



Революция и Террор, или Как Людовик XVI становится свиньей

Якоб Рогожинский

Страсбургский университет

Революция и Террор, или Как Людовик XVI становится свиньей

Аннотация

В этой статье анализируются отношения между Революцией и Террором на примере якобинского Террора в 1793 году. После обзора классических интерпретаций Ханны Арентд и Клода Лефора, автор рассматривает проблему Террора с точки зрения феноменологического анализа политики тела, ее воплощения в теле монарха и угрозы развоплощения. В частности, автор интересуется изображением Короля или Королевы в качестве абсолютных врагов через карикатуры, представляющие их как опасных или низменных животных. На основе критики «якобинской инквизиции» Мишле и Кинэ амбивалентное значение убийства суверена в конце концов понимается как передача суверенности и матрица Террора.

Ключевые слова:

политическое тело, развоплощение, революция, террор, убийство суверена

Согласно Гегелю, существует внутренняя, необходимая связь между основными идеями Французской революции и их завершением в «ярости разрушения» революционного Террора. Всегда ли Революция подразумевает Террор? Действительно ли любое восстание, перерастая в революцию, неизбежно движется в сторону того или иного проявления Террора? И если это так, то какие выводы следует сделать относительно самой возможности эмансипаторной политики? Этот вопрос — не из тех, что могут быть отданы на откуп исключительно историкам. Мы знаем, что Французская революция послужила моделью всех последующих революционных экспериментов, в особенности Русской революции; также можно с уверенностью сказать, что существует определенная причинная связь между Террором времен Французской революции и теми катастрофами, которыми обернулись революции двадцатого века. Оправдывать якобинский террор сегодня — значит так же оправдывать и более кровавый Террор, связанный с именами Сталина и Мао. Те же, кто осуждает Террор, зачастую видят в событиях 1789 года образец мирной смены политических режимов, при которой форма государственного правления остается неизменной: таковы либеральные интерпретации в духе Токвилля, которые оспаривают концепцию революционного события как разрыва, настаивая на идее непрерывности исторического процесса.

Можно ли преодолеть это противоречие, выступить с критикой Террора *во имя Революции*? Признать фундаментальную важность революционного события, его способность стать новым началом, и в тоже время отделить его от его «террористических» последствий? Такую позицию отстаивает Ханна Арендт в своей книге «О революции». Для Арендт террор 1793 года — это не необходимая фаза развития революционного проекта, а, напротив, свидетельство его поражения, неспособности действующих сил Французской революции добиться исходной цели, общей для всех революций: гарантировать «учреждение свободы», основать устойчивый политический порядок в форме Республики. Американская революция достигла в этом успеха, избежав опыта французов, которые позволили себе уклониться от поставленной цели под давлением социальных проблем. Меняя «страсть на жалость», уступая воспетому Руссо состраданию к массам угнетенных, французы фактически отказались от своего проекта Республики в целях сохранения всеми доступными средствами «счастья Народа». Что заводит Революцию в тупик Террора, так это «отступление Свободы перед Необходимостью» — необходимостью, которая изначально обусловлена страдающим телом, «жизнью» в биологическом смысле слова — когда чувства берут верх над политикой и ведут к тирании добродетели (*Virtue*), главная цель которой — разоблачение лжи и лицемерия. Арендт, однако, не придерживается распространенной сегодня либеральной доксы; напротив, она поддерживает идею «народных обществ» — республиканских клубов и секций санкюлтов (*sections sans-*

culottes) — именно в них, согласно Арендт, могла бы зародиться «федеративная» политика, которая предполагает множество центров власти. Арендт рассматривала эти «элементарные республики» как «пространства свободы» и, в тоже время, как «пространства проявления» в сфере политического (Арендт 2010: 347). Здесь четко обозначен феноменологический базис ее анализа. Для Арендт политическое действие — это наивысшая «манифестация мира» (*apparâitre du monde*): только в пространстве политического действия может сформироваться свободное общество, не отчужденное от труда. Именно поэтому Арендт так настаивает на том, что парижские народные общества противостояли якобинцам весной 1794 года. Принудительное разоружение и роспуск различных «секций», аресты и казни их лидеров — так Комитет общественной безопасности использовал Террор против наиболее радикальных сил Революции. Арендт справедливо говорит об этих событиях как о предвестии конфликта, который весь XX век будет сталкивать сторонников однопартийного коммунизма и автономных революционных органов (Советы во время Русской Революции 1905 и 1917 годах, Советы рабочих во время Венгерской и Польской революций 1956 года и др.). Именно автономные революционные органы являются, по мысли Арендт, непосредственными наследниками «утраченных сокровищ» революционной традиции современности.

Несмотря на то, что Арендт удается отмежеваться от традиционных интерпретаций, избежав апологии Террора и либеральной доксы, ее анализ все же содержит некоторые спорные моменты. Так, отношение, которое она пытается установить между «политикой жалости» и «террористическими» следствиями, имеет ряд недостатков. Так или иначе, анализ Арендт окончательно отделяет стремление к Равенству от стремления к Свободе и исключает решение социального вопроса из основных задач Революции. Более того, Арендт утверждает, что «любая попытка решить социальный вопрос политическими средствами оканчивается Террором», и что «этой роковой ошибки почти невозможно избежать там, где революция происходит в условиях массовой бедности» (Арендт 2010: 151). Утверждая, что «именно вследствие Террора революция терпит поражение» (Арендт 2010: 151), Арендт подводит к мысли о неизбежном поражении всех революций, за исключением (причем довольно спорным) Американской. Эти ограничения следуют из ее философии — феноменологической, которая отдает предпочтение действию в видимом мире и отделяет его, насколько это возможно, от сферы труда, от тела, жизни, подчиненной смутной биологической необходимости с ее повторяемостью и цикличностью. Где правят законы тела, там нет места для *нового начала*¹. Арендт также отказыва-

¹ Рогожинский употребляет латинский термин «*novum*». — *Примеч. перев.*

ется от концепции практик, наподобие той, которую развивал Мишель Анри — практик, которые возникают из самой жизни индивидов, из их «ничтожной» материальности. Каким образом эти практики могут быть вовлечены в событие революции? Такая вовлеченность подразумевает некую связь политического действия и тела, и речь идет не только о физическом теле живых индивидов, но также об определенном *образе телесности*, о коллективном Телесности. Общество не только видит себя представленным в этом теле, но и стремится избежать любых воздействий извне, способных вызвать мутации этого тела.

Подобные идеи развивает Лефор, очевидно, под влиянием Мерло-Понти. Согласно Лефору, демократическую революцию характеризует, в первую очередь, динамика социального *развоплощения*, которая намечается в решающий момент Французской революции — в момент казни монарха. «Когда тело короля уничтожено, когда Политическое Тело обезглавлено <...> именно в этот момент общество перестает быть воплощенным материально». Разделенное и детерминированное общество возникает, потому что больше не связывает себя с телом, власть перестает выполнять функцию воплощения и становится «пустым местом», объектом непрерывного вопрошания². Рассматривая обстоятельства казни монарха, Лефор пытается раскрыть связь между Террором и убийством суверена. Он решительно заявляет, что «Террор является революционным, поскольку он запрещает занимать место (власти); в этом смысле он имеет демократический характер» (Лефор 2000: 115); отправляя на гильотину всех, кто стремится воскресить Великое Тело, или возродить в той или иной форме воплощение власти в форме монархии, Террор тем самым оказывается напрямую связанным с процессом развоплощения³. Конечно, такое рассуждение очень созвучно утверждению о том, что динамика демократической революции *обязательно* должна пройти через определенную фазу Террора. Анализ Лефора не оправдывает «террористическую» политику якобинцев: напротив, он видит в этой политике «образ общества, согласного с самим собой, свободного от разногласий, охватываемый только в практике очищения, а затем все больше — уничтожения» (Лефор 2000: 112); образ (или фантазм), который предвосхищает тоталитарные идеологии двадцатого столетия. Эта цель становится более очевидной в последней попытке Робеспьера, незадолго до его падения, консолидировать систему Террора, придав ему форму идеологии, «Культы Высше-

² Этот классический тезис, не раз озвученный Лефором в его текстах (Lefort 1981: 172). (см. так же (Лефор 2000: 285–286). — *Примеч. перев.*)

³ См. главы про Террор в книге Лефора «Политические очерки (XIX–XX века)» (Лефор 2000: 81–323).

го Существа», в рамках которого Робеспьер выступал как «Главный Жрец»; ради этой же цели формируется образ Врага, который становится «неуловимым» и все более опасным. Прерианский декрет обобщил представления о «подозрительных»: отныне прямиком на гильотину отправлялись не только те, кто был заподозрен в «равнодушии», но и сами революционеры. Таким образом, Комитет общественной безопасности стремился к тому, чтобы усилить Террор, сделать его неограниченным и безостановочным. Когда старые союзники, вроде Дантона, или более радикальные революционеры (Шометт, Эбер) осуждаются как «изменники», «иностранные агенты» и отправляются на эшафот, когда различия между другом и врагом, революцией и контр-революцией, оказываются размытыми, Террор становится последней возможностью удержать различие, обличить анонимного врага, дать ему имя, вывести кровью черту *абсолютной границы*. Не идентифицируя якобинский Террор и тоталитарный террор нашей эпохи, Лефор, однако, предполагает, что можно выявить определенную линию преемственности между Робеспьером и Сталиным. И именно на этом Лефор заканчивает свой анализ, озадачив нас проблемой таинственной взаимосвязи Революции, Террора и процессов развоплощения, в которых кроются истоки современной демократии. Нужно иметь в виду урок Лефора: одна из основных особенностей революционного Террора заключается в способе определения врага, и этот способ развивается в ходе революции. Поначалу это борьба с *реальными врагами*, теми, кто выступает против Революции (роялисты, коалиционные армии, Вандейские мятежники...). Однако, радикализируясь, Террор все больше обращается на *внутреннего врага*, на угрозу, которая возникает вновь и вновь, как провозглашал Сен-Жюст, в «недрах республики». Речь теперь идет не о борьбе с конкретными противниками, а скорее об уничтожении зла как такового. В якобинском дискурсе этот враг является чем-то отторгнутым человечеством, презренным «монстром», недостойным жизни — противники Революции характеризуются как «дикие твари», «насекомые-вредители» «ядовитые гадюки»⁴, или как «язва», «омертвелая конечность», которую нужно срочно ампутировать⁵, или, более того, как отвратительные нечистоты, мусор. Именно в таком духе Комитет общественной безопасности одобряет требование «незамедлительного очищения тюрем

⁴ Цит. по книге Патриса Ганифэ (Ганифэ 2003).

⁵ Один из лидеров якобинцев, Бийо-Варенн, в своем трактате *Principes régénérateurs du système social* (1795) писал следующее: «Все, что не имеет отношения к делам нации <...> это опасная опухоль, которую следует вырезать. Незамедлительная ампутация гангренозных конечностей необходима для того, что бы сохранить жизнь пациента» (Billaud-Varenne 1992: 117).

и избавления свободной страны от этих нечистот, от этих отбросов человечества» (Ганифэ 2003: 281). Превращение реального противника в *абсолютного врага*⁶ оправдывает, таким образом, политику массового уничтожения. Следует отметить, что демонизация врага, низведение его до животного, не является изобретением участников Террора: еще со времен Средневековья известны *стратегии преследования*, которые использовались для гонений на еретиков, евреев, прокаженных, а также «ведьм», десятки тысяч которых были отправлены на костер. Однако преследование и уничтожение этих других фигур врага были обусловлены политикой Тела, теолого-политической репрезентацией Церкви или Королевства как «Мистического тела», которое стремится отсечь зараженную конечность или пришлые элементы. Можно проследить процесс возникновения образа врага как гангрены, паразита, внутреннего инородного элемента, угрожающего единству Великого Тела. Но именно эту органическую репрезентацию общества приводит к кризису динамика демократической революции. Если такая динамика действительно подразумевает процесс развоплощения Тела Политики, то почему революционеры 1793 года продолжают обличать своих врагов теми же способами, что и инквизиторы, и охотники на ведьм: как отвратительные, монструозные тела, являющиеся частичками дьявольского Анти-Тела? Как если бы революционеры оставались в плену все тех же образов политического тела, от которых они должны были бы избавиться...

Как напоминает Маркс, «традиции мертвых поколений» продолжают влиять на умы и действия живых: это «воскрешение мертвецов» не стало исключением и для Французской революции. Устойчивость образов телесности и старых систем преследования ставит перед нами вопрос об эффективности революционного события, этого радикального разрыва с прошлым, которого так жаждут все революционеры. Действительно ли, совершая царубийство, мы становимся свидетелями рождения развоплощенного общества, окончательно освободившегося от древнего проклятья, которое привязывало общество к телу суверена? Очевидно, в этой связи необходимо возразить Лефору и признать, что процесс развоплощения незамедлительно сталкивается здесь с обратной тенденцией *реинкорпорации*, которая стремится восстановить телесную форму власти. Стоило низвергнуть традицию почитания тела короля, как на пустующем месте появляется новый культ суверенного Тела, будь то

⁶ Эту идею я заимствую у Карла Шмитта: в «Теории Партизана» «переход от реального врага к абсолютному врагу» означает переход от классических форм политической борьбы к концепции, согласно которой политическое — это война на уничтожение (Шмитт 2007).

Нация или Народ. А если так, то следует ли их этого неизбежный вывод, что революционный разрыв — это чистая кажимость? В таком случае событие революции сводится попросту к переходному периоду между двумя образами Тела, двумя видами суверенности, двумя типами государственной власти. Чтобы ответить на этот вопрос, нужно приглядеться к различным репрезентациям Политического Тела, которые вновь возникают во время Французской революции. Эти репрезентации нельзя низвести до «воображаемых» фикций, или обычных метафор: их следует рассматривать не как *символы* (простые репрезентации, внешние по отношению к предмету, который они обозначают), а как *схемы*, на основании которых сообщество придает себе форму, конституирует и представляет себя. В большинстве человеческих обществ эти телесные формы вынуждают индивидов подчиняться суверенной власти, представленной как «голова» или «душа» Великого Тела, для которого действия отдельных индивидов подобны движениям конечностей. Ла Боэси превосходно описывает этот феномен в «Contr’Un» или в «Рассуждениях о добровольном рабстве»: если индивиды согласны отказаться от свободы, подчиняясь суверенитету Единого, то, следовательно, они идентифицируют себя с этим телом и отчуждают ему себя, даже собственная тень становится частью Единого⁷, вплоть до таких крайностей, как принесение себя в жертву, согласие отдать свою жизнь «за короля», «за родину». Ценность феноменологического анализа воплощения состоит, прежде всего, в смещении взгляда с форм коллективного Тела на их скрытую матрицу, индивидуальное тело во плоти. Такой подход основывается на индивидуальном эго, имманентности его жизни с целью понять, как устроены коллективные сущности, — я называю его «эго-анализом». Деконструируя эти трансцендентные сущности, раскрывая их происхождение — живую плоть отдельных индивидов и их телесное сообщество — эго-анализ, следовательно, имеет непосредственное политическое значение.

В своем сочинении «Рассуждения о Французском государстве» (1588) правовед Ги Кокиль утверждает, что «Король — это голова, а Народ всех трех сословий — это конечности; все вместе является политическим и мистическим Телом, целостность которого едина и неразделима. Если одна из его частей страдает, все тело чувствует эту боль». Так провозглашается французская версия классической доктрины *Corpus Mysticum Reipublicae* («мистического тела республики»), переводящая концепцию Церкви с Христом во главе в полити-

⁷ «Откуда взял бы он столько глаз, чтобы следить за вами, если бы вы сами не давали их ему? Где он достал бы столько рук, чтобы наносить вам удары, если бы он не брал их у вас же? <...> Откуда была бы у него власть над вами, если бы вы не давали ее ему?» (Ла Боэси 1962: 10).

ческую сферу. Здесь подразумевается удвоение тела короля, когда физическое тело отделяется от невидимого мистического тела. Из этой теолого-политической схемы произрастает фундаментальная особенность монархической власти: ее *единичность/целостность* (*oneness*), *вечность* этого бессмертного Тела («Король никогда не умирает») и ее *непогрешимость* («Король неспособен творить зло»). Это обуславливает законодательный ресурс власти («воля Короля — воля Закона»). Однако здесь не место для того, чтобы развивать эту мысль⁸. Отметим просто, что французский вариант, для которого характерно стремление сконцентрировать всю власть в Едином Телѣ монарха, отличается от варианта, характерного для английской монархии, и это, без сомнения, позволяет нам лучше понять определенные «абсолютистские» аспекты якобинской концепции Тела. На самом деле, возможно, метафизика суверенного Тела должна освободиться от своей теологической модели и монархического воплощения, и она способна видоизменяться, сохраняя при этом свою исходную структуру. В самых разных версиях мы имеем, тем не менее, отличное решение главной апории Политики Тела. Если прообразом этой телесной конструкции является тело индивида, то речь идет о теле, которое распознает себя в конкретный момент. Так же как у Гуссерля, отдельное материальное тело в формируется как некое единое целое за счет феномена тактильного хиазма, само-касания (*se-toucher-touchant*), бесконечно повторяющегося жеста, в котором моя плоть становится телом, в то же время оставаясь плотью. Когда я переносу себя — мое бытие-во-плоти (*être-chair*), *Leiblichkeit* — на тело другого, чтобы сделать из него еще одно тело из плоти, телесное сообщество формируется между ним и мной, повторяя устройство первоначального объединения, которое соединяет разные части моего тела. Основное различие заключается в том, что квази-хиазм, который делает тело другого материальным, не предполагает обратной связи, как это происходит в случае первичного хиазма, когда моя плоть сплетается сама с собой: дотрагиваясь до руки другого, я никогда не почувствую в тот же момент обратного касания; невозможно собрать воедино тело другого, сделать его материальным. Так образуется, пишет Гуссерль, «непреодолимая пропасть» между телом другого и моим собственным. «Тело» нашего сообщества, всех человеческих сообществ, возможно только как квази-тело, лишенное материального воплощения, изначального присутствия, которое моя плоть предполагает для меня самого, составляя основу моего тела. Именно по этой причине коллективное Тело неизбежно стремится к тому, чтобы дематериализоваться, низводится до абстрактных фи-

⁸ За подобными теоретическими разработками лучше обратиться к блестящему исследованию Канторовича (Канторович 2014).

гур, неспособных поддерживать связь со своими субъектами. Лишенное плоти, имманентной жизни, Великое Тело постоянно оказывается под угрозой утраты собственной телесной формы, разложения на части, развоплощения. Не будучи специфической особенностью демократических революций, стремлением к развоплощению изначально сопровождается любая манифестация Коллективного Тела. При этом в каждом отдельном случае предлагаются различные способы противостояния этой угрозе развоплощения. Так христианский обряд евхаристии позволяет Телу Церкви перевоплощаться, вновь становиться Единым, посредством верующих, которые вкушают плоть жертвенного бога. Точно также именно на эту *нехватку воплощения* классическая доктрина двух тел короля отвечает, предлагая плоть и жизнь мистическому Телу, делая видимым и осязаемым физическое тело монарха, освященного, преображенного, постоянно выставляемого напоказ в символах и церемониях царской религии. Изображение короля можно описать как «священное тело», в котором, так же как и в таинстве евхаристии, сплелись воедино его физическое и символическое тела (Martin 1988). Таково назначение этой «мистерии монархического воплощения», культа Короля-Христа, о котором говорил Мишле, и таков смысл, вкладываемый в церемонию коронации, в результате которой король приобретал способность одним прикосновением излечить раны прокаженных, самим своим существованием удерживая власть над болезнями и раздорами Тела Политики⁹.

Именно это единство двух тел раскалывается в 1789 году, когда делегаты Генеральных Штатов во Франции присваивают себе статус Национального Учредительного Собрания, обозначив его роль как «единого и неделимого» представителя Нации. «Депутат, — декларировал один из Учредителей, — должен рассматривать себя с двух точек зрения: как часть тела Собрания, в котором он участвует в качестве спикера, и как часть тела Нации, от лица которой он говорит»¹⁰. Таким образом, новая власть оказывается способна удержать эту двойную телесную форму, наряду с сущностными аспектами монархического суверенитета. Перенос суверенитета совпадает с телесным переносом, при котором сохраняются традиционное определение мистического Тела, его единство, его власть провозглашать законы и его вечность, гарантированная на будущее посредством

⁹ Говоря о ритуале «королевского прикосновения» я имею в виду бытовавшее поверье о том, что короли Франции и Англии наделены чудесными способностями исцелять больных туберкулезом. См. классическую работу Марка Блока (Блок 1998).

¹⁰ Цитата из Д. А. Черутти, приводится по (Ваеске 1993: 124). Подробнее о передаче суверенитета см. анализ Марселя Гоше (Gauchet 1989: 23–28).

выборной «регенерации». Стало быть, перед нами простое *passation*, смещение органико-политической схемы в сторону новой полярности воплощения, которая оставляет структуру этой схемы нетронутой. Однако можно впасть в заблуждение, недооценив серьезность этого перелома: впервые со времен античности совершенно секулярная легитимность подменяет религиозные основы суверенности. Новая конфигурация появляется там, где Политическое Тело воплощается не в человеке или в привилегированной группе, а в безличной власти, периодически обновляемой народным голосованием. Место власти теперь обнаруживается как *пустое место* (*place vide*), которое ни один человек не может занять естественным способом и на постоянной основе. Сийес, на чью долю выпала задача обрисовать контуры этого нового политического поля, описывает его как сферу, в которой все граждане равноудалены и от центра, и от периферии, в то время как пустующий центр символизирует суверенитет закона¹¹. Необходимо снова подчеркнуть, что это смещение суверенитета происходит далеко не мирным путем: кризис монархического Государства дает начало новому публичному пространству свободы и действия, пространству «клубов», «народных обществ», санскритских кружков, рожденных революционным процессом. Все развивается так, как если бы развоплощение Тела Политики освободило плоть сообщества, анархическую плоть, расколотую на бесчисленное количество частей, которые активно восстают против любой попытки нового воплощения. Это те «элементарные республики», о которых говорила Арендт, демократия множеств, которые продолжают радикализировать революционные процессы вплоть до падения монархии и провозглашения Республики, порождая глубокую трансформацию образа суверенного Тела.

Когда Революция 1789 года свергла короля, заменив его священный титул статусом «главы правительства», смещение суверенитета шло рука об руку с процессами *десакрализации* королевского тела, которому осталась только его профанность. Так, на некоторых известных гравюрах изображен король, блуждающий по Марсову полю, на фоне приготовлений праздника Федерации, или же король, невзначай прогуливающийся по Парижу, выставляя напоказ кокарду с триколором — с виду обычный горожанин без каких-либо знаков отличия, характерных для традиционных представлений о королевской особе. В этот период, на фоне возрастающей неприязни к монархии, Людовику XVI все же удается сохранять любовь и уважение

¹¹ «Я представляю себе закон в центре большого шара, на окружности которого расположены все граждане, занимая равные места. Закон одинаково оберегает всех; все одинаково зависят от него и находят в нем защиту для своей свободы и собственности» (Аббат Сийес 2003).

Франции. С другой стороны, в это время разворачивается широкая кампания против Марии-Антуанетты, появляются карикатуры, на которых королева представлена в образе дикого животного (королева-волчица, «тигрица, жаждущая французской крови»), отвратительного существа (королева-тарантул) или же монструозного (королева-гарпия). Во многих памфлетах она обвиняется в убийстве Людовика XVI: королева либо отравила его, либо заразил смертельной болезнью. Другие памфлеты приписывают ей развращенность, уличают в лесбийских связях (королева даже получила прозвище «Мессалина»), обвиняют в сексуальных связях с братом, императором Австрии, с родственниками короля и даже с собственным сыном (это обвинение звучит снова во время процесса над ней)¹². Развязность и трансгрессивная сексуальность, инцест, отравительство, кровожадность, животные метаморфозы — нельзя не узнать черты, ранее приписываемые инквизиторами и судьями предполагаемым ведьмам, которых приговаривали к сожжению. Образ королевыведьмы возникает из глубины веков — это рассадник разрушительного сексуального удовольствия (*jouissance*), угрожающая опасность, на него направлена вся ненависть, от которой Людовик остается защищенным.

Ситуация резко меняется в 1791 году: побег королевской семьи воспринимается обществом как высшая государственная измена, а своего апогея эта история достигает, когда беглецов арестовывают в Варенне. С публичной репрезентацией тела короля происходят удивительные мутации. На протяжении нескольких недель печатаются тысячи карикатурных изображений, где король предстает как притворщик (двуликий король-Янус), алчный Гаргантюа («страшный Капет», готовый пожрать всю Францию), а чаще всего как свинья или монстр-гибрид — наполовину человек, наполовину поросенок. Сегодня мы уже слишком привычны к политическим карикатурам, чтобы оценить всю силу этих нападков на фигуру, которую на протяжении веков почитали как самого Бога. Назидательные образы «гражданина-короля» открывают перспективу для другого видения: теперь короля рассматривают не как часть национального сообщества, а как чуждого нации и человечеству в целом. Из-за своего уродства, бесстыдства, животности, самых низменных свойств, которые особенно подчеркивались в карикатурах (прожорливость, рвота, дефекации...), гротескности, и, вместе с тем, опасности, исходящей от него, Монструозное Тело отстраняется от нации. Апогей разрушения образа короля — знаменитая гравюра, на которой изображена свинья с прикрепленными знаками королевского отличия, жадно пожи-

¹² За примерами подобных публикаций можно обратиться к следующим источникам: (Thomas 1999; Hunt 1995: 107–139).

рающая пирожное, украшенное геральдической лилией. На другой карикатуре Чудовище из экскрементов (*Corps-déchet excrémentiel*) пробирается через отбросы «королевской канализации», испражняясь на ходу. И наконец образ раздробленного тела, рассыпающегося изображения воображаемого единства мистического Тела: король изображен как неистовый безумец, скипетром разбивающий вдребезги зеркало, в осколках которого отражается его искаженное лицо, так, что, по легенде, «его безумство умножается в каждом осколке»¹³. Все эти репрезентации восходят к одному фантазму, изображая тело короля как *низкое тело*, гетерогенный элемент, таящий в себе угрозу для единства Тела Нации, который необходимо исключить/уничтожить. Что, собственно и происходит в январе 1793 года, в результате судебного процесса, когда Конвент отправляет короля-свинью на гильотину. Это не первый случай в истории Франции, когда король становится мишенью подобных нападений. В 1588 году после убийства своего лидера, герцога де Гиза, наиболее фанатичные католики начали травлю Генриха III. Короля клеймили за распутство, изобличали как содомита, еретика, и даже обвиняли в колдовстве: якобы Генрих III, будучи дьяволопоклонником, приносил в жертву детей, за что его даже прозвали «дьяволом во плоти». Эти события развивались по схожему сценарию: во всевозможных карикатурах и памфлетах Генрих III изображался как дикое животное, монстр или свинья. Кампания по изобличению короля в итоге привела к его смерти: через год монах Жак Клеман убил Генриха. Что касается случая Людовика XVI, то здесь речь идет о крайней форме десакрализации, когда характерный для монаршего тела священный суверенитет обращается наиболее радикальным унижением. Этот феномен возникает только во времена кризиса, когда рассеиваются чары, благодаря которым субъекты воспринимали себя как часть Великого тела, вместе с тем субъекты перестают отчуждать себя в пользу Великого Тела. Без распада этой связи немислимо ни одно восстание; ни одна революция невозможна без переворачивания, низвергающего тело монарха или диктатора до уровня грязных отходов.

Теперь мы можем лучше понять значение двойного движения развоплощения и реинкорпорации, завершающей революционный процесс. О развоплощении Тела Политики свидетельствует тот факт, что тело короля насильственно отторгается от национального сообщества, которое оно должно было воплощать. Теперь он представляет собой лишь уродливое, расчлененное, животное тело, отвергательные отбросы. Однако это лишь *частичное* развоплощение,

¹³ См. репродукции гравюр и комментарии к ним (Duprat 1992), а также книгу того же автора (Duprat 2002); здесь проводятся параллели между карикатурами на Генриха III и Людовика XVI.

привязанное к противоположному жесту, поскольку, устраняя эти отбросы, засоряющие и разрушающие его изнутри, суверенное Тело восстанавливает свое утраченное единство. «Восстановленное» Тело таким образом занимает место опального королевского тела. В Конvente даже подумывали о том, чтобы возвести огромную статую — «образ великого Народа, Народа Франции». Этот колосс должен был стоять на обломках статуй королей. Подобные репрезентации *имеют смысл*, они показывают, что распад монархического Тела парадоксальным образом совпадает с новым воплощением, с появлением нового суверенного Тела. Этот жест, без сомнения, также указывает и на существование навязчивой идеи: жалкие остатки, которые грубо растоптал республиканский гигант, однажды снова оживут. Таким образом, монументальное воздвижение Тела Республики — это не только символ победы, но и призыв к борьбе с врагом, который, даже будучи побежденным, всегда возвращается. Не только эти материальные формы — республиканские собрания, изображения и статуи — свидетельствуют о потенциальной реинкарнации, но и дискурс самих революционеров, например, тексты якобинского лидера Бийо-Варенна. Он фактически воспроизводит классическую концепцию Тела, по крайней мере, его внешние черты, когда вновь заявляет о единстве принципа суверенитета — «Политическое Тело, как и человеческое тело, становится монстром, если у него больше одной головы» — а так же об иерархии органов тела — «вы — руки Тела Политики, для которых Конвент — голова, а мы — глаза» (так Бийо-Варенн писал для Комитета общественного спасения). Тем не менее, сохраняется существенное различие: долголетие *Corpus Mysticum* гарантировалось наследственной правоприменностью монархов, которые воплощали это Тело, тогда как продолжительность существования и легитимность современного Государства, в рамках представительных демократий, обеспечиваются периодическим ритуалом выборов. Для Бийо-Варенна бессмертное Тело Республики могло поддерживать свое существование только посредством Террора, постоянно восстанавливая себя, отсекая беспokoящие нарывы: «единственная возможность обеспечить нерушимость Республики — это атаковать, т. е. одним ударом уничтожить то, что наводит смуту в душе и в сердце; следует начисто, с корнем вырвать эту язву на теле политики» (Billaud-Varenne 1992: 81). Отсечение этого нарыва — необходимая стадия регенерации. Тоже можно сказать, сравнивая Революцию и чародейку Медею: «чтобы даровать юность старому Ясону, необходимо расчленить его ветхое тело, прежде чем омолодить его», таким образом «своими окровавленными руками смерть и разрушение открывают двери новой жизни» (Billaud-Varenne 1992: 116). Что дарует Республике «нерушимый суверенитет», так это способность определить Врага, а именно (что для Бийо-Варенна одно и то же) усиленное изгнание чужеродных эле-

ментов, которые «возрождаются подобно тому, как вырастают новые головы у Гидры».

В подобной перспективе это бесконечное противостояние упирается в существенную трудность: когда Террор ужесточается, и даже революционеры уличаются в «подозрительности», все сложнее становится обозначить врага, отделить больные части от здоровых. Эта наводящая панику путаница между другом и врагом, своим и чужаком, телом и болезнью оставила глубокий след в якобинском представлении о политическом Телe. Вспомним аргументы Бийо-Варенна перед Конвентом относительно начала Террора: «Время укрепить здоровье Политического тела в ущерб его отмирающим конечностям» (Ваеске 1993). Далее он добавляет: «...всюду, где части этого тела желают действовать без указания его Головы». Расчлененное тело, борющееся с собой, там, где все, что пытается ускользнуть от власти Центра, «становится лишним, вредоносным, лишенным единства», где голова вынуждена сражаться с «опасной коалицией» других частей тела. Эта голова без тела, или голова, сражающаяся с собственным телом, накладывает на обратное изображение — тела без головы, искаленного тела свергнутой монархии, которое продолжает представлять опасность для Республики — поскольку «можно убить голову монстра, но его тело будет жить, даже будучи поврежденным». Создается впечатление, что речь идет о двух мистических Телах: возникнувшее тело Республики сталкивается с другим телом, или, скорее, с *кусками* тела противника, который преследует новое Тело и разрушает его изнутри. Репрезентация этого тела невозможна, и Бийо осознает это: тело, которое единично, но при этом удваивается, противостоя Другому внутри себя, подрывает его концепцию Тела Политики, делает ее бесформенной. Противостояние между головой Государства — Конвентом и Комитетом общественной безопасности — и телом имеет и еще одно значение. Восстающее тело, его «больные органы» — это также и народ, который Бийо-Варенн мыслит как нестабильное множество. Отсюда потребность в Господине, способном собрать и мобилизовать народную «массу»: «вместе с лидером народ на многое способен; но стоит ему лишиться лидера, как народ в один момент становится лишь толпой, страшнейшей любой мелочи» (см.: Billaud-Varenne 1989: 2). Интересное заявление, обнажающее скрытый мотив якобинского террора: за культом Суверенного Народа скрывается глубочайшее презрение к реальным людям, которым отказано в каком бы то ни было постоянстве, в способности объединяться и действовать самостоятельно, не подчиняясь Господину. Эта логика прекрасно соотносится с политической практикой якобинцев: они вступают в союз с народными движениями, чтобы захватить власть, но затем делают все, чтобы разрушить эти движения, уничтожая их наиболее радикальных лидеров и распуская санкюлотские группы.

Для Бийо-Варенна и якобинцев все происходит так, как если бы смещение суверенитета частично не удалось, как если бы при установлении Республики остатки Старого порядка проникли в самое сердце Тела Политики и угрожали ему. Таким образом, намеченная реорганизация наталкивается на внутренний негативный объект. Используя эго-анализ, мы можем проследить генезис этой грязной Вещи (*Chose*), прогнившего мусора, наличие которого делает необходимым Террор. Конечно, мы понимаем, что наше плотское тело остается «неполностью сформированным»; что тактильный хиазм не может полностью воплотиться в каждой части тела; что его самовоплощение оставляет неустранимый осадок. Я предлагаю называть эту часть тела, не распознаваемую как *мое*, воспринимаемую мной как чужеродная Вещь, *остатком*¹⁴. Он представляется и как имманентный, и как трансцендентный эго-плоти, как включенной в тело, но все же чужеродный. Важной особенностью остатка является то, что он конденсирует двойственные значения чужого и своего, священного и презренного. Речь идет о неустойчивых значениях, которые могут быть перевернуты: когда амбивалентность нарушена, остаток колеблется между двумя полюсами, переходя от одного к другому, становясь либо объектом любви, либо чем-то противоположным, объектом отвращения или ненависти. Действительно, если трансцендентальная матрица коллективных сущностей основана на индивидуальном плотском теле, то становится очевидным, что эти сущности разворачиваются на интер-субъективном уровне. Отвергая или исключая его, пытаюсь поглотить его или, наоборот, исторгнуть, уничтожить, все человеческие сообщества в той или иной мере сталкиваются с этой сокровенной инаковостью, которую я называю остатком. В классическом изображении *Corpus Mysticum* тело монарха возникает как гетерогенный элемент священной природы, квази-божественная сущность, преображенный остаток Великого Тела. В каком-то смысле монарх всегда уже был исключен, отделен своим собственным «величием» от всего остального сообщества, к которому он принадлежит, не принадлежа: одновременно и имманентный, и внешний этому Телу. Когда происходит революционный кризис и мистическое Тело развоплощается, его остаток обезображивается, его эмоциональное значение искажается, оно становится объектом унижения. Именно об этом писал Мишле: «король, этот Бог, этот Идол, становится объектом ужаса» (Laffont 1988: 75).

Так появляется образ нового врага, Абсолютного Врага, который действует не из каких-либо побуждений, а только потому, что он

¹⁴ В данном случае позволю себе сослаться на собственную работу (Rogozinsky 2010).

преступен по своей сути, потому что «королевская власть преступна по свой природе». По этой логике враг, *что бы он ни делал*, всегда виновен, его реальные поступки не имеют значения. Скорее, его поступки и достижения вызывают подозрения, потому что воспринимаются как лицемерие. Поэтому неудивительно утверждение Сент-Жюста, что король «двуличен», что его «божественное происхождение» — лишь миф, скрывающий его истинную, «гадкую сущность»: существует расхождение между реальными поступками короля и злым умыслом, на который только и способен лицемерный по натуре Враг. Некоторые авторы пытались объяснить эту ненависть к лицемерию, характерную для якобинского дискурса, ссылаясь на «деспотический морализм», путаницу между очевидной законностью действий и скрытыми намерениями морального толка¹⁵. Несомненно, тому причиной также являются якобинские представления о Телe: двуличность Людовика XVII происходит из идеи *двойного тела* Суверена, которой они остаются привержены. Если в классическом учении различается смертное тело короля и мистическое Тело, которое «не может творить зло», то якобинцы по ту сторону конкретных действий Луи Капета разоблачают саму его преступную сущность, которая *может творить только зло*. От Боссюэ до Сен-Жюста мы имеем дело с одним и тем же сценарием трансформации мистического Тела в дьявольское Анти-Тело. Часто задают вопрос, был ли Террор неизбежным следствием казни короля? На мой взгляд, речь идет, скорее, о реализации якобинской концепции убийства суверена, которое понимается как избавление от «монстра», недостойного жизни. Понятие Абсолютного Врага, само существование которого представляет собой угрозу для Тела Республики, якобинцы применяют не только к королю, но и далее ко всем «подозрительным лицам». Нападая на жирондистов, Дантона, Эбертистов и «бешеных», якобинцы разоблачают их не иначе как *внешнюю* угрозу («иностранный заговор»), которая вторгается *внутри*, в «нутро Республики». Именно этот парадоксальный статус внешнего и внутреннего, одновременно выраженный в остатке, Сен-Жюст приписывает Людовику XVI, называя его «чужеземным врагом» и, вместе с тем, «*чужаком среди нас*»: король теснейшим образом связан с народом, который отвергнет и убьет его, несмотря на то, что он является плотью от плоти народа. Значит ли это, что Революция неизбежно приводит к Террору? Я думаю, что нет. Необходимо перестать рассматривать Революцию «в целом» и тем самым недооценивать политические конфликты, которые разрушают эту целостность. Например, основ-

¹⁵ Это — позиция Канта, изложенная в работах «Религия в пределах только чистого разума» (Кант 1994а) и «К вечному миру» (Кант 1994б). Также можно обратиться к текстам Камю и Арндт.

ной политический конфликт, который разворачивался в Конвенте в ходе суда над королем осенью 1792 года, показал, что существуют две концепции суверенного Тела. В то время как Робеспьер и Сен-Жюст саботировали суд, требуя немедленной казни «тирана», более сдержанные республиканцы — жирондисты — и отчасти Кондорсе настаивали на том, что Людовика XVI следует «судить и наказать так же, как судят за подобные преступления любого другого человека»¹⁶. Они рассматривали «бывшего короля» наравне с другими гражданами, т. е. его судили с учетом демократических процессов развоплощения и десакрализации статуса царственной особы. С этой точки зрения, связь между физическим лицом — королем — и Телом Нации была уже необратимо разрушена.

Позиция якобинцев была совсем иной. Утверждая, что король не является гражданином, что нет необходимости судить его, потому что он «уже виновен», будучи королем, Сен-Жюст рассматривает его как *исключение*, не попадающее в правовые рамки: разнородный элемент в самом центре социального тела, как если бы это была монархия божественного права. В этой ситуации исключенность короля полностью переворачивается; падший монарх лишается славы Великого тела и разделяет его проклятую долю, таким образом совершая переход от одного полюса остатка к другому. Поэтому не вполне верно в случае якобинцев говорить о радикальном разрыве: напротив, в отличие от Кондорсе, который действительно стремится порвать с монархическим образом Тела, Сен-Жюст и якобинцы скорее стремятся увековечить его, только в превращенной форме. Демократический радикализм жирондистов, однако, сопровождается политическим консерватизмом, глубоким недоверием к народным массам и «дикой демократии» санкюлотов, на которых соперники-якобинцы, наоборот, полагались, чтобы захватить власть. Проблема суверенного Тела, его развоплощения и возрождения, определенно находится в центре этого конфликта. Для жирондистов смещение суверенитета уже произошло, и последующий суд над королем только может только подтвердить факт неизбежного развоплощения монархического Тела. Для якобинцев это смещение остается незавершенным или даже невозможным, пока король остается жив, и только его казнь делает возможным установление Республики. Подобно католическим теологам, утверждавшим, что Тело Христа действительно присутствует в теле монарха, эти революционеры все еще верят в физическое присутствие *Corpus Mysticum* в теле короля, и эта связь кажется им настолько прочной, что даже тело свергнутого короля продолжает воплощать Великое Тело, пока не окажется на эшафоте.

¹⁶ Наиболее примечательные тексты, посвященные этому спору, можно найти в замечательной работе Вальзера (Walzer 1974).

Казнь для них приобретает смысл священного ритуала, — «религиозного праздника», провозглашенного Маратом, — на котором все Политическое Тело, вместе с его мистической Головой, необходимо принести в жертву для того, чтобы вновь его возродить¹⁷.

Таким образом, царубийство имеет двойной смысл: если мы рассматриваем его, вслед за Кондорсе и Жирондой, как законную процедуру, как казнь высокопоставленного чиновника, осужденного за государственную измену, то к Террору это отношения не имеет. Если, однако, мы относимся к нему, подобно Сен-Жюсту и якобинцам, как к исключительной процедуре, которая возрождает и восстанавливает Тело Республики посредством уничтожения его Врага, тогда казнь короля есть не что иное, как первый шаг Террора, а Людовик XVI — воплощение Злого Врага, первая жертва из тех, кого будут неустанно подвергать гонениям и истреблять. Одержимые идеей очищения Тела Нации от проникновения чужеродного врага, якобинцы, без всяких ограничений и исключений будут расширять область применения принципа, объявляющего Врага вне закона. С превращением реального врага в Абсолютного логика политики уступает место логике войны, которая становится безграничной и нескончаемой, — войны на уничтожение. Неуловимый враг появляется вновь и вновь под разными личинами, и его необходимо без устали разоблачать и уничтожать. Историк-республиканец Эдгар Кинэ прекрасно осознавал эту логику, видя в Терроре 1793 года «неизбежное наследство Французской истории и знак того, что якобинцы оставались в плену монархической концепции власти». И если жирондисты «стремились добиться свободы через свободу (и) отрицали наследие старой Франции», якобинцы, напротив, «преклонились перед традицией. Они пытались уничтожить старую Францию, используя ее же политическую систему, однако тем самым позволили старому Порядку возродиться в себе самих». Провозглашая Террор, «революционеры боялись Революции»: они восстановили «прежнюю форму почитания абсолютной власти во Франции; чем больше они обращались к прежним формам власти, тем больше они верили, что меняют их». Кинэ очень ясно намекает, что наследие абсолютной монархии всецело проникает в сам образ тела; что казнь короля вовсе не знаменует конец суверенной монархии, а, напротив, провоцирует ее возрождение уже в форме призрака, наподобие *фантомной конечности*: «Французы испытывают то же ощущение, что и те, кому ампутировали конечность; с каждым движением они про-

¹⁷ «Все живое умирает и возрождается, — провозглашает якобинский депутат, — в момент, когда голова тирана падает вниз. Рождение и рост великого народа вверены вашим заботам. Да, это вы должны дать народу Франции новое бытие».

должает чувствовать эту утраченную конечность. Франция могла ощущать монархию повсюду еще долгое время после того, как та была уничтожена. Вот почему <...> политический дух свергнутого режима, кажется, снова оживает во французах, и они начинают уничтожать друг друга, борясь с призраком возрождающейся в глубине души монархии» (Quinet 2009: 458, 480, и далее)¹⁸. Мне нечего добавить к поразительной интуиции Кинэ. Я лишь хотел поддержать эту мысль, прибегая к феноменологическому анализу идеи воплощения. Возвращая формы коллективного Тела к их исходному состоянию, эго-анализ позволяет понять, почему Революция в итоге восстанавливает мистическое Тело Короля, снова объединяет его, воспроизводя эту концепцию в перевернутой форме, через процессы развоплощения, которые разбивают фигуру короля на осколки, подрывают ее и обращают в оборванное, монструозное, бесформенное тело. Однако теперь мы знаем, что этот вид развоплощения/нового воплощения — не единственная возможность, что демократическая революция не всегда приводит к Террору, что, как о том свидетельствует противостояние Кондорсе и жирондистов, демократические процессы развоплощения и десакрализации власти возможны и без сопутствующего процесса восстановления нового суверенного Тела, что можно изобрести новую форму политической мысли и действия, не впадая в фанатичные поиски скрытого врага, а попытавшись оставить место власти незанятым, чтобы Республика была основана на Терроре, а на главенстве закона. Жирондисты, однако, оставили без ответа «социальный вопрос». Они отвернулись от народных революционных обществ, вынудив их тем самым заключить союз со своими противниками-якобинцами. Создав пространство настоящей свободы, эти люди даже не осознавали, сколь важную роль оно должно было сыграть в формировании демократической республики. Эта несостоявшаяся встреча между десакрализацией политики и демократией множеств, этот возможный союз, который так и не был заключен (ни в 1793, ни в 1917 и ни в одном другом революционном восстании), остается главной задачей для революционеров нашего времени, их «утраченным сокровищем», и, возможно, горизонтом их надежды.

Перевод с английского Дарьи Ширяевой

¹⁸ Именно Лефор вновь открыл Кинэ и подчеркнул значение его анализа Французской революции. Что касается всех вопросов, затронутых в этом тексте, то я бы хотел сослаться на новую прекрасную книгу Эрика Сэнтнера, которую я обнаружил только после написания своего текста (Santner 2011).

Библиография

- Аббат Сийес (2003). «Что такое третье сословие?». В кн.: *Аббат Сийес: от Бурбонов к Бонапарту*. СПб.: Алетейя.
- Аренд, Ханна (2010). *О революции*. М.: Европа.
- Блок, Марк (1998). *Короли-Чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и Англии*. М.: Языки славянской культуры.
- Генифе, Патрис (2003). *Политика революционного террора. 1789–1794*. М.: УРСС.
- Кант, Иммануил (1994а). «Религия в пределах только чистого разума». В кн.: Иммануил Кант, *Собрание сочинений*, в 8 т., т. 6. М.: ЧОРО.
- Кант, Иммануил (1994б). «К вечному миру». В кн.: Иммануил Кант, *Собрание сочинений*, в 8 т., т. 7. М.: ЧОРО.
- Канторович, Эрнст (2014). *Два тела Короля. Исследование по средневековой политической теологии*. М.: Издательство Института Гайдара.
- Ла Боэси, Этьен де (1962). *Рассуждение о добровольном рабстве*. М.: Литературные Памятники.
- Лефор, Клод (2000). *Политические очерки (XIX–XX века)*. М.: РОССПЭН.
- Шмитт, Карл (2007). *Теория партизана: Промежуточное замечание по поводу понятия политического*. М.: Праксис.
- Baecque, Antoine de (1993). *Le corps de l'histoire*. Paris: Calmann-Lévy, 1993.
- Billaud-Varenne, Jacques Nicolas (1989). *Éléments de républicanisme [1793]*. Paris: Osiris.
- Billaud-Varenne, Jacques Nicolas. (1992). *Principes régénérateurs du système social [1795]*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Duprat, Annie (1992). *Le roi décapité*. Paris: Cerf.
- Duprat, Annie (2002). *Les rois de papier*. Paris: Belin.
- Gauchet, Marcel (1989). *La révolution des droits de l'homme*. Paris: Gallimard.
- Lefort, Claude (1981). *L'invention démocratique*. Paris: Fayard.
- Marin, Louis (1988). *Portrait of the King*. New York: Macmillan.
- Michelet, Jules (1988). *Introduction à l'Histoire de la Révolution française [1848]*, Vol. 1. Paris: Robert Laffont.
- Quinet, Edgar (2009). *La Révolution [1865]*. Paris: Belin.
- Rogozinski, Jacob (2010). *The Ego and the Flesh: an Introduction to Egoanalysis*. Stanford: Stanford University Press.
- Thomas, Chantal (1999). *The Wicked Queen*. Cambridge: Zone Books.
- Walzer, Michael (1974). *Regicide and Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.