такое дело, как снабдить человека законами” (10). Это убеждение примечательно тем, что оно основывается на заблуждении: ни *vóμος* греков, ни *lex* римлян не были божественного происхождения, и ни греческая, ни римская концепция законодательства не нуждалась в божественном наитии (11). Сама идея божественного законодательства подразумевает, что законодатель должен стоять вне и над собственными законами, однако в античности издание законов, которым сам законодатель не подчинялся, было признаком не бога, но тирана (12). Хотя и верно, что в Греции зачастую законодатель призывался со стороны, им мог быть чужеземец или даже человек специально приглашённый из-за рубежа; однако это свидетельствовало лишь о том, что законодательство считалось делом дополитическим, предшествующим возникновению полиса, города-государства, подобно тому, как возведение городских стен было условием существования города. Законодатель греков стоял вне политического сообщества, однако, он не стоял над ним, как не был он и божественного происхождения. Само слово *vóμος*, оставляя в стороне его этимологию, обрело свой полный смысл как антитеза\* или естественным, природным вещам, и подчёркивало прежде всего “искусственный”, условный, человеком измышленный характер законов. Более того, хотя слово *vóμος* на протяжении веков греческой цивилизации принимало различные значения, оно никогда не утрачивало полностью своего “пространственного смысла”, а именно, “представления области или провинции в пределах коей определённая власть могла бы осуществляться законным образом” (13). Очевидно, что по отношению к такого рода законам не существовало никакого “высшего закона”, и даже платоновские законы не претендовали на его роль (14). Единственный след античного представления о законодательстве, обнаруживаемый в истории революций, содержится в известном предложении Робеспьера, чтобы “члены Учредительного Собрания торжественно пообещали оставить другими заботу возведения храма Свободы, фундамент которого они заложили; сами же они должны со славой устраниться от следующих выборов”. И античные истоки этого благородного жеста Робеспьера встретили столь мало понимания среди историков современности, что они “строили различные предположения касательно скрытых мотивов его поступка” (15).

Римский закон, хотя и в остальных отношениях не имевший с греческим ничего общего, также не нуждался в трансцендентном источнике авторитета, и если и испытывал нужду в помощи богов – одобрительном кивке головы, которым, если верить римской религии, боги выражали своё согласие с решениями людей – то не в большей мере, нежели любое другое значительное человеческое деяние. В отличие от *vóμος* греков, *lex* римлян не был связан с основанием города, и законодательство не было в Риме дополитической деятельностью. Исконное значение слова *lex* - “внутренняя связь”, конкретнее, нечто, связывающее две вещи или двух людей, которых свели вместе внешние обстоятельства. Тем самым существование народа в смысле этнической, племенной или органической общности вполне возможно без всяких законов. Коренные обитатели Италии, по свидетельству Вергилия, “справедливость блюли не под гнётом законов: Сатурнов род добровольно хранит обычай древнего бога” (16). Только после того, как Эней со своими воинами прибыл из Трои и разразилась война между ними и туземцами, возникла потребность в “законах” для регулирования отношений между коренным населением и вновь прибывшими. Эти “законы” были чем-то большим, нежели простыми средствами восстановления мира; они были договорами и соглашениями, с помощью которых образовался новый союз, новое единство двух совершенно различных народов, которых свела война и которые отныне становились партнёрами. Что до римлян, то для них задачей войны была не просто победа над врагом или установление мира; война только тогда завершалась к их удовлетворению, когда бывшие враги становились “друзьями” или

союзниками (*socii*) Рима. Целью Рима было не подчинение всего мира власти и *imperium* (владычество – лат.) Рима, но распространение римской системы союзов на все страны земли. Римскую идею и выразил Вергилий, и это была не просто фантазия поэта. Сам римский народ, *populus Romanus*, был обязан своим существованием такому рождённому войной партнёрству, а именно, союзу между патрициями и плебеями, конец внутреннему раздору между которыми был положен известными *Leges XII Tabularum* [“Законы 12 Таблиц – лат.; древнейшая письменная фиксация римского права (451-450 до н. э.), составили основу римского права - примеч. наше - И. К.]. Но даже этот освященный древностью документ своей истории римляне не считали боговдохновенным; они предпочитали верить, что Рим послал комиссию в Грецию для изучения тамошних систем законодательства (17). Таким образом, Римская Республика, сама основывающаяся на законе – бессрочном союзе между патрициями и плебеями – использовала инструмент *leges* главным образом для договоров и управления провинциями и общинами, принадлежавшими к римской системе союзов, иными словами, к беспрестанно расширяющейся группе римских *socii*, которые образывали *societas Romana*.

Как упоминалось, среди теоретиков, оказавших позднее влияние на людей революции, только Монтескьё никогда не считал необходимым вводить в область политики абсолют, божественную или деспотическую власть. Это тесно связано с тем фактом, что, насколько мне известно, лишь один Монтескьё всегда использовал французское слово *loi*, “закон”, в его древнем, строго римском значении, определяя его в первой главе *Esprit des Lois* [“О духе законов” – фр. Произведение французского философа Шарля Луи Монтескьё (1776)] как *rapport*, отношение между различными сущностями. Правда, он тоже допускал некоего “Творца и Хранителя” вселенной, и он говорил о некотором “естественном состоянии” и о естественных законах, однако эти “отношения” существующие между Творцов и творением или между людьми в естественном состоянии, суть не более нежели “правила” или *règles*, по которым совершается управление миром и без которых мира вообще бы не было (18). Ни религиозные, ни естественные законы не составляют таким образом для Монтескьё “высшего закона” в строгом смысле слова; они суть не более чем отношения посредством которых существуют и сохраняются различные сферы бытия. И поскольку для Монтескьё как и для римлян, закон был всего лишь отношением между двумя вещами и тем самым относительным по определению, он не нуждался в абсолютном источнике авторитета и было возможным говорить о “духе законов” вовсе не касаясь такого сложного вопроса, как вопрос об их абсолютной действенности.

Эти исторические реминисценции и размышления должны навести нас на мысль, что вся проблема абсолюта, который наделил бы действительностью позитивные, созданные человеком законы, отчасти явилась наследием абсолютизма, который в свою очередь унаследовал её от тех долгих веков в истории Запада, когда не существовало автономной секулярной области, которая в конечном счёте не основывалась бы на санкции данной ей Церковью, другими словами, когда секулярные законы понимались как мирское выражение богооткровенных заповедей. Это, однако, лишь часть вопроса. Ещё более важно и показательно во всём этом деле, что за протекшие века само слово “закон” приобрело совершенно отличное значение. Несмотря на огромное влияние римской юриспруденции и законодательства на развитие как средневековых, так и современных систем права и интерпретаций, сами законы стали пониматься по образцу божественных заповедей, говоривший людям: “ты должен!” или “ты не должен!”. Подобные заповеди, как легко можно понять, не были обязательны без высшей, религиозной санкции. Только в той мере, в какой мы отождествляем закон с заповедью, требующей от людей слепого повиновения независимо от их согласия или взаимного соглашения, закон для своей действенности нуждается в трансцендентном источнике авторитета.

Этим, конечно же, не утверждается, будто старое *ius publicum*, публичное право, которое позднее получило название “конституции” или же *ius privatum*, ставшее позднее гражданским правом, обладали характером божественных заповедей. Однако модель, по образцу которой Запад осмыслял квинтэссенцию всех законов, даже тех, римское происхождение которых не вызывало сомнений и в юридической интерпретации которых употреблялись термины римского судопроизводства, не была римской; она была древнееврейской в своём истоке и воплощалась в десяти заповедях Ветхого Завета. И эта

модель не претерпела изменений, когда в 17-м и 18-м веках место божества (т. е. место, которое некогда занимал ветхозаветный Бог, бывший творцом законов в силу того, что он был Творцом Вселенной, впоследствии занятое Христом, зримым представителем и телесным воплощением Бога на земле, от которого римские папы и епископы подобно последовавшим за ними королям производили свой авторитет, пока, наконец, мятежные протестанты снова не обратились к древнееврейским законам и договорам и фигуре самого Христа) заняло естественное право. Неудобство естественного права в этой его роли не в коем случае не состояло в его безымянности, а потому оно могло быть понято только как закон природы в смысле безличной, сверхчеловеческой силы, которая обладает принудительным характером. Чтобы естественное право могло стать источником авторитета для созданных человеком законов, необходимо было к нему присвокупить "божественный закон" и "Бога природы", как это сделал Джефферсон, чем уже становилось не столь важным, обращается ли этот Бог к своим созданиям в духе времени посредством голоса совести, или просвещает их посредством света разума вместо того, чтобы делать это посредством откровения Библии. Решающим тут будет, что сам естественный закон нуждается в божественной санкции, дабы стать обязательным для людей (18a).

В ходе революций очень скоро обнаружилось, что эта религиозная санкция для человеческих законов теперь обернулась уже чем-то большим, нежели простым требованием теоретической конструкции "высшего закона" или веры в "Бессмертного Законодателя" и поклонения Верховному Существо. Она была немыслима без веры в "загробное воздаяние и наказание: в качестве "единственного основания моральности" (19). И это относится не только к Французской революции, где народ или нация заняла место абсолютного монарха, и где Робеспьер только "вывернул наизнанку старую систему" (20). (Здесь действительно идея "бессмертия души", которой назначено служить в качестве *rappel continuel à la justice* (непрестанный призыв к справедливости – фр.) была необходима; страх перед адом был единственным возможным сдерживающим фактором, способным удержать суверенный народ, этого нового абсолютного правителя свободного от своих собственных законов, от совершения преступных деяний. Подобно абсолютному государю, нация, на языке публичного права как то понималось Французской революцией, была непогрешима поскольку выступала новым наместником Бога на земле; однако поскольку, подобно государю, она могла и обязана была совершить очень серьёзные ошибки, она должна была подлежать наказанию, которое было бы "взыскано ни кем иным, кроме "Бога возмездия", по образному выражению Брактона). Сказанное ещё более справедливо по отношению к Американской революции, где угрожающие напоминания о "загробном воздаянии и наказании" встречаются во всех конституциях штатов, хотя мы не обнаружим и следа их ни в Декларации независимости, ни в Конституции Соединённых Штатов. Однако их этого вовсе не следует вывод, будто создатели конституций штатов были менее "просвещёнными" в сравнении с Джефферсоном или Мэдисоном. Сколь бы велико не было влияние пуританизма на формирование американского характера, основатели республики и люди революции принадлежали эпохе Просвещения; все они были деистами, не верящими всерьёз в личного Бога, и их вера в "загробную жизнь" резко контрастировала с их религиозными убеждениями. Определённо, не религиозный пыл, но опасения чисто политического порядка относительно огромных опасностей подстерегающих в секулярном мире человеческих дел, заставили их обратиться к единственному элементу традиционной религии, политическая целесообразность которого в качестве инструмента власти не вызывала сомнения.

Как можем мы, имевшие богатые возможности испытать, на что способен человек утративший всякую веру в "загробную жизнь" и потерявший страх перед Страшным Судом и "Богом возмездия", отказывать в политической проницательности "отцам-основателям" там, где они крепко держатся за веру, представляющуюся им уже устарелой? Именно эта политическая мудрость, а не религиозные убеждения, продиктовала Джону Адамсу следующие пророчески звучащие слова: "Может ли так случиться, что нити управления нациями попадут в руки людей, проповедующих одну из самых безутешных из всех вер: что люди лишь разновидность букашек и это всё не имеет отца? Это ли путь внушить уважение к человеку как таковому? И не приведёт ли это к тому, что убить человека станет столь же простым делом, как подстрелить воробья, а истребление народа Рохиллы столь же невинным, как проглотить мошек с куском сыра" (22). На том же основании,

конкретно, на основании нашего собственного опыта, следовало бы также пересмотреть ходячее мнение историков о том, будто Робеспьер был противником атеизма потому, что последний был распространён среди аристократов; нет причин не верить ему когда он говорит, что для него невозможно понять, как законодатель вообще может быть атеистом – ибо он неизбежно должен полагаться на “религиозное чувство, которое вызывает в душе идею санкции, данной предписаниям морали силой превосходящей человеческую” (23).

Наконец (и для будущего Американской республики, возможно, более важно) Преамбула Декларации независимости содержит вдобавок к апелляции к “Богу природы” ещё одно предложение, содержащее отсылку к традиционному источнику авторитета для законов вновь созданного государства; и это предложение не диссонирует с деистическими убеждениями основателей или умонастроением Просвещения 18-го века. Знаменитые слова Джефферсона: “Мы считаем эти истины самоочевидными” исторически уникальным образом сочетают факт согласия – “мы считаем” – которое само по себе не может не быть относительным, с абсолютным, а именно, с аксиоматической истиной, которая не нуждается ни в каком согласии на свой счёт в силу собственной самоочевидности; она принуждает, не требуя аргументов или политического убеждения. По причине этой своей самоочевидности, эти истины являются дорациональными – они осведомляют, информируют разум, не являясь результатами доказательств – и поскольку их самоочевидность ставит их вне доказательности и дискурсивного рассуждения, они в каком-то смысле не менее принудительны, нежели “деспотическая власть” и не менее абсолютны, чем богооткровенные истины религии или аксиомы математики. По собственным словам Джефферсона, к таковым относятся “человеческие мнения и взгляды, зависящие от собственной воли людей, но невольно следующие очевидности заложенной в их рассудке” (24).

Нет, пожалуй, ничего удивительного в том, что именно эпохе Просвещения довелось испытать принудительную природу аксиоматической или самоочевидной истины, парадигматическим примером которой со времён Платона служила истина математики. Совершенно прав был Мерсье де ла Ривьер, писавший: “Euclide est un véritable despote et les vérités géométrique qu'il nous a transmises sont des loi véritablement despotiques. Leur despotisme légal et le despotisme personnel de ce Législateur n'en font qu'un, celui de la force irrésistible de l'évidence” (“Эвклид – подлинный деспот и геометрические истины которые он нам завещад – подлинно деспотические законы. Их правовой деспотизм и личный деспотизм их законодателя в одном и том же – в неодолимой силе очевидности” – фр.)) (25) Подобно ему Гроций более чем за сто лет до того настаивал, что “даже Бог не может сделать так, чтобы дважды два не равнялись четырём”. (Каковы бы не были теологические и философские импликации формулы Гроция, её политические интенции заключались в том, чтобы найти чем связать и ограничить суверенную волю абсолютного монарха, притязавшего на воплощение божественного всеисия на земле, то, над чем даже Бог не имел власти. Вопрос обладал большой теоретической и практической значимостью для политических мыслителей 17-го века по той простой причине, что божественная власть, будучи по определению властью Одного, могла проявлять себя на земле только как сверхчеловеческая сила, другими словами, сила приумноженная и сделанная неодолимой средствами насилия. В данном контексте важно отметить, что только математические законы представлялись достаточно неодолимыми для того, чтобы сдерживать власть деспотов.) Ошибка данного подхода состояла не столько в уравнивании этой законодательной деятельности человеческого разума с аксиоматическими положениям, очевидность которых была принудительна для рассудка, благодаря чему возможно говорить о “диктате разума”, *dictamen rationis* (лат.) сколько в уверенности, что эти математические “законы” той же природы, что и законы политики, или что первые могут каким-то образом влиять на последние. Джефферсон должен был хотя бы смутно догадываться об этом, в противном случае он не позволил бы себе несколько несуразную фразу “Мы считаем эти истины самоочевидными”, но сказал бы: “Эти истины самоочевидны, а именно, они обладают принудительной властью, которая столь же неодолима, сколь и власть деспотическая; не они полагаются нами, но мы полагаемся ими; они не нуждаются ни в каком согласии на свой счёт”. Он прекрасно знал, что высказывание “Все люди сотворены равными” не может обладать той же принудительной очевидностью, что и высказывания типа “дважды два равняется четырём”, ибо первое



действительно представляет высказывание разума и даже такого рода разумное высказывание, которое, если только не допустить, что человеческий разум направляем Богом к признанию определённых истин за самоочевидные, нуждается в согласии на свой счёт; последнее же высказывание, напротив, укоренено в физической структуре человеческого мозга и в силу этого "неодолимо".

Если бы перед нами стояла задача интерпретировать систему американской республики исходя исключительно из двух её главных документов, Декларации независимости и Конституции, то в таком случае Преамбула к Декларации независимости была бы единственным источником авторитета, из которого Конституция (не в смысле акта конституирования правления, но в качестве закона страны) производила бы свою легитимность; поскольку сама Конституция, как в преамбуле, так и в поправках составляющих Билль о правах, странным образом обходит молчанием вопрос о высшем авторитете. Авторитет самоочевидной истины может быть менее внушительен, нежели авторитет "Бога возмездия", однако, он всё ещё определённо несёт явные признаки божественного происхождения; истины такого рода, как писал Джефферсон в первоначальном варианте Декларации независимости, "священны и неопровержимы". Однако не только человеческий разум, поднятый Джефферсоном до ранга "высшего закона", облакал бы авторитетом как новый закон страны, так и старые законы морали, но также божественно инспирированный разум, "свет разума", на языке той эпохи, и его истины также просвещали совесть людей, так что они могли следовать внутреннему голосу совести, посредством которого Бог обращается к человеку, говоря ему: "Ты должен сделать это" и, более важно, "Ты не должен делать этого".

## II

Без сомнения, существует множество способов обнаружить концы исторических узлов, завязанных так или иначе на проблему абсолюта. Если взять Старый Свет, то можно указать на непрерывность традиции, которая уволит нас напрямик к последним векам Римской Империи и первым векам Христианства, когда после того как "Слово стало плотью", воплощение божественного абсолюта на земле было сперва представлено заместителями самого Христа, епископами и Папой, которых сменили притязавшие на власть в силу своих божественных прав короли, пока, наконец, за абсолютной монархией не последовала не менее абсолютная суверенность нации. Переселенцы в Новый Свет освободились от бремени этой традиции не тогда, когда пересекли Атлантику, но когда под давлением обстоятельств - в страхе перед пустыней где не ступала нога человека и пугающей тьмой человеческого сердца - они по собственной инициативе конституировались в "гражданские политические организмы", взаимно обязав друг друга на предприятие, для которого не существовало никакого иного принудительного фактора; это не было революцией, но это было новое начинание в истории Запада.

Бросая взгляд назад, в прошлое, мы можем с нашей сегодняшней точки зрения оценить, какими преимуществами обернулось это бегство, и какими недостатками. Нам известно, что оно предохранило Америку от развития по образцу европейских национальных государств, прервав изначальное единство Атлантической цивилизации более чем на сто лет, отбросив страну в "забытую Богом пустыню" нового континента и лишив её духовных достижений Европы. В довершение этого (и, в нашем случае, наиболее важно), Америка избежала знакомства с самым упрощённым и опасным обличьем, какое когда-либо принимал в политической области абсолют: обличьем национального суверенитета. Цена за это, цена "изоляции", оторванности народа от своих корней и истоков в Старом Свете, возможно, не была бы столь высокой, если бы это политическое освобождение привело к избавлению от концептуальных, интеллектуальных шор западной традиции, которое, конечно же, не следует смешивать с забвением прошлого. Этого, к сожалению, не произошло; новизна политического развития Нового света нигде не привела к адекватному развитию новой мысли. Тем самым, избежать проблемы абсолюта было невозможно - даже при всём том, что ни один из многочисленных институтов или конституционных органов страны не имел аналогов в политической практике абсолютизма - в силу её неотъемлемости от традиционной концепции закона. Если сутью секулярного закона молчаливо признаётся заповедь, приказ или запрет, то в таком случае чтобы наделить подобный закон

действенностью необходимо божество: Бог-творец природы при ориентации на естественные права, или божественно направляемый разум, если придерживались "рационалистической" ориентации.

Однако в той мере, в какой речь идёт о Новом Свете, это справедливо лишь теоретически. В принципе верно, что люди Американской революции интеллектуально и понятийно оставались привязанными к европейской традиции. Они не в большей степени оказались способны оформить теоретически опыт знакомства с колоссальными потенциями, какие заключала практика взаимных обещаний колониального периода, чем были в состоянии признать в принципе (а не только изредка) внутреннюю взаимосвязь между "счастьем" и действием: что "действие, а не покой, доставляет нам удовольствие" (Джон Адамс). Если бы это слепое следование традиции оказало такое же влияние на судьбы американской республики, что и на умы теоретиков, то в таком случае авторитет этой новой формы правления мог бы не устоять перед натиском современности – в которой утрата политической сферой религиозной санкции есть свершившийся факт – как он не устоял во всех других революциях. Однако фактом является, что этого не произошло, и уберёг Американскую революцию от подобной участи не "Бог природы", не самоочевидная истина, но единственно сам акт основания.

Часто отмечалось, что действия людей революции в огромной степени вдохновлялись и направлялись примерами римской античности. Это справедливо не только в случае Французской революции, действующие лица которой в самом деле проявляли чрезвычайную тягу к театральности. Американцы, пожалуй, в меньшей степени равнявшиеся на образцы античности – что, однако, не мешало Томасу Пейну повторять об Америке, что она "будет в увеличенном размере тем, чем Афины были в миниатюре" – также имели представление о римской добродетели. Когда Сен-Жюст восклицал: "Мир был пуст после римлян и полнится только памятью о них, которая на сегодня наше единственное пророчество свободы", он вторил Джону Адамсу, для которого "Римская конституция сформировала благороднейший народ и величайшую власть, какие когда-либо существовали"; подобно этому замечание Пейна предшествовало предсказанию Джеймса Уилсона, что "слава Америки будет соперничать со славой Греции и затмит её" (26). Уже говорилось о том, насколько странным в действительности было это восхищение античностью, насколько диссонировало оно с духом того времени, насколько неожиданным было обращение людей революции к отдалённому прошлому, столь яростно разоблачаемом учёными и философами 17-го века. И всё же, если вспомнить, с каким пиететом по отношению к "античному благоразумию" еще в 17-м веке приветствовали непродолжительную диктатуру Кромвеля Харрингтон и Мильтон, с какой безошибочной интуицией в первой части 18-го века вновь обратил внимание на римлян Монтескьё, вполне можно прийти к заключению, что без классического образца, не утратившего своей привлекательности несмотря на прошедшие тысячелетия, никто из людей революции по обе стороны Атлантики не отважился бы предпринять то, что в итоге обернулось беспрецедентной акцией. В историческом плане, дело обстояло так, словно возрождение античности в Ренессансе, внезапно оборвавшееся с наступлением Нового времени, вдруг обрело второе дыхание, словно республиканский пыл непродолжительной и бурной истории итальянских городов-государств – обреченных, как хорошо знал Макиавелли, с приходом национального государства – только до поры затаился, чтобы дать европейским нациям время окрепнуть под опекой абсолютных государей и просвещённых деспотов.

Как бы то ни было, причиной, по какой люди революции обратились к античности за помощью и вдохновением, не коим образом не было романтическое томление по прошлому и традиции. Романтический консерватизм – а какой консерватизм заслуживающий этого имени не был романтическим? – явился последствием революций, более конкретно, неудачи революций в Европе; и этот консерватизм обратился к Средним векам, а не к античности; он превознёс те века, когда секулярная область мирской политики светила светом величия Церкви, т. е. не своим, а отраженным, светом. Люди революции гордились своей "просвещённостью", своей интеллектуальной свободой от традиции, и так как они ещё не знали, как дорого обойдётся им это небрежение традицией, они не были испорчены сентиментальностями на тему добрых старых времён, которыми был насыщен интеллектуальный климат 19-го века. Их обращение к древним произошло потому, что они

открыли в них нечто такое, что не было донесено традицией – и традициями обычаев и институтов, ни традицией Западной мысли. Не традиция обратила их к началу истории Запада, но, напротив, их собственный опыт, для которого они нуждались в моделях и прецедентах. И основной моделью и прецедентом, при всей их риторике на тему славы и величия Афин и Греции, была для них, как ранее для Макиавелли, Римская республика, её история и институты.

Для того, чтобы яснее понять, какие именно уроки и прецеденты хотели извлечь люди революций обратившись к примеру Рима, хорошо бы вспомнить другой часто упоминаемый факт, который, правда, играет заметную роль только в Американской революции. Многие историки, особенно в 20-м веке, несколько смущались тем обстоятельством, что Конституция, – которая, по словам Джона Куинси Адамса, была путём величайших усилий “добыта под давлением необходимости у не проявлявшей ни малейшего энтузиазма нации” – назначено было в одночасье превратиться в объект “неразборчивого, почти слепого поклонения”, как однажды заметил Вудро Вильсон (27). Можно было бы даже несколько видоизменить слова Баджота насчёт английского правления и утверждать, что Конституция усилила американское правление “силой религии”. С той только поправкой, что то, что связало американский народ с его конституцией не было ни христианской верой в Бога откровения, ни древнееврейским послушанием Творцу бывшему одновременно Законодателем вселенной. Если отношение американцев к революции и Конституции вообще может быть названо религиозным, то слово “религия” должно быть понято в исконно римском смысле, в каком оно первоначально не означало ничего большего, чем *religare* (букв. связывать сзади, привязывать –лат.), связывание себя с началом, подобно тому, как римское *pietas* (набожность, благочестие, милосердие – лат) состояло в связи с началом римской истории, основанием Вечного города. В исторической перспективе, люди Американской революции, подобно своим коллегам по другую сторону Атлантики, были не правы, полагая, будто революция состоит только в *re-volutio*, в возврате назад к “раннему времени” с целью вернуть древние права и свободы. Однако в политической перспективе они были правы, когда производили авторитет и стабильность любого политического образования из его начала, ошибка же их состояла в том, что они и не помышляли об ином начале, кроме такого, что имело место в далёком прошлом. Вудро Вильсон, даже не подозревая о том, назвал американское поклонение Конституции “слепым” и “неразборчивым” в силу того, что её истоки не были освящены ореолом времени; возможно, политический гений американского народа или великая удача выпавшая на долю Американской республики, как раз и состояли в этой слепоте, или, говоря по-другому, в необычной способности взирать на вчерашний день глазами грядущих веков.

Может возникнуть мысль, будто бы большая толика успеха американских основателей в основании нового политического организма – деле, в котором других революционеров подстерегала неудача – достаточно стабильного чтобы устоять перед натиском грядущих веков, была предрешена в тот самый момент, когда Конституции стали “поклоняться” даже при всём при том, что она едва ли ещё вступила в силу. И так как именно в этом отношении Американская революция наиболее явно отличалась от всех других последовавших за ней, может возникнуть соблазн сделать констатировать, что именно авторитет, заключённый в самом акте основания, а не вера в “Бессмертного Законодателя” или обещания воздаяния или угрозы наказания в “загробной жизни”, как и не сомнительная самоочевидность истин перечисленных в преамбуле к Декларации независимости, гарантировал стабильность новой республики. Этот авторитет, конечно же, не имел ничего общего с абсолютным, который люди революций с таким отчаянием искали, дабы обеспечить источник действенности своих законов и исток легитимности нового правления. Здесь опять, в конечном счёте, римская модель утвердилась практически автоматически и почти слепо в умах тех, кто, полностью отдавая себе отчёт в собственных намерениях, обратился к римской истории и римским политическим институтам с целью подготовить себя для политического поприща.

Авторитет, на котором основывалось римское государство, заключался не в законах и не нуждался в вышестоящем авторитете. Он был воплощён в политическом институте, римском Сенате – *potestas in populo*, но *auctoritas in Senatu*– и тот факт, что верхняя палата Конгресса была названа по аналогии с этим римским институтом свидетельствует

только о том, что американский Сенат имеет мало общего с римской или даже венецианской моделью; он отчётливо указывает, насколько полюбили это слово тем, кто настроился на дух "античного благоразумия". Среди "многочисленных нововведений на американской сцене" (Мэдисон) самое, пожалуй, значительное, и уж, конечно, самое заметное, состояло в перемещении места пребывания авторитета из (римского) Сената в Верховный Суд; что, однако, оставалось близким римскому духу, так это необходимость в установлении конкретного института, который, в явном отличие от законодательной и исполнительной властей, был специально замыслен как воплощение авторитета. Именно этим некорректным употреблением слова "сенат", или, скорее, своим нежеланием наделять авторитетом законодательную власть, "отцы-основатели" продемонстрировали, насколько хорошо усвоили они римское различие между властью и авторитетом. Ибо причина по какой Гамильтон настаивал, что "величие национального авторитета должно проявить себя через посредство судов справедливости" (28), состояла в том, что с точки зрения власти, судебная власть, не обладая "ни силой, ни волей, но только суждением ..., вне всякого сравнения была слабейшей из всех трёх властей" (29). Другими словами, сам авторитет сделал её непригодной для власти, также как, наоборот, само обладание законодательной властью сделало Сенат непригодным в качестве носителя авторитета. Даже судебный контроль, этот, согласно Мэдисону, "уникальный вклад Америки в политическую науку" не обошёлся без своего прототипа в виде римского института цензуры; и ещё в качестве "Совета Цензоров" "в Пенсильвании в 1783-м и 1784-м" ему довелось "исследовать "не нарушена ли конституция и не превысили ли свои полномочия законодательная и исполнительная власти"" (30). Суть, однако, состоит в том, что когда этот "великий и новый эксперимент в политике" был инкорпорирован в Конституцию Соединённых Штатов, он утратил вместе со своим именем и те признаки, которые характеризовали его в античности – власть *censores*, цензоров [sensor, цензор – лат.; один из двух крупных магистратов древнего Рима, в обязанности которого входили: проведение цензовой переписи, наблюдение за правильным поступлением налогов, сдача на откуп гос. доходов и надзор за благонравием населения; избирались сначала на 5 лет, с 434-го до н. э. – на полтора года - прим. наше - И. К.], с одной стороны, их сменяемость, с другой. В институциональном разрезе, именно отсутствие у него власти в сочетании с несменяемостью судей свидетельствует о том, что подлинным местом пребывания авторитета в Американской Республике и является Верховный Суд. И этот авторитет принял форму непрерывного конституционного процесса, поскольку Верховный Суд действительно, по выражению Вудро Вильсона, представляет "своего рода непрерывную сессию Конституционной Ассамблеи" (30а).

Тем не менее, тогда как американская институциональная дифференциация между властью и авторитетом имеет явно римские черты, её собственное понятие авторитета полностью отлично. В Риме функция авторитета была политической, и состояла в подаче совета – *alicui auctorem esse*, в то время как в Америке функция авторитета правовая и состоит в интерпретации. Верховный Суд производил свой собственный авторитет из Конституции как писаного документа, тогда как римский Сенат, *patres* или отцы Римской республики, обладали своим авторитетом поскольку представляли или скорее олицетворяли, предков, чьё притязание на авторитет в государстве брало начало исключительно в том факте, что они его основали, что они в буквальном смысле явились "отцами-основателями". Римские Сенаторы были представителями основателей города Рима, а вместе с ними был представлен дух основания, начало, *principium* и принцип, те *res gestae* (дела, подвиги – лат.), что отныне становились неотъемлемой частью истории народа Рима. Ибо *auctoritas*, этимология которого восходит к *augere* (лат.), означающему расти и приумножать, зависел от жизнеспособности духа основания, посредством которого и было возможно приращивать, увеличивать и расширять основания, заложенные предками. Непрерывность этого прирастания, бывшего также авторитетом в смысле *auctoritas*, может осуществиться только через традицию, т. е. через передачу от поколения к поколению, через непрерывный ряд последователей, принципа установленного в начале. Находиться в этом непрерывном ряду последователей означало в Риме обладать авторитетом, а оставаться связанным с начинанием предков узами благочестивого поминовения и почитания, означало обладать римской *pietas*, быть "религиозным" или "привязанным" к своим собственным началам. Тем самым не издание законов, хотя оно весьма высоко ценилось в Риме, не власть как таковая обладали в глазах римлян добродетелью высочайшей пробы,

но основание новых государств или же сохранение и приращение уже основанных "Neque enim est ulla res in qua proprius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitates aut condere novas aut conservare iam conditas" ("Ведь ни в одном деле доблесть человека не приближается к могуществу богов более, чем это происходит при основании новых государств и при сохранении уже основанных". Цицерон. О государстве. Кн. 1 (12)) (31).

Совпадение авторитета, традиции и религии, все три из которых брали начало одновременно в акте основания, было стеновым хребтом римской истории от начала до конца. По той причине, что авторитет означал приращение основания, Катон мог сказать, что *constitutio rei publicae* (лат.), установление и конституирование государства "было делом не одного человека и не одного времени". Посредством *auctoritas* постоянство и изменчивость связывались воедино, в силу чего. Хорошо ли, худо ли, на протяжении римской истории изменение не могло означать ничего иного, как увеличение и расширение старого. Для римлян, по крайней мере, завоевание Италии и строительство империи были оправданными в той мере, в какой завоёванные территории расширяли основание города и оставались связанными с ним.

Последний момент, а именно, идея тесной взаимосвязи между основанием, приумножением и сохранением, вполне могла явиться наиболее значительной из всех идей, какую люди революции почерпнули не путём сознательного размышления, но благодаря тому, что прошли школу римской античности. Из этой школы вышла идея Харрингтона "*Commonwealth for increase*", государства замысленного в качестве постоянно увеличивающегося, ибо как раз таковым была Римская республика. И ещё несколькими веками ранее Макиавелли почти дословно воспроизвёл знаменитое высказывание Цицерона, хотя не посчитал нужным упомянуть его имя: "Ни один из людей не возносился на такую высоту ни за какие из своих деяний, как те, кто реформировали республики и королевства новыми законами и институтами ... После богов эти люди первыми достойны похвал" (32). Если ограничиться 18-м веком, то людям революции должно было представляться, будто их главная непосредственная проблема – превратившая теоретический и правовой вопрос об абсолюте в камень преткновения для практической политики – проблема, как сделать Союз "долговечным" (33), как придать основанию постоянство, как обрести санкцию легитимности для политического организма, который не может претендовать на санкцию древности (и что как не древность до сих пор всегда производила на человека "впечатление правоты", как однажды заметил Юм?), получила простое и почти автоматическое решение в древнем Риме. Концепция римского авторитета предполагает, что акт основания сам собой неизбежно порождает и гарантирует свою собственную стабильность и постоянство, и авторитет в данном контексте есть ни больше, ни меньше, как своего рода необходимое "приращение", посредством коего все нововведения и изменения остаются привязанными к основанию одновременно приращиваемому и увеличиваемому ими. Так, поправки к Конституции приращивают и увеличивают первоначальные основания американской республики; нет нужды говорить, что сам авторитет Американской Конституции зиждется на её внутренней способности улучшаться [собственно, само англ. слово "amendment" (от глаг. to amend, улучшать), как называется поправка к Конституции США, буквально означает "улучшение" - примеч. наше - И. К.] и прирастать. Эта идея совпадения основания и сохранения посредством приращения – взаимосвязи "революционного" акта начинания чего-то совершенно нового и консервативного духа заботы об этом новом начале на протяжении веков – является типично римской и может быть обнаружена практически на каждой странице римской литературы. Само это совпадение революционного и консервативного, пожалуй, лучше всего иллюстрирует латинский эквивалент слова "основывать" - *condere* [лат. глагол помимо значений класть начало, учреждать, основывать имеет также смысл оберегать, хранить – прим. наше - И. К.], ведущий происхождение от раннелатинского бога Кондитора, основная функция которого состояла в наблюдении за приростом и урожаем; он судя по всему был новатором и охранителем в одном лице.

То, что эта интерпретация Американской революции через призму римского духа, не является плодом фантазии, удостоверяется тем любопытным фактом, что не одни мы называем людей революции именем "отцы-основатели", но и они сами осмыслили себя подобным же образом. Этот факт не так давно послужил основанием для весьма

неблаговидного вывода, будто эти люди вообразили себя наделёнными большей добродетелью и мудростью чем ожидали от своих потомков (34). Однако даже беглого знакомства с образом мысли и стилем того времени достаточно, чтобы убедиться, сколь чужда должна была быть эта мнимая самонадеянность их уму. Дело обстоит гораздо проще: они осмыслили себя основателями поскольку сознательно ориентировались на подражание римскому образцу и на состязание с римским духом. Когда Мэдисон говорит о "преемниках", на которых будет "возложено ... улучшить и увековечить" великий замысел выношенный предшественниками, он имеет в виду "ту печать благоговения, которую время накладывает на каждую вещь, и без которой мудрейшее и свободнейшее государство не обладало бы требуемой стабильностью" (35). Без сомнения, американские основатели облачились однажды в одежды римских *maiores*, предков, которые по одному тому только, что они были предками, заслуживали права называться "величайшими". Однако дух, в котором это совершалось, не в коей мере не был духом самонадеянности, высокомерия; он проистекал из того простого рассуждения, что либо они основатели и тогда автоматически попадают в ранг *maiores*, либо же, если они потерпят поражение, они никто. В расчёт здесь бралась ни мудрость, ни добродетель, но исключительно сам акт основания, который был неоспорим. Они вполне отдавали себе отчёт во всём совершённом, и вполне разбирались в истории, чтобы быть благодарными судьбе за то, что "им довелось жить в такое время, в какое не отказались бы жить величайшие законодатели древности" (36).

Ранее мы уже отмечали двойственность значения слова "конституция", Мы можем понимать под ней, вслед за Томасом Пейном, акт конституирования "предшествующий правительству", посредством которого народ образует или конституирует себя в политический организм, тогда как обычно мы понимаем под ней результат этого акта, конституцию как писанный документ. Если мы ещё раз переключим наше внимание на то "неразборчивое и слепое поклонение" с которым народ Соединённых Штатов взирал всё это время на свою "Конституцию", мы можем заметить насколько двойственным всегда было это поклонение, ибо его объектом в одно и то же время выступал и акт конституирования, и писанный документ. В свете того странного факта, что культ конституции в Америке пережил более сотни лет придирчивой критики и яростных разоблачительных атак как на сам документ, так и на все те "истины", которые для основателей были самоочевидными, может возникнуть соблазн заключить, что воспоминание о самом событии – сознательном основании народом нового государства – продолжало заслонять действительный результат этого акта, сам документ, оберегая и первое, и второй от воздействия времени и изменившихся обстоятельств. И можно даже рискнуть предсказать, что авторитет республики останется в целостности и неприкосновенности до тех пор пока не подвергнется забвению сам акт, начало как таковое.

Тот самый факт, что люди Американской революции мыслили себя в качестве "основателей", свидетельствует об их предвосхищении того, что самому акту основания, а не Бессмертному Законодателю или самоочевидной истине или любому другому трансцендентному, надмировому источнику, суждено в конечном счёте сделаться истоком авторитета в новом политическом организме. Из этого следует, что тщетно искать абсолют дабы разорвать порочный круг, в котором неизбежно запутывается всякое начинание, ибо этот "абсолют" заключён в самом акте начинания. До некоторой степени, это никогда не составляло секрета, хотя никогда не получало достаточного выражения в теоретической мысли по той простой причине, что само начало до наступления эры революций было окутано завесой тайны и оставалось предметом спекуляций. Акт основания, впервые лишь теперь вышедший на дневной свет и представший перед глазами современников, на протяжении тысячелетий оставался объектом легенд об основании, в которых воображение пыталось проникнуть в прошлое к событиям, лежащим вне пределов досягаемости памяти. Не касаясь фактической стороны этих легенд, историческое их значение состоит в демонстрации того, каким путём человеческий ум пытался решить проблему начала – нового, не связанного с предыдущим, события вторгающегося в непрерывную последовательность исторического времени.

Что до людей революции, то было только две легенды об основании, с которыми они были знакомы не понаслышке: библейская история об исходе племени Израиля из Египта, и

история Вергилия о странствиях Эней после того, как он покинул горящую Троию. Обе эти легенды повествуют об освобождении, одна об освобождении от рабства, вторая – об освобождении от опасности уничтожения; и обе истории ставят в свой центр будущее обещание свободы, конечное завоевание обетованной земли или основание нового города – как уже в самом начале своей великой поэмы Вергилий обозначает её действительное содержание. В отношении революции, как представляется, эти легенды содержат один важный урок; с поразительным единодушием обе они настаивают на существовании некоторого разрыва между концом старого порядка и началом нового, и в данном случае уже не так важно, чем заполнен этот разрыв, пробел: бесцельным сорокалетним скитанием племён Израиля по пустыне или приключениями и опасностями, которые подстерегают Энея по дороге в Италию. Если эти легенды и способны чему-то научить, то этот урок – в указании, что свобода не в большей мере является автоматическим результатом освобождения, чем новое начало является автоматическим последствием конца. Для тех, кто принимал активное участие в революционных событиях, революция должна была представляться таким легендарным разрывом, пробелом между концом и началом, между уже-нет и ещё-нет. И эти времена перехода от рабства к свободе должны были приковывать их воображение, поскольку легенды в один голос говорят о великих лидерах появляющихся на исторической сцене именно в эти периоды разрыва исторического времени (37). Более того, вопрос об этом пробеле, разрыве так или иначе вкрадывается во все спекуляции на тему природы времени, отклоняющиеся от обиходного представления о нём как о непрерывном потоке; он был тем самым вполне привычным предметом человеческих рассуждений и воображения в той мере в какой они затрагивали природу начала. Однако то, что было известно из спекулятивной мысли и легенд, как видно, впервые явилось как действительная реальность. Если кто-то пытается датировать революцию, вписывая её в рамки существующей хронологии, то он в действительности занимается невозможным, ибо как вообще можно запечатлеть, подогнать под всеобщий ранжир этот разрыв, пробел в хронологии, в историческом времени? (38)

Эта полная произвольность – в самой природе начала. Оно не только вне причинной связи, цепочки, в которой каждое следствие тут же само становится причиной для новых следствий, оно вообще не имеет ничего за что можно было бы ухватиться; дело выглядит так, будто оно явилось ниоткуда как во времени, так и в пространстве. Так, словно на миг, миг начала, начинатель отменил само время, или же как если бы актёры внезапно выпали из непрерывного временного потока. Проблема начала, как известно, впервые возникает в размышлениях на тему возникновения вселенной, и решение её парадоксов, предложенное древними евреями, состоит в допущении Бога-Творца, находящегося вне собственного творения подобно тому, как ремесленник находится вне изделий своего ремесла. Другим словами проблема начала решена здесь путём допущения начинателя, чьи начинания не могут более оспариваться потому что он есть “от вечности до вечности”. Эта вечность есть временной абсолют, и в той мере в какой начало вселенной восходит к этой области абсолютного, оно уже более не является произвольным, но укоренено в чём-то, что, хотя быть может и выходит за пределы доступного человеческому разумению, тем не менее обладает разумом, своим собственным рациональным основанием. Весьма курьёзный факт, что люди революций ударились в отчаянный поиск абсолюта в тот самый момент, когда от них требовались действия, вполне мог быть вызван укоренившимися мыслительными навыками людей Запада, в соответствии с которыми любое совершенно новое начало нуждается в абсолюте, из которого оно истекает и посредством которого оно “объясняется”.

Однако как бы эти невольные мысленные реакции людей революции не определялись иудео-христианской традицией, в своих сознательных усилиях справиться с парадоксами проблемы начала в делах основания, они, вне сомнения, обращались не к “В начале сотворил Бог небо и землю”, но к “античному благоразумию”, к политической мудрости античности, более конкретно, к римской античности. Нет ничего случайного в том, что возрождение античной мысли и попытка воссоздать элементы политической жизни античности обошли (или не поняли) греков и ориентировались почти исключительно на римские образцы. Римская история вращалась вокруг идеи основания, и ни одно из фундаментальных политических понятий римлян, таких, как авторитет, традиция, религия, закон, *et cetera* не может быть понято без обращения к великому делу, стоящему у истока

римской истории и летоисчисления *urbs condita*, основанию вечного города. Тогдашнее решение римлянами проблемы связанной с этим начинанием, пожалуй, лучше всего иллюстрируется известным призывом, с которым Цезарь обращается к Сципиону, предлагая тому стать *dictator rei publicae constituendas*, установить диктатуру на роковой период конституирования – или скорее реконституирования – публичного пространства, республики в её исконном значении (39). Это римское решение было подлинным источником вдохновившим “деспотизм свободы” Робеспьера, и захоти Робеспьер оправдать свою диктатуру в целях конституции свободы, он вполне мог бы сослаться на Макиавелли: “Основать новую республику или полностью реформировать старые институты существующей, может быть делом только одного человека (40); он мог бы также основываться в данном вопросе на Джеймсе Харрингтоне, который, ссылаясь “на древних и их учёного ученика Макиавелли (единственного политика последних времён)” (41), также утверждал, что “законодателем” (который для Харрингтона был тождественен основателю) “должен быть один человек, и.... Государство должно быть создано всё целиком и сразу... По коей причине мудрый законодатель ... вполне законно может пытаться сосредоточить суверенную власть в своих собственных руках. И ни один здравомыслящий человек не станет осуждать те чрезвычайные меры, какие будут в таком случае необходимы, если их целью будет не что иное, как конституция хорошо устроенной республики (*commonwealth*)” (42).

Как бы не приближались люди революций к римскому духу, сколь бы ревностно не следовали они совету Харрингтона “перерыть архивы античного благоразумия” (и никто не посвятил этому занятию больше времени, чем Джон Адамс), по отношению к их основному занятию конституции совершенно нового, несвязанного ни с чем ранее существующим, политического организма – эти архивы странным образом хранили молчание. К нашему удивлению, в римской концепции основания доминировало представление о том, что не только все решающие политические изменения в римской истории были реконституциями, конкретно, реформами старых институтов и восстановлением первоначального акта основания, но даже этот первоначальный акт основания считался переустановлением, восстановлением и реставрацией. На языке Вергилия, основание Рима было воссозданием Трои, Рим был в действительности второй Троей. Даже Макиавелли, отчасти потому что он был итальянцем, частично оттого, что он всё ещё был близок к римской истории, мог хранить уверенность, что новое основание чисто секулярной сферы политики, вокруг которого вращалась его мысль, на деле было не чем иным, как радикальной реформой “древних институтов”; и даже Мильтон многими годами позднее мог всё ещё мечтать не об основании нового Рима, но о строительстве “Рима заново”.

Единственным мыслителем, постигшем идею основания во всей её глубине, был Харрингтон, и лучшим доказательством тому служит факт, что он начинает оперировать совершенно отличными образами и метафорами, крайне чуждому римскому духу. Защищая “чрезвычайные меры”, необходимые для кромвелевой *Commonwealth*, он внезапно выходит за рамки римской традиции и употребляет образ из области, не имеющей никакого отношения к политике: “Как нет книги или здания, которое достигли бы совершенства, если у них не было одного единственного автора или архитектора, так и республика (*commonwealth*) той же природы” (44). Под “чрезвычайными мерами” он здесь понимает средства насилия, являющиеся на самом деле обычными и необходимыми для всех целей устройства именно потому, что в этом случае создаётся нечто, однако не из ничего, но из данного материала, который должен быть подвергнут насильственному воздействию в процессе устройства с тем, чтобы из него возник устрояемый объект. Римский диктатор, тем не менее, не коим образом не был устройтелем, и граждане на которых распространялась его чрезвычайная власть, были чем-то большим, нежели человеческим материалом из которого можно что-либо “построить”. Безусловно, Харрингтон ещё не мог знать о тех великих опасностях, какие сулило океаническое предприятие, как не мог он предвидеть, каким образом распорядится “чрезвычайными мерами” насилия Робеспьер, уверовавший в свою роль архитектора, возводящего из человеческого материала, как будто это архитектурное сооружение, новую республику. Произошло же так, что вместе с новым начинанием на сцену европейской политики вновь проникло первородное легендарное преступление Западного человека, как если бы братоубийству вновь надлежало служить началом братства, и зверству – источником гуманности, с той только разницей, что ныне, в



разительном контрасте с извечными мечтаниями человека (как и с более поздними упованиями Маркса на насилие как повивальную бабку истории), насилие не дало жизни ничему новому и стабильному, но, напротив, утопило в "революционном потоке" начинание заодно с начинателями.

Возможно, именно по причине этой внутренней близости между произвольностью присущей любому начинанию, и человеческой склонностью к преступлению, римляне решили вести своё происхождение не от убитого Рема Ромула, но от Энея (45) – *Romanae stirpis origo* ("зачинателя племени римлян" – лат.), который *Ilium in Italiam portans*, принёс в Италию Илион и его сражённых пенатов" (46). Несомненно, это предприятие также сопровождалось насилием – войной Энея с коренными обитателями Италии, однако эта война в глазах Вергилия была необходима с целью аннулировать результаты войны против Трои; поскольку возрождению Трои на земле Италии – *illic fas regna resurgere Troiae* было назначено спасти тех, "что от греков спаслись и от ярости грозной Ахилла" и тем самым воскресить *gens Hectorea*, Гекторов род, исчезнувший, согласно Гомеру, с лица земли, троянская война должна была быть повторена ещё раз, что означало обращение порядка событий, как он изложен в поэмах Гомера. (Здесь критикуется не только Гомер, но и греки, которые не знали другого завершения войны, кроме победы для одних и смерти или позора рабства для других.) Это обращение, переименование Гомера в великой поэме Вергилия намеренно и полно. У него опять Ахилл одержим неукротимым гневом; Турн начинает словами: "Расскажи сам ты Приаму о том, что и здесь нашли вы Ахилла" (48); здесь также есть "для Трои воскресшей новый Парис и второй губительный свадебный факел" (49). Сам Эней со всей очевидностью являет собой второго Гектора, и в центре этого всего опять находится женщина, Лавиния, на месте Елены. И вот, собрав всех гомеровских действующих лиц, Вергилий ещё раз проигрывает старую историю: на этот раз Турн-Ахилл бежит перед Энеем-Гектором, Лавиния – невеста, а не неверная жена, и война завершается не победой и отплытием одной стороны и истреблением и рабством другой, но "неразрывным союзом двух равноправных народов, из которых никто не был побеждён" (50), поселяющихся вместе, как то и предвещал Эней ещё до начала войны.

В данном случае нас интересует только то, что имеет касательство к революции, а потому мы опускаем демонстрацию Вергилием знаменитого римского милосердия, – *clementia – parcere subiectis et debellare superbos* ("ниспроверженных щадить и усмирять горделивых" – лат. Вергилий. Энеида, VI, 53) с лежащим в его основе римским пониманием войны, согласно которому целью войны является не просто победа, но союз враждовавших сторон, которые отныне становятся партнёрами, *socii*, или союзниками благодаря новому взаимоотношению устанавливаемому в самой борьбе и подтверждённому посредством инструмента *lex*, римского закона. Поскольку Рим был основан на этом законе-договоре между двумя этнически различными и враждующими племенами, призванием Рима могло в конечном счёте стать *totum sub leges mitterat orbem* (лат.), "поставить весь мир под власть законов". Гений римской политики – и Вергилий лишь выразил то, что содержалось в самоосмыслении римлян – заключался в самих легендарных сказаниях об основании города.

В данной связи, тем не менее, более важным представляется то, что в этом самоосмыслении, самооценке даже основание Рима не понималось как абсолютное, из ниоткуда берущееся новое начало. Рим был воскрешением Трои и переустройством некоего ранее существовавшего города-государства, линия преемственности с которым никогда не прерывалась. И нам достаточно только вспомнить другую великую поэму Вергилия – "Буколики", её четвёртую эклогу, чтобы удостовериться в важности для этого самоосмысления представления конституции в терминах реставрации и переустройства. И если Вергилий говорит о правлении Августа, что в нём "вновь нарождается великий порядок веков" (как все стандартные переводы на современные языки не вполне правильно перелагают центральную строку поэмы: *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*), то именно потому, что этот "порядок веков" не есть американский *novus ordo saeculorum* в смысле "абсолютно нового начала" (51) – речь здесь идёт скорее о том, что в совершенно отличном контексте ещё раз возникает в "Георгике", именно, о\*\*\*. Четвёртая эклога примечательна своим возвращением к началу, новый приход которого она предвещает: "Дева грядёт к нам опять, грядёт Сатурново царство", как гласит следующая

строка. Из этого, без сомнения, следует, что ребёнок, рождение которого предвещается в поэме, не есть *Θεος σωτήρ* (греч.), божественный спаситель, являющийся из некоего трансцендентного, запредельного мира. Этот ребёнок, совершенно недвусмысленно, человеческое дитя, рождённое в историческом времени; и этому мальчику предстоит узнать *heroum laudes et facta parentis* "про доблесть героев и про деянья отца", чтобы стать способным делать то, к чему подготавливало его всё римское воспитание - "миром владеть, успокоенным доблестью отчей". Вне сомнения, поэма эта – гимн рождению, похвальная песнь рождению ребёнка и возвешение нового поколения – *nova progenies* (лат.); вовсе не будучи предсказанием пришествия божественного ребёнка и спасителя она, в то же самое время представляет утверждение божественности рождения самого по себе, того, что потенциальное спасение мира заключается в факте обновления человеческим родом самого себя в новых поколениях.

Мы так подробно остановились на поэме Вергилия потому, что мне кажется, будто поэт 1-го века до н. э. предвосхитил то, что самый римский из всех христианских мыслителей выразил на концептуальном и христианизированном языке в 5-м веке н. э.: "*Initium ergo ut esset, creatus est homo*" ("Чтобы быть этому началу, был сотворён человек – лат.) (53), и чему в итоге вновь надлежало стать в повестку дня в ходе революций Нового времени. Нас здесь интересует не столько глубоко римская идея о том, что все основания являются переустановлениями и реконструкциями, сколько неким образом с ней связанное, но в то же время отличное, представление, что человек экзистенциально подготовлен для парадоксальной с точки зрения логики задачи нового начинания в силу того, что он сам представляет собой новое начало, и тем самым начинателя нового, что сама способность к начинанию заключена в рождённости, в том факте, что человеческие существа являются в этот мир путём рождения. Не распространение чуждых культов – культов Исида или христианских сект – в клонящейся к упадку империи подвигло римлян на принятие культа "ребёнка" с готовностью большей, нежели та, с какой они принимали почти всё остальное из необычных культур завоеванного мира (54); всё обстояло скорее наоборот: поскольку римская политика и римский дух были уникальным образом завязаны на неприкосновенность начала в основании их города, азиатские культы, ставившие в центр рождение ребёнка-спасителя, обладали для них такой притягательностью. Не необычность их сама по себе, привлекала к ним людей римской культуры и формации, но близость к рождению и основанию, другими словами, появление знакомой мысли в необычном и более близком обличье.

Как бы то ни было, когда американцы решили поменять в строке Вергилия *magnus ordo saeculorum* на *novus ordo saeculorum*, они тем самым признали, что речь более не идёт об основании "Рима заново", но об основании "нового Рима", что нить преемственности, связывавшая историю Запада с основанием нового города и в свою очередь, это основание – с доисторическими воспоминаниями о Греции и Трое, оборвана и не может быть восстановлена. И признание это было неизбежным. Американская революция, не имевшая прецедентов в этом отношении вплоть до развала европейской колониальной системы и возникновения новых наций в нашем столетии, в значительной мере была не только основанием нового государства, но и началом особой национальной истории. Каково бы не было влияние колониального опыта и доколониальной истории на ход революции и формирование публичных институтов в Америке, история её как независимой сущности начинается только со времени революции и основания республики. Тем самым люди Американской революции, осведомлённость которых в абсолютной новизне их предприятия равнялась их одержимости, оказались вовлечёнными в нечто, для чего ни история, ни легенды их традиции не могли предложить ни помощи, ни прецедента. И всё же, читая IV эклогу Вергилия, они могли хотя бы ощутить возможность решения парадоксов начала, не нуждающееся в абсолюте дабы разорвать порочный круг, в котором запутывались все начинания. Избавляет акт начинания от его произвольности то, что он несёт в самом себе свой собственный принцип, о чём говорит само латинское слово *principium*, в котором начало и принцип неразрывно переплетены друг с другом. Абсолют, из которого начало производит себя и который должен спасти его от внутренней произвольности, есть принцип одновременно с ним проявляющий себя в мире. То, как начинатель (каковы бы не были его намерения) начинает своё дело, предначертывает его закон, принцип действия, для тех, кто присоединился к нему с целью принять участие в этом предприятии и довести

его до конца. Начало есть принцип всякого поступка, и как таковой оно никогда не исчезает полностью, вдохновляя отныне всё, что последует за ним, и оставаясь видимым в мире до самого конца всей проистекающей из него истории. И не только наш язык производит "принцип" от латинского *principium*, тем самым предлагая решение для иначе неразрешимой проблемы абсолюта в области человеческих дел, которая по самому определению относительна; греческий язык в удивительном согласии говорит о том же. Ибо греческое слово обозначающее "начало"\* - означает одновременно и "принцип". Никто из последующих поэтов или философов не выразил сокровеннейший смысл этого совпадения с большим блеском и лаконичностью, нежели Платон, когда на закате своей жизни он почти случайно обронил *ἀρχὴ γὰρ καὶ Θεὸς ἐν ἀνθρώποις ἰδρῦμένη σώζει πάντα*: ("Ибо божественное начало, зиждущееся в человеке, спасает всё [ если только каждый уделяет ему подобающий почёт] – др. греч.; пер. Егунова)(55) – мы, пытаюсь передать первозаданный смысл, позволим себе перефразировать: "Ибо начало, поскольку оно содержит свой собственный принцип, есть также бог, который, покуда он пребывает среди людей, покуда он вдохновляет их поступки, спасает всё". Тот же опыт несколькими столетиями позже вызвал к жизни слова Полибия: "Начало не просто половина целого, но простирается до самого конца" (55а). И не что иное, как это же самое постижение тождественности *principium* и принципа, в конечном счёте убедило американскую общину обратиться "к своим истокам за объяснением её отличительных качеств и тем самым за указанием того, что уготовано ей будущим" (56), как ранее оно привело Харрингтона (явно не знакомого с Августином и скорее всего едва ли знавшего приведённое высказывание Платона) к убеждению: "Как ни один человек не покажет мне республику (Commonwealth) удачно рождённую, но в итоге неудавшуюся, так никто не покажет мне республику (Commonwealth) неудачно рождённую, которая когда-либо впоследствии исправилась" (57).

При всей глубине и истинности этих интуиций, политическое значение они обретают только тогда, когда признана их полная несовместимость со старыми и тем не менее всё ещё распространёнными идеями относительно террора и насилия, согласно которым лишь они одни способны создать что-то новое, и о революционной диктатуре как единственно подлинно революционной форме правления. В этом отношении Американская революция повествует нам незабываемую историю и способна преподать единственный в своём роде урок; ибо эта революция не "разразилась", но была сознательно совершена людьми в совместных дискуссиях и на основе взаимных обещаний. Принцип, обнаруживший себя в те судьбоносные годы, когда было заложено основание – не усилиями одного архитектора, но совместной властью и силой многих – был двусторонним принципом взаимных обещаний и совместных дискуссий. И самому событию, воодушевлённому и ставшему возможным благодаря этому принципу, назначено было решать (как на том настаивал Гамильтон) действительно ли эти люди "способны ... на установление хорошего правления на основе размышлений и выбора", и не "обречены ли они навеки на зависимость в своих политических устройствах от случая и силы" (58).