

Беньямин Шмитту не товарищ, или ОШИБКА АГАМБЕНА

ИГОРЬ ЧУБАРОВ

Глубокоуважаемый господин профессор!

На днях Вы получите от издательства мою книгу «Происхождение немецкой барочной драмы»¹. Этими строками я хотел бы не только известить Вас об этом, но также высказать свою радость, что имею возможность по инициативе господина Альберта Соломона переслать ее Вам. Вы очень скоро заметите, насколько книга обязана Вашему изложению учения о суверенитете в XVII столетии. Более того, возможно, стоит сказать и о том, что в Ваших поздних сочинениях, прежде всего «Диктатуре»², благодаря Вашим государственно-философским способам исследования я почерпнул подтверждение своим художественно-философским. Если чтение моей книги позволит явственно вызвать у Вас это чувство, то намерение моей пересылки будет оправдано. С выражением особенно высокого почтения, преданный Вам
Вальтер Беньямин

Письмо Вальтера Беньямина Карлу Шмитту³. Берлин–Вильмерсдорф. 9 декабря 1930 года (Prinzregentenstr. 66)

УКРАДЕННОЕ ПИСЬМО



А ЭТО короткое письмецо, лежащее на самом видном месте, но до сих пор как следует не прочитанное, любят ссылаться как на свидетельство признания значительного влияния политико-правовых идей Карла Шмитта на Вальтера Беньямина⁴. Однако в безнадежной тяжбе политических идентификаций, отягощенной разрушительной мировой вой-

ной и холокостом, мало кто обращал внимание на принципиальное различие учений левого мистика и фашистского романтика. Да, Беньямин писал, что нашел в изображении (*Darstellung*) Шмиттом темы суверенитета в XVII веке некое подтверждение (*eine Bestätigung*) своему подходу. Но значит ли это, что их подходы тождественны, что он согласен с учением Шмитта, разделяет его основные выводы и следует им в своей работе? Скорее, письмо содержит недвусмысленное указание на противоположность способов исследования ими культурных и исторических феноменов — художественно-философский против государственно-философского, что гораздо существеннее ироничных приветствий и нарочитых проявлений вежливости. Здесь нужно учесть, что Беньямин сопровождает этим письмом пересылку книги, содержащую текст его второй диссертации, отвергнутой как раз той самой академией, которую зер геертер герр профессор Шмитт в то время полномочно представлял. Поэтому в дальнейшем нас особенно будет интересовать то «чувство», которое Беньямин рассчитывал вызвать у Шмитта этой пересылкой. Я охарактеризовал бы его как неудобство или недовольство (*das Unbehagen*), однако несколько иного рода, чем остроумно вменное Самуэлем Вебером лукавым наследникам Беньямина⁵.

Какая-то ложная стыдливость, обусловленная непониманием ее содержания, заставила Т. Адорно и Г. Шолема исключить эту невинную записку из двухтомника беньяминовой переписки 1966 года, как и ссылки на «Политическую теологию» Шмитта из *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, что во многом и стало причиной странной аберрации в интеллектуальной истории XX века, из-за которой два столь разнородных имени, как Беньямин и Шмитт, до сих пор считаются чуть ли не родственными. Проблема в том, что дальнейшие издатели и критики, открывшие миру это письмо и упомянутые ссылки, так и не внесли в проблему отношений наших героев полной ясности. Рольф Тидеманн, опубликовавший пресловутое письмо в 1980 году в собрании сочинений Беньямина, характеризует его в комментариях как «знаменательное», но не разъясняет его статус в истории действительно драматических отношений двух архивов⁶. Якоб Таубес и вовсе назвал его миной под либеральными мифами истории Веймарской Германии⁷. Жак Деррида в «Силе закона» глу-

1. *Benjamin W.* Ursprung des deutschen Trauerspiels. Berlin: Ernst Rowohlt, 1928.

2. См.: Шмитт К. Диктатура: От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. СПб.: Наука, 2005.

3. См.: *Benjamin W.* Gesammelte Schriften. Bd. I/3. Fr.a.M., 1980. S. 887.

4. Вынужден огорчить фанатичного популяризатора и переводчика трудов К. Шмитта на русский язык А. Ф. Филиппова: Беньямина никогда не «очаровывала» и не «притягивала сила, блеск и глубина» мысли Шмитта.

Ср.: Шмунд К. Расцвет и катастрофа // Шмитт К. Политическая теология. Сборник. М.: КАНОН-Пресс-Ц, 2000. С. 274.

5. Ср.: *Weber S.* Von der Ausnahme zur Entscheidung. Walter Benjamin und Carl Schmitt. // Das Vergessen (e): Anamnesen des Undarstellbaren / E. Weber, Ch. Tholen (Hrsg.). Wien: Turia und Kant, 1997. S. 205.

6. См.: *Benjamin W.* Op. cit. S. 886.

7. См.: *Taubes J.* Ad Carl Schmitt // Gegenstrebiges Fügung. Berlin, 1987.

бокомысленно намекает на любовный треугольник Хайдеггер/Шмитт/Беньямин, который «следовало бы пояснить через корреспонденцию — через переписку, связывающую трех мыслителей»⁸. И так далее и так далее⁹.

Между тем в автобиографии 1934 года, то есть уже после прихода к власти Гитлера и вступления Шмитта в НСДАП, встречается более обстоятельное, чем в личном письме, указание Беньямина на сходство его позиции с шмиттовской¹⁰. Но и там он пишет отнюдь не о политической или какой-либо принципиальной идейной близости, а об аналогичной попытке Шмитта «интеграции явлений, которые только по высшим признакам предстают как изолированные друг от друга». Речь, вероятно, идет о заявленной Шмиттом в «Политической теологии» социологии понятия суверенитета, состоящей в описании сходящихся в нем юридических, теологических и метафизических представлений той или иной эпохи¹¹. Но идея тождества метафизической картины мира и политической организации различных эпох поддерживается у Шмитта неявной отсылкой к Богу, что и позволяет ему оценивать процессы секуляризации в течение последних трех веков

8. См.: *Derrida J. Force de loi. Galilée, 1994.*

9. В современной литературе об отношениях Шмитта и Беньямина можно упомянуть. См. работы только последних лет: *De Wilde M. Meeting Opposites: The political Theologies of Walter Benjamin and Carl Schmitt // Philosophy and Rhetoric. 2011. Vol. 44. № 4. S. 363–381; Thaler J. Fabelhaft! Genial! Großartig! Herrlich! Carl Schmitt als Leser von Walter Benjamins «Ursprung des deutschen Trauerspiels»: Ein Streifzug durch die Annotationen und Marginalien // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 17.8.2011. № 190. S. 4; Mehring R. «Geist ist das Vermögen, Diktatur auszuüben». Carl Schmitts Marginalien zu Walter Benjamin // Benjamin-Studien / D. Weidner, Sigrid Weigel (Hrsg.). München: Fink, 2011. S. 239–256; Brumlik M. Zwischen Schmitt und Benjamin. Giorgio Agambens Kommentar zum Römerbrief // Der Nomos der Moderne. Die politische Philosophie Giorgio Agambens / D. Loick (Hg.). Baden-Baden: Nomos, 2011. S. 90–102; Storme T. L'importance de la violence dans la fondation et la conservation de l'ordre juridico-politique. Carl Schmitt et Walter Benjamin // La violence. Regards croisés sur une réalité plurielle / L. Faggion, Ch. Regina (Ed.). Paris: CNRS Éditions, 2010. S. 501–521; Simon R. Politiken des Romantischen (Benjamin, Schmitt) // Walter Benjamin und die romantische Moderne / H. Brüggemann, G. Oesterle (Hrsg.). Würzburg, 2009; Weigel S. The Sovereign, the Martyr and «Just War» beyond the Jus Publicum Europaeum: the Dilemma of Political Theology, Discussed via Carl Schmitt and Walter Benjamin // Globalization, Political Violence and Translation / E. Bielsa, Ch. W. Hughes (Eds.). N.Y.: Palgrave Macmillan, 2009. S. 88–113; Terpstra M., de Wit Th. Walter Benjamin and Carl Schmitt: A Political-Theological Confrontation. URL: <http://marinterpstra.ruhosting.nl/publicaties.html>. Но за редким исключением современные исследователи релятивируют вскрытые отношения Беньямина к Шмитту политические контраверсы до нежелания обращаться к этому сюжету вообще.*

10. *Беньямин В. Маски времени. Эссе о культуре и литературе. СПб.: Симпозиум, 2004. С. 17–18.*

11. Ср.: *Шмитт К. Политическая теология. С. 70.*

как превращение теологии и метафизики в позитивизм и переход от гуманитарно-моралистических представлений к экономическим¹². Беньямин действительно увидел в подходе Шмитта подтверждение своих интуиций о существенной связи теологических, метафизических, политических и экономических понятий той или иной эпохи, наиболее полно выражающейся в истинном содержании эпохальных же произведений искусства¹³. Но позиция, которую он занял в отношении соответствующего открытия, отличает его от Шмитта примерно так же, как различается позиция судьи, объявляющего приговор обвиняемому, от понимания этого приговора самим последним. Для Беньямина было характерно находить подтверждение для своих идей у мыслителей второй лиги, способных к кодификации характерных заблуждений¹⁴. Эту роль в области истории и теории права и современной политической науки и сыграл для него профессор Шмитт.

Причиной недовольства Шмитта стало личное послание, своего рода дерзкий вызов, брошенный ему Беньямином в *Ursprung des deutschen Trauerspiels, ставящий под сомнение всю его деятельность как юриста, ученого и даже просто интеллектуала*. Беньямин не ограничивается здесь выглядящими вполне академично короткими цитатами из «Политической теологии», на которых обычно сосредоточивают свое внимание исследователи. Вызовом является само содержание этой работы, каждым своим высказыванием отклоняющее все шмиттианское и шмиттоподобное. Обратив упомянутую методичку интегрального рассмотрения социальных феноменов на учение Шмитта о суверенитете, Беньямин обнаружил его структурное и содер-

12. По мнению Сюзанны Хайль, Беньямин почти дословно воспроизводит соответствующую цепочку понятий в своем определении искусства. Ср.: *Neil S. «Gefährliche Beziehungen»: Walter Benjamin und Carl Schmitt. Stuttgart; Weimar, 1996. S. 128.* Несмотря на признание конфронтации позиций Беньямина и Шмитта, Хайль пишет не только о методической, но и о содержательной близости их подходов. Здесь важно отметить, что Беньямин хотя и прибегал к теологическим метафорам, в отличие от Шмитта не ссылается на Бога как на экзистенциальную инстанцию или игрока исторического процесса. И дело здесь не в различии иудаизма и католицизма и даже не в разнице между мистикой и догматикой, а в принципиально различном отношении к языку и статусу философии. См. ниже.

13. Метод сравнительного, интердисциплинарного исследования историко-культурных феноменов позволил Беньямину, в частности, узнать в казиношной рулетке принцип действия промышленного конвейера, в азартном игроке — фабричного рабочего, а в парижских пассажах — моральную физиономию среднего городского класса. Кстати, в работе о Бодлере, где Беньямин демонстрирует соответствующий метод анализа, он указал на общий исток подобного исследовательского подхода — исторический материализм Карла Маркса и Фридриха Энгельса.

14. Ср. его отношение к работе Шёпса над Кафкой, о котором он пишет в письмах Шолему: *Беньямин В. Франц Кафка. М.: Ad Marginem, 2000. С. 147–148.*

жательное сходство с немецкой драматургией скорби XVII века (*Trauerspiel*). Представляя проблематику чрезвычайного положения не только в контексте работ по теории государства и права, а и, так сказать, на сцене немецкой барочной драмы, он открыл истинное лицо суверена — театральной барочной куклы, капризной и своенравной, но не способной ни на какие решения. Соответствующий иронический подтекст «Происхождения немецкой барочной драмы» заставил вестфальского долгожителя подыскивать аргументы против критики еврейского изгоя и спустя пятнадцать лет со дня его смерти¹⁵.

СИЛА ЗАКОНА

Сувереном является тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении¹⁶. Эта незамысловатая формула до сих пор гипнотизирует размягченные умы право- и леволиберальных социотологов. А они пытаются представить дело так, будто субъектом чрезвычайного положения всегда выступает суверен, опирающийся на божий промысел, неписанные законы природы или их «силу», отливающиеся затем в правовые нормы. Объявляя решение о ЧП, суверен якобы одновременно предотвращает и исключает его, приостанавливая правовой порядок, но именно этим в конечном счете восстанавливает последний, примиряя противоборствующие силы общества и отражая внешние угрозы¹⁷. Как будто социальные протесты, революции и войны — это что-то вроде управляемых землетрясений, которые проходят чуть ли не с санкции суверена или под его контролем, а общество, периодически ими смущаемое, неизменно возвращается в русло конституционного права и божественного миропорядка посредством его особых мер. Эта господская версия исторических событий сродни сюжетам барочных драм, которые ограничивались в своем описании действительности чертогами дворцов и храмов, а в понимании политики — придворными интригами и коварными происками врагов. Шмитт в своем учении о суверенитете сделал ставку на подобное «вживание в господина», пытаясь усилить правдоподобие ссылками на Бога и его венценосных представителей на Земле¹⁸.

15. Ср.: Агамбен Д. *Nomo sacer*. Чрезвычайное положение. М.: Европа, 2011. С. 84.

16. См.: Шмитт К. Политическая теология. С. 15.

17. Ср. Агамбена, цитирующего мнение Самюэля Вебера: Агамбен Д. Указ. соч. С. 88–89.

18. Ср.: «Суверенен... только Бог, то есть тот, кто в земной действительности действует как его представитель» (Шмитт К. Политическая теология. С. 21).

В «Политической теологии» Шмитт взялся придать учению о суверенитете статус социологической науки путем возвращения фигуре суверена персонологических черт и децизионистских полномочий, утраченных в процессе секуляризации теологических представлений, которая, по его мнению, началась в эпоху Просвещения и достигла современных, демократических форм в позитивизме, неокантианстве и марксизме. Следуя консервативным мыслителям XVII–XIX веков, он связывал этот процесс с постепенной утратой веры в трансцендентность Бога и государя по отношению к миру и обществу. Идея диктатуры, которую Шмитт почерпнул, в частности, у реакционеров типа Доносо Кортеса, предполагала реставрацию трансцендентного положения суверена по отношению к государству и праву. Шмитт надеялся вернуть аномийную, приостанавливающую действие закона силу-насилие суверена в лоно порядка, которую тот применяет якобы исключительно в целях восстановления права. Для этого суверен должен находиться одновременно вне и в связи с правопорядком, как трансцендентное в имманентном. Но что может придать суверену такое положение? Только само его существование в качестве Бога на земле¹⁹. Таким образом, структурное сходство теологических, метафизических и государственно-юридических понятий и определений в истории зиждется на принимаемой Шмиттом по умолчанию предпосылке божественного существования. При этом его не смущает, что оборачивание этой установки приводит к святотатству — ответственному за принятие суверенных решений о казнях, убийствах и войнах оказывается всемогущий Господь. Таков парадокс секуляризации, приписываемый Шмиттом имманентистам, материалистам и атеистам, но характеризующий прежде всего его собственную политическую теологию.

В шмиттовской теории суверенитета верно только то, что диктаторская власть своими своевольными распоряжениями и репрессивными действиями расшатывает законный правопорядок и дезавуирует учредительное насилие, лежащее в его основе. В этом плане объявляемое сувереном чрезвычайное положение выглядит как вынужденная мера в условиях крайней необходимости, но фактически это лишь реакция на кризисные явления, к которым во многом привели его «решительные» превентивные действия. Пресловутое *решение* в этом контексте приобретает сугубо фикциональный характер, выступая, с одной стороны, реакцией в отношении действительного чрезвычайного положе-

19. Согласно еще одному вдохновителю Шмитта — Жозефу де Местру, решение «заключено в самом существовании начальствующего авторитета». Ср.: Там же. С. 83.

ния — войны, бунта или революции (им только провоцируемых), а с другой — ограниченное невозможностью совместить правило и исключение в рамках материальных отношений единой социальной системы, перманентное чрезвычайное положение с нормальной жизнью общества²⁰. Поэтому в облюбованном Деррида словосочетании «сила закона» скорее следует зачеркнуть словечко «сила», ибо ни о какой первоизданной силе говорить здесь вообще не приходится. Это просто аффективная реакция исполнительной власти на коллективное учредительное насилие.

* * *

Критика идей правового государства, парламентской демократии и других социальных институтов эпохи модерна действительно отчасти сближала Беньямина и Шмитта. Оба они исходят из признания того факта, что право не только замешано на насилии, но и реализуется в повседневной практике насильственными аппаратами государства. Любая власть объявляет чрезвычайное положение в форме нарушения и одновременно осуществления закона. И неважно, кто выступает при этом его субъектом — диктатор или парламент, народ или Бог, — утверждение закона в форме его нарушения наводит на мысль, что за определениями права стоит коллективное насилие, лишь аккумулярованное и дистрибутируемое диктатором, репрессивными институтами государства и освящаемое религией. Это обстоятельство и обуславливает фундаментальную неразрешимость правовых проблем.

Но когда Беньямин говорит о недостатках веймарской демократии, о компромиссах, на которые шла республика в условиях политических и финансово-экономических кризисов 1920-х и начала 1930-х годов, он, скорее всего, имеет в виду введение немецким парламентом фиктивного чрезвычайного положения (смысл статьи 48 Веймарской конституции), которое свидетельствовало о неспособности либеральных демократов противостоять надвигающемуся фашизму и даже открывающего тому путь. Шмитт же ищет в эти годы социологические и юридические оправдания пришествию к власти фюрера, восхищаясь его «правозащитными» решениями²¹. В отличие от Шмитта, Беньямина интересовали не условия легальности полицейских репрессий или легитимности фюрерства в ситуации крайней необходимости, а условия самой этой необходимости, делающей

20. Ср.: Агамбен Д. Указ. соч. С. 92.

21. Ср.: Шмитт К. Фюрер защищает право // Шмитт К. Государство и политическая форма. С. 264–271.

возможным в том числе и ненасильственные средства разрешения социальных конфликтов. Таким горизонтом выступало для него насилие «божественное», или чистое, строго отличающееся от насилия в природе и соответствующих положений естественного права²².

Беньямин прекрасно сознавал, что применение чистых ненасильственных средств опосредовано вещами или вещными благами, то есть ограничено отношениями собственности и множественными социальными интересами, примирить которые при полном исключении насилия невозможно. Однако это не значит, что он готов был объявить естественное тождество классового или национального (революционного) и чистого (божественного) насилия. Его размышления в статье «К критике насилия» (1921) связаны с поиском свободных от насилия политических средств, к которым он в определенном смысле относил и Сорелеву всеобщую пролетарскую забастовку. Беньямин признавал возможность революционного насилия, но оно не сводилось у него к средству установления нового (пролетарского) государства и права.

Дело в том, что насилие, по Беньямину, плохо не само по себе, а ввиду справедливых целей, которыми его пытаются оправдать как допустимое средство, в том числе и целей создания правового государства. Подобные цели совсем не обязательно являются целями возможного права — справедливые в одной ситуации те же самые цели могут оказаться несправедливыми в другой²³. Беньямин указывает в этой связи на непосредственную функцию насилия, которая соотносится с преследуемыми целями не как средство, но имеет самостоятельное измерение — манифестации некоего персонального бытия. В повседневной жизни примером такой манифестации служит ярость, побуждающая человека к вспышкам насилия, для которого достижение каких-то справедливых целей в принципе не важно, во всяком случае оно относится к ним не как средство, ибо содержит в себе риски, делающие невозможным их достижение. Такого же рода манифестацией на символическом уровне является насилие древнегреческих богов²⁴. А они, как правило, отстаивая в схват-

22. Ср. подробнее нашу статью: Болдырев И., Чубаров И. Путем Буцефала // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб. статей. М.: РГГУ, 2012. С. 278–287.

23. Беньямин В. Учение о подобии. С. 86.

24. Там же. С. 86–87. Беньямин отмечает, что в мифах манифестируется даже не воля богов, а только само их бытие. В этой связи введение Шмиттом персоналогического принципа в учение о суверенитете означало возвращение правового дискурса к мифологическим представлениям о роке, судьбе, гневе богов, кровной мести и т. д.

ках с героями собственное существование в качестве субъектов власти, скорее учреждали всякий раз новое право, нежели карали смертных за нарушение закона. Именно в таком непосредственном виде насилие может быть, по мысли Беньямина, подвергнуто критике, наглядно демонстрируя неразрешимые противоречия юридического дискурса вообще, нечто подгнившее (*Morsches*) в праве, обусловленное сохраняющимися в нем мифологическими представлениями о судьбе, вине и возмездии.

WHAT'S NECUBA TO HIM, OR HE TO NECUBA...

Намекая в «Происхождении немецкой барочной драмы» на неспособность принятия сувереном каких-либо спасительных для общества решений, Беньямин не ограничивался метафорой голого короля. Импотенция тирана, по его словам, лишь по видимости обусловлена жанром барочной драмы. Она дает о себе знать в зазоре между монархической властью и самой способностью властвовать, зазявшем в эпоху реформации, контрреформации и барокко в результате религиозных войн, убийств, казней европейских монархов и т. д. Искусство барокко как эстетическая реакция на катастрофические события XVI–XVII веков как раз пыталось утвердить за образом монарха статус вершителя земных судеб и божественного законодателя²⁵. Но рассчитывать на какую-то естественность или откровение, восстановление тождества знака и значения было уже невозможно, особенно после Тридцатилетней войны. Между видимым и говоримым, означающим и означаемым проникло сомнение, необратимо разрушив средневековые устои. В области художественных форм место полноценного символа заняла аллегория как мерцающий знак оспаривающих друг друга естественно-научных и религиозных интерпретаций на фоне продолжающегося процесса обесценивания средневековых и возрожденческих ценностей.

25. Если не реальным историческим содержанием, то мотивировкой барочных драм стали казни и убийства европейских королей (например, Генриха IV Бурбона), за которыми стояли теократические притязания католицизма, их критика протестантами и общий кризис легитимности монархической власти и христианства периода религиозных войн и становления национальных государств. Государственно-правовые теории отозвались на эти исторические обстоятельства идеей суверенитета, в которой светская и церковная власть должны были по-новому разделить... Бога. Для этого сам суверен должен был стать чуть ли не земным божеством, но уже без посредства папы, ну или по крайней мере не обязательно самим папой. Так что за идеей принимающего чрезвычайные решения суверена изначально стоял вполне прагматичный запрос светской власти на относительную независимость от церкви.

Формальное устройство самой барочной драмы и применяемые ею выразительные средства демонстрировали инфляцию позиции суверена нагляднее любой критики.

Анализируемые Беньямином драматические произведения XVII века полнятся всевозможными тиранами, восточными деспотами и византийскими басилевсами, наделенными абсолютной властью и мощью в преувеличенных, собственно барочных формах²⁶. Причем упомянутая мощь была в равной степени продиктована как формальными художественными требованиями драмы, так и государственно-правовыми соображениями: «Теория суверенитета, для которой частный случай развития диктаторских полномочий становится образцовым, буквально подталкивает к тому, чтобы придать образу суверена тиранические черты»²⁷.

Выдвижение на первый план самой фигуры тирана в *Trauerspiel* и идеи суверенитета, ставшей популярной в юридических трактатах XVII века, Беньямин объясняет господствующими представлениями об истории того времени²⁸ и прежде всего общей для них контрреформаторской установкой. К ее существенным чертам, согласно Беньямину, ссылающемуся здесь на Бурдаха²⁹, относятся чуждость апокалиптическим ожиданиям и вообще эпохальным переломам, попытка найти утешение в регрессе к часу творения и секуляризованное спасение в чертогах королевского двора. Это, в частности, означало искусственную возгонку статуса властителя при отсутствии социально-политических оснований для его утверждения и оправдания. Ведь воронку, образовавшуюся в XVII веке на месте монаршей власти, надо было чем-то заполнять. А христианский мистериальный миф, вернее, истолкованное как миф средневековое христианское вероучение пришлось здесь как нельзя кстати, позволив связать с фигурой деспотичного властителя темы страстей и искупительной жертвы. Добавляя к номинальным качествам тирана черты мученика, барочная драма пыталась приобрести статус мученической трагедии. Но вместо этого привела лишь к тому, что театральные тираны, терзаясь несоответствием между приданными им божественными полномочиями и фактическим местом

26. «Пусть процветает справедливость, пусть царит жестокость, пусть триумфируют смерть и тирания, чтобы Венцеслав мог взойти на свой победный трон по залитым кровью трупам вместо ступеней», — цитирует Беньямин один из популярных в ту эпоху средневековых источников.

27. Ср.: *Он же*. Происхождение немецкой барочной драмы / Пер. С. Ромашко. М.: Аграф, 2002. С. 56.

28. Ср.: *Weber S. Op. cit. S. 206.*

29. Ср.: *Burdach K. Reformation, Renaissance, Humanismus. Berlin, 1918 (2. Aufl. 1926).*

в природной и социальной иерархиях, обнаружили неспособность не то чтобы принимать чрезвычайные решения, но даже на контроль собственных аффектов. Поэтому в соответствующих пьесах они заняты не столько объявлением чрезвычайных положений, сколько преодолением «чрезвычайного состояния собственной души», вовлекая в упражнения по управлению гневом своих жен, любовниц и подчиненных. Как правило, все кончается плохо — тираны сходят с ума или погибают мученической смертью. Зачастую заменой сакральной жертвы выступали их жены или любовницы. Ну, а козлами отпущения уже без всяких церемоний становятся придворные и народ³⁰.

Совмещение в барочном герое черт тирана, мученика и интригана имело далеко идущие государственно-юридические аналогии. Именно этот момент в плане идеолого-мифологической легитимации, искомой барочной поэтикой и шмиттовской политикой, роднит придворных драматургов XVII века и ведущего юриста Третьего рейха. Шмитту казалось, будто идея решения и ряд связанных с ней политико-правовых соображений обусловлены экзистенциальными и жизненными вызовами. Между тем ее истоки преимущественно мифологичны, а последствия идеологичны. Не случайно физиономия и повадки барочных тиранов из драм Хальмана, Грифиуса и Лоэнштейна до боли напоминают шмиттовского зомби-суверена. Все эти полководцы на педалях конях и рыцари в доспехах из папье-маше превратились в собственные шаржи уже на исходе эпохи барокко. Но что ему Гекуба?

ДВА ПОНИМАНИЯ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ И КОНЕЦ ИСТОРИИ

Прослеживая происхождение формального языка немецкой барочной драмы из средневековой церковной драматургии, Беньямин обратил внимание на любопытный момент, который связывал последнюю со средневековой историографией: принятие ими в качестве повествовательной рамки Страшного суда, равно завершающего и эти драмы, и эти истории³¹. Но если фиктивный характер этого внеисторического события в контексте театральной пьесы выглядит вполне уместно, то в летописях, как, впрочем, и в юридических трактатах, он существенно искажает положение дел, соответственно влияя и на судебную практику, и на внешнюю политику, и на жизнь общества в целом. Ведь если историография истолковывает события мировой ис-

30. Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. С. 57 сл.

31. Там же. С. 65.

тории в перспективе Страшного суда, а юриспруденция определяет свои действия в свете конца истории, то повседневная жизнь постепенно начинает приобретать черты перманентной катастрофы.

Но идея конца преломляет повседневную жизнь общества в различные религиозные эпохи по-разному, и прежде всего потому, что в них различно представлены идея Бога и способ взаимодействия божественного с миром и историей. Рассматривая европейскую историю в этом ключе, Беньямин сопоставлял трансформации способов видения и выражения в европейском искусстве с изменениями теологического и политического состояний различных эпох. Согласно Беньямину, общность структур теологии, метафизики, юриспруденции и социальной действительности в произведениях искусства не только открывается, но и оспаривается. Интегральный анализ социальных феноменов, учитывающий и эту сферу человеческого существования, позволяет увидеть, что от эпохи к эпохе меняется не только содержание метафизической картины мира, теологических представлений и пониманий политического, но и форма этого соотношения, ее характер. Так, аттическая трагедия, в отличие от греческих мифов, удерживала определенную критическую дистанцию в отношении политической действительности своего времени, вызывая сомнение в справедливости принятой в мифологии картины мира и навязываемых ей правил социального общежития. В понимании сопровождающего и во многом определяющего дальнейшие превращения упомянутого соотношения процесса секуляризации проясняется интересное нас различие подходов Беньямина и Шмитта к природе насилия и его влияния на политико-правовую проблематику суверенитета.

Шмитт вдохновлялся учениями о естественном праве средневековых теоретиков и юристов XVII века, у которых, по его словам, еще сохранялось «живое сознание значения чрезвычайного положения»³². И хотя барочные драматурги, искусные в пафосе страстей и политической аффектологии, недвусмысленно намекали, что живость этого сознания уже в XVII веке удавалось поддерживать только искусственным путем, профессор Шмитт в начале века двадцатого взялся реанимировать его с помощью претендующих на научность теорий государства и права³³. Ирония состояла в том, что еще до вся-

32. Шмитт К. Политическая теология. С. 27.

33. Здесь, правда, можно было бы сослаться на лютеранское вероисповедание немецких драматургов XVII века, объясняющее профанацию ими католических принципов суверенитета. Но, во-первых, взыскание сильной

кого деизма и позитивизма XVIII–XIX веков религиозные представления эпохи барокко были затронуты подрывной секуляризацией. Шмитт понимал секуляризацию упрощенно³⁴, связывая ее с начавшейся в эпоху Просвещения утратой статуса трансцендентности Бога и субъектов власти, достигшей к XX веку форм атеизма, анархии, либеральной демократии и парламентаризма. Поэтому, когда он пишет о понимании трансцендентности в XVII столетии, он упускает из виду, что в то время речь уже шла о реставрации разрушенных механизмов легитимности суверенной власти на фоне нарастающего катастрофического ощущения богооставленности и незащищенности перед внешними вызовами. Страх перед будущим и противоисторическая обращенность к часу творения объясняют фанатичную привязанность человека барокко к посюстороннему миру³⁵.

У Средневековья и Возрождения барокко почерпнуло только идею жесткой иерархии и деспотической власти. Тщетность мирских деяний, понимаемых в Средние века как промежуточное состояние на пути к спасению, равно как и просветление мирской веры, замешанное на порыве в потустороннее бытие, столь характерное для политики и поэтики Ренессанса, были уже недоступны общественному европейскому сознанию XVII века. Бегство из истории в безблагодатную природу объяснялось суровым разочарованием и меланхолией. Но это не означало потери в нем религиозности — именно этот период ознаменовал начало золотого века христианства³⁶. Согласно Беньямину, секуляризация — это не профанация или потеря веры, а скорее ее интенсификация, сопровождаемая обращением тео-

светской власти было общей надконфессиональной тенденцией той эпохи, а, во-вторых, одним из важнейших источников барочной драмы был театр иезуитов. Именно в нем в целях пропаганды веры активно применялся такой медианоситель, как *laterna magica*, так что протохайдеггеровские ссылки Шмитта в «Римском католицизме и политической форме» на почвенность католицизма, противопоставляемую им техницизму протестантов, не выдерживают никакой критики: «Если однажды неугасимые лампы перед всеми католическими алтарями будут питаться от того же источника электроэнергии» (Там же. С. 120). Не знаю, как насчет источников электроэнергии, но новые медиа были использованы католиками даже раньше протестантов. Ср.: *Kuttler* Ф. Оптические медиа. М.: Логос, 2009. С. 75 сл.; Гл. «Иезуиты и оптические медиа».

34. Критику понятия секуляризации у Шмитта см. в: *Blumenberg* H. Die Legitimität der Neuzeit. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1966/1996; *Idem*. Säkularisierung und Selbstbehauptung. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1974.

35. Ср.: «Религиозный человек барокко настолько привязан к миру потому, что чувствует, как его вместе с миром несет к водопаду» (Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. С. 52).

36. Ср.: Там же. С. 66 сл.

логического мировоззрения на повседневные практики и валоризацией земных владык.

Эксплицитно критикуя далее позицию Шмитта, Беньямин замечает, что утрата сознания ЧП в эпоху Просвещения объясняется не столько наступившей политической стабильностью, сколько дальнейшей метаморфозой исторических представлений, которые в случае Канта, например, выразились в формах его рациональной теологии. Шмитт явно недооценил теологическую составляющую кантовского критицизма, ибо несогласие Канта с положениями естественного права были в большей степени продиктованы соображениями критики естественного политического разума, нежели социально-политическими отношениями его эпохи. Шмитт прибегает здесь к аргументации, близкой к той, какой пользуются его идейные противники — материалисты-революционеры³⁷.

То же следует сказать и о его понимании связи политического и теологического у Декарта. Цитируя вслед за Шмиттом формулировку Атже о соответствии представлений о Боге в картезианстве и статуса властителя в политике³⁸, Беньямин указывает не на структурное тождество политической реальности и метафизической картины мира, якобы обеспечивающее в каждую эпоху взаимоднозначное соответствие философской рефлексии и религиозно-политического мировоззрения, а на такой машинный медиум, как часы, ставшие в начале Нового времени неназываемым псевдонимом Бога, связывающим протяженную и мыслящую субстанцию и одновременно синхронизирующим аффекты и интриги королевского двора³⁹.

37. См.: Шмитт К. Политическая теология. С. 66.

38. «Властитель воплощает все возможности государства в своего рода бесконечном акте творения. Властитель — это картезианский Бог, перемещенный в мир политики» (Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. С. 89).

39. См.: «Образ движущейся стрелки, как показал Бергсон, был незаменим для формирования представления лишнего свойств, повторимого времени математического естествознания. В нем проходят не только органическая жизнь человека, но и происки придворного, а также деяния суверена, который в соответствии с окказионалистским образом всевластного Бога каждый раз непосредственно вторгается в работу государственного механизма, чтобы расположить данные исторических событий, так сказать, в пространственно размеренной, соответствующей правилам и гармоничной последовательности. <...> В движущемся потоке политических событий интрига отбивает такт секундной стрелки, подчиняя это движение и фиксируя его» (Там же. С. 89). Ср.: *Лакан* Ж. Семинары. Кн. 2. М., 1999. С. 110 сл.

Тема аффектов появляется в контексте политической теории совершенно не случайно. Если Платон и Аристотель считали, что аффектам подвержены в основном представители низшего сословия, а правители должны быть от них избавлены, то для Макиавелли на влечения и страсти опирается уже сама политическая наука, предполагая, что государь должен лишь уметь преодолевать одни аффекты с помощью других, более сильных⁴⁰. В эпоху барокко и начинающегося Нового времени эти новации политической антропологии Возрождения были усилены развитием математики, естественных наук и доведены до гротеска в искусстве⁴¹. С другой стороны, элемент страстей (*Passion*) связывает барочную драму со средневековой церковной драматургией с известной секуляризацией ее мотивов. Это прежде всего проявляется в сосредоточении на аффектах монарха, в отличие от действия самой драмы.

Аффект возникает вследствие несовпадения желаний субъекта и объективных возможностей их реализации. Но если желания субъекта отождествить с ответственностью суверена и волей Бога, то препятствия на их пути должны быть однозначно квалифицированы как несправедливость и зло. Именно поэтому аффективные состояния до сих пор считаются чуть ли не смягчающими обстоятельствами при оценке провозируемых ими преступлений, оправдывая заведомую неудачу аффектированного в достижении естественной справедливости. При этом часто забывается, что монарх или преступник все же не Бог, а человек. Например, аффект гнева понимают как острое переживание несправедливости, стремящееся к ее устранению. Но, согласно Бенъямину, запускаемое гневом насилие на устранение несправедливости отнюдь не направлено, сопровождаясь смертельными рисками и фатальными издержками для заинтересованных сторон. Причина этого казуса состоит в том, что между целью и насильственными средствами ее достижения вклинивается такое неуловимое и часто неучитываемое переживание, как удовольствие от превосходства над жертвой, причинения ей страданий, боли и убийства. Гнев скорее соотносится с соответствующим переживанием, сопровождаемым внутренней уверенностью в справедливости любого субъективного поступка, естественного права на него. Эта добавка, подобно прибавочному труду в формировании стоимо-

40. Бенъямин ссылается здесь на «Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации» В. Дильтея.

41. См.: Бенъямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. С. 87–92.

сти товара, делает якобы преследуемые здесь благие цели маскировкой фундаментальной экономики насилия и психики власти⁴².

Аффект гнева, таким образом, манифестирует бытие субъектов насилия, но не их субъективную волю и уж тем более не декларируемую ими универсальную юридическую цель. На это указывает и травматический характер соответствующих переживаний, вызывающий заикленность на конфликте, потерю самоконтроля и сужение сознания. Это, в частности, говорит о невозможности каких-либо сознательных персонологических обоснований суверенных решений, указывая на преимущественно коллективный (бессознательный) характер процессов, сопровождающихся сакрализацией убийств, превращения их в ритуал или обретающих правовую легитимацию ввиду соответствующих социально-политических «необходимостей» и «вынужденностей».

Шмитт сравнивал статус решения в своем политическом театре с ролью чуда в теологии. Но ведь и аффект, определяемый как вынужденная реакция субъекта в невыносимой ситуации, направленная на ее устранение, выполняет в структуре влечений аналогичную роль. Но так как чудес не бывает, а аффекты, как правило, приводят человека к помешательству, тюрьме или гибели, то и суверенные решения способны подтолкнуть общество только к социальной катастрофе. Проблема состоит в том, что (аф)фиктивность тирана, умноженная на юридическую фикцию его бессильных решений, вовсе не означает их нереализуемости. Подобная реализация, возможная в условиях реставрации диктаторской власти, может привести общество лишь к порогу (само)уничтожения, что и произошло в сталинской России и гитлеровской Германии. При этом решения не перестают быть сугубо фиктивными, следующими очередной предвзятой истине, которой временами стремятся подчинить жизнь людей доморощенные суверены. Грезы о диктатуре, сильной руке, судьбоносном решении и т. д., якобы только и способные защитить общество от внешних и внутренних угроз, отзывались канонадой перманентных социальных катастроф на протяжении всего долгого XX века. Бенъямин почувствовал эту опасность еще в начале 1920-х годов, Шмитт остался к ней глух и после самой катастрофы.

42. Подобие здесь, кстати, отнюдь не внешнее. Ср.: Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. С. 446.

Во второй книге трилогии *Homo sacer* Джорджо Агамбен посвятил отношениям Шмитта и Беньямина отдельную главу. Внешне адекватно и емко представляя позицию Беньямина в отношении проблематики чрезвычайного положения, контраверз права и жизни, закона и справедливости и во многом солидаризуясь с ним против Шмитта и консерваторов, Агамбен тем не менее приходит к достаточно неопределенным и двусмысленным выводам в вопросе о природе насилия, допуская по ходу изложения характерные ошибки. Зачарованность Агамбена политической теологией оппонента можно объяснить только его собственным теологическим мышлением. Подобно другим либералам, признающим «уместность и актуальность изучения Шмитта»⁴³, он относит к его «особым достижениям» включение аномийных, чрезвычайных сторон социальной жизни в область права или какого-то рационального порядка, хотя и признает подобное включение парадоксальным и апоретическим⁴⁴. Сколько бы Агамбен ни ссылался при этом на Беньямина, фигура суверена с его решениями соблазняет его политическую невинность, ибо за ней маячит Верховное Существо, так или иначе отмечающее свое присутствие и участие в земных делах.

Ошибка, которую допускает Агамбен при чтении второй диссертации Беньямина, на первый взгляд чисто текстуальная. Он считает, что издатели собрания сочинений Беньямина 1972–1989 годов «с необычайным пренебрежением к какой-либо филологической осторожности» исправили *Es gibt eine barocke Eschatologie* («существует барочная эсхатология») на *Es gibt keine...*, «хотя следующий пассаж является логически и синтаксически связанным с оригинальным прочтением»⁴⁵. То есть, с точки зрения Агамбена, Беньямин усматривает в эпохе барокко XVII века учение о постисторическом, загробном существовании, поэтому далее пишет, что именно наличие такой эсхатологии «собирает и экзальтирует все земное, прежде чем его настигнет конец (*dem Ende*)»⁴⁶.

В темах конца истории разобраться не просто, особенно когда речь заходит об их влиянии на историческую жизнь конкретных эпох. Но если не вплетать сюда собственные религиозные предрассудки, а просто перевернуть еще пару страниц

43. Ср.: Муфф Ш. Карл Шмитт и парадокс либеральной демократии // Логос. 2004. № 6 (45). С. 140.

44. См.: Агамбен Д. Указ. соч. С. 55.

45. См.: Там же. С. 90.

46. См.: Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. С. 52.

Ursprung des deutschen Trauerspiels, можно прочесть следующее: «Новое определение Ренессанса и контрреформации, данное Бурдахом и направленное против предвзятости Буркхарда, впервые *per contrarium* выявило эти решающие черты контрреформации в истинном свете. Ничто не было для нее столь чуждо, как ожидание конца времен, даже перелома временных эпох, бывшего движущей силой возрожденческого развития...»⁴⁷ И еще более определенно: «Возникающий формальный язык барочной драмы вполне может считаться развитием созерцательной необходимости, заложенной в теологической ситуации эпохи. Один из моментов этой необходимости, обусловленной исчезновением всякой эсхатологии (*der Ausfall aller Eschatologie*), представляет собой попытку при утрате последнего часа найти утешение в регрессе к часу творения»⁴⁸.

В пользу Агамбена, настоящего беньяминофила, надо сказать, что, пусть и не дочитав *Ursprung des deutschen Trauerspiels* даже до середины, он понимал: с темой конца истории у Беньямина не все так просто. Поэтому чуть ниже он замечает, что *eschaton* у Беньямина хотя и присутствует, но он пуст, «ему не знакомы ни искупление, ни освобожденный потусторонний мир, он остается имманентным времени»: «Именно подобная „белая эсхатология“, которая не ведет землю в освобожденный потусторонний мир, но отдает ее абсолютно пустому небу, формирует барочное чрезвычайное положение как катастрофу»⁴⁹.

Агамбен здесь смешивает представления о конце времен у Беньямина и самих барочных авторов, к позиции которых скорее склонялся Шмитт⁵⁰. Катастрофа для Беньямина — это насилие над живущими, а не неизбежная смерть всех в конце истории. Поэтому под спасением он понимает избавление людей от страданий, даже если речь идет о прошлых страданиях. Его концепция спасения целиком обращена на повседневное насилие людей над людьми, а вовсе не на их общую смертную долю. Это радикально иррелигиозное и антимифологическое мышле-

47. Там же. С. 68.

48. Там же. С. 69.

49. См.: Агамбен Д. Указ. соч. С. 90–91.

50. Хайль справедливо отмечает, ссылаясь на ряд ценных второисточников (*Figal G. Vom Sinn der Geschichte — Zur Erörterung der politischen Theologie bei Carl Schmitt und Walter Benjamin // Dielektischen Negativismus / E. Angehrn u. a. (Hrsg.). Fr.a.M., 1992; Deuber A. Zur Genese von Benjamins Trauerspiel. Berlin, 1983; Bolz N. Auszug aus der entzauberten Welt. München, 1989*), что если Шмитт фиксируется на катастрофе как конце истории, то Беньямин «живет с теологической уверенностью, что проходящее можно было бы спасти из его прошлого» (*das Vergängliche könne aus seiner Vergangenheit gerettet werden*), из того прошлого, которое является проходящим. См.: Heil S. Op. cit. S. 129.

ние, не отказывающееся, однако, от анализа языка, пропитанного онтологическими рудиментами и мифическими реликтами даже на уровне своей формальной структуры. Поэтому без теологической лексики и метафор тексты Бенямина не обходятся. Но о каком теологическом мессианстве у Бенямина может идти речь, когда он пишет: «... в счастье все земное чаёт свою гибель, лишь в счастье предначертано ему эту гибель обрести. <...> Ибо мессианской может быть природа только в вечной своей и тотальной преходящести. Стремиться к ней... есть задача мировой политики, метод которой должен зваться нигилизмом?»⁵¹

* * *

Эта незначительная вроде бы ошибка не осталась без последствий и для общей интерпретации Бенямина Агамбеном, зависимой в целом от его религиозной философии истории и весьма шмиттообразного понимания проблемы насилия в его отношениях с правом. Насильственная природа права, которая, как было показано выше, связывает в критическом плане позицию Бенямина со Шмиттом, оказалась Агамбену не до конца понятна: «Тезис Бенямина состоит в том, что, в то время как мифически-юридическое насилие — это всегда средство достижения некоей цели, чистое насилие никогда не является по отношению к цели (справедливой или несправедливой) всего лишь средством ее достижения — законным или незаконным. Критика насилия не оценивает насилие в его отношении к целям, достичь которые насилие стремится в качестве средства, но ищет „критерий, различие в самой сфере средств, вне зависимости от целей, которые они преследуют“»⁵².

Различие юридического насилия, основанного на мифических установлениях, и насилия «чистого», основанного на некоем представлении о конечной божественной справедливости, Агамбен проводит здесь по признаку отношения к цели. Целью юридического насилия будет установление и легитимация власти, у божественного же насилия цели якобы нет. Это неточно. Мы уже писали, что основанием критики Бенямином юридического насилия стало открытие факта, что оно не преследует правовых целей в том же смысле, что и аффективное бытовое насилие и мифическое насилие древнегреческих богов. Такое насилие не достигает никакой справедливости, а только манифестирует бытие насильника как его естественное право

существовать в этом качестве⁵³. Суверен, согласно этой логике, является заурядным насильником, и никакое право — ни приостановленное, ни исключенное, — как и никакая «сила» недействующего закона, его действий не оправдывает. Их легитимацией может выступать только приписываемый ему божественный статус, вернее, консенсус в обществе по поводу его сакральности. Поверить в политику как в Бога (политику Бога) — это тот (достигнутый Шмиттом) предел секуляризации религии, который, возможно, вскрывает в современности ее природу.

Существенным моментом, упущенным Агамбеном в реконструкции позиции Бенямина, является тема ненасильственных и в этом смысле чистых средств, которые тот обсуждал в перспективе достижения справедливых целей. Эти средства чисты в том смысле, что не загрязнены насилием, а не в том, что чисты от любых целей. Бенямин имеет здесь в виду не любые, а справедливые цели божественного целеполагания⁵⁴. Подобные цели могут, хотя и опосредованно, достигаться чистыми средствами, к которым с известными оговорками относится и всеобщая пролетарская забастовка.

Загадкой осталось для Агамбена и Беняминово «божественное насилие»: «Далее, вводя тему насилия, Бенямин заявляет, что в случае гнева насилие никогда не является средством, а лишь проявлением (*Manifestation*). В то время как насилие, выступающее средством установления права, никогда не разрушает собственных отношений с правом и таким образом наделяет право статусом власти (*Macht*), „теснейшим и необходимым образом связанной с насилием“, чистое насилие обнаруживает и разрывает связь между правом и насилием и в конце концов может оказаться не насилием, которое управляет или исполняет (*schaltende*), а насилием, которое лишь действует и проявляет (*waltende*)»⁵⁵. Перевод *waltende* как «действует» здесь неточен, и уж не является таковым нейтральное «проявляет»⁵⁶. У Бенямина речь идет о более сильном значении — «властвующий». Чистое божественное насилие ясно противопоставлено здесь распорядительному насилию языческих богов, в которых, по его мнению, превратились к XVII веку и христианские боги. Божественное насилие у Бенямина никоим образом нельзя считать реляционным понятием, зависимым от каких-то внешних инстанций и прежде всего от права. Хотя и верно, что оно не суб-

51. См.: Бенямин В. Теолого-политический фрагмент // Бенямин В. Учение о подобии. С. 236.

52. См.: Агамбен Д. Указ. соч. С. 97.

53. См.: Бенямин В. Учение о подобии. С. 85–86.

54. «Справедливость суть принцип любого божественного целеполагания, власть же — принцип любого мифического правоустановления» (Там же. С. 88).

55. См.: Агамбен Д. Указ. соч. С. 98.

56. Мы говорим, разумеется, о русском переводе Ольги Дубицкой.

станциально в смысле какой-то версии мана, социальной константы или антропологического шифра. Чистота насилия у него обусловлена скорее кантовским представлением о чистоте как ни с чем не смешиваемой концептуально и эмпирически идее. Агамбен верно пишет, что она сродни чистоте «божественного языка» в еще более ранней работе «О языке вообще и языке человека» (1916)⁵⁷, где язык понимался как непосредственность сообщаемых в нем духовных содержаний, то есть как сама его сообщаемость (медийность) без отсылки к внешнему содержанию. Но тогда о каком отношении к праву здесь может идти речь?⁵⁸

Божественное насилие ничего не учреждает, но лишь властвует в неопределенной перспективе распада и завершения жизни, не требуя ничего взамен и не обещая какого-то индивидуально-го избегания смерти. То есть Беньямин не выводит из идеи конца истории никаких надежд, никаких требований и, следовательно, никакой морали и права. Божественное насилие, по его словам, уничтожает право⁵⁹, а не просто временно разрывает с ним отношения ради установления нового права. Поэтому чистое насилие не может быть предпосылкой права, даже «чистого»⁶⁰. Оно искупает мифическую вину невинного человека, на которой строятся правовые установления, принимая на себя все исторические жертвы и ставя человеческим жертвоприношениям мессианский предел. Чистое насилие бескровно, являясь скорее знаком конечного опустошения сущего, нежели средством священной кары⁶¹.

Беньямин не отрицал причастности права сфере аномии в смысле рождения самих законов из стихии доправового насилия. Но он не считал эту естественную генеалогию права достаточным основанием для легитимации актуальных насильственных действий государства, так как в отличие от Шмитта и Агамбена не очерчивал ее фигурой Бога и его закона. Метафора Бога проходит у него по верхней, так сказать, границе мировых процессов⁶². Божественному закону Беньямин противопоставлял доисторический, домифологический закон общественной жизни, чем он в равной мере раздражал любителя еврейской мистики Гершома Шолема и поклонника католической догматики Карла Шмитта⁶³.

57. Ср.: Беньямин В. К критике насилия // Беньямин В. Учение о подобии. С. 7 сл.

58. Ср.: Агамбен Д. Указ. соч. С. 95.

59. Ср.: Беньямин В. К критике насилия. С. 90.

60. Ср.: Агамбен Д. Указ. соч. С. 99.

61. Ср. завершение «К критике насилия» (Беньямин В. К критике насилия. С. 95).

62. Ср.: Он же. О понятии истории // Беньямин В. Учение о подобии. С. 250–251.

63. См.: Беньямин В. Франц Кафка. С. 154–155. Кстати, сближение Шолема с пониманием закона у Шмитта не кажется в этом контексте удивительным. Ср.: Там же. С. 169.

Различие между насилием и правом проводится Беньямином не по телу человеческого закона, а по кромке откровения «божественного насилия». Другими словами, насилие является не вечным шифром человеческой деятельности, а неизбежной реакцией на невозможность жить дальше в предложенных системой государства и права условиях. Насилие разрывает отношения с правом и законом в *Jetztzeit* мессианского искупления и обращается к прошлому, а не к будущему. Поэтому для Беньямина вопросы апостола Павла и прокурора Вышинского о будущем закона после его мессианского или пролетарского исполнения вообще не были бы интересны⁶⁴. Закон отменяется здесь, чтобы стать толкованием, а не орудием чьей-то суверенной гегемонии.

Завершая историю с Агамбеном, нужно сказать, что он справедливо указывает на работу о Кафке и обсуждение этого текста в переписке с Шолемом как ключевой источник понимания Беньямином права и насилия: «В эссе о Кафке разоблачению мифически-юридического насилия со стороны чистого насилия в качестве остатка соответствует таинственный образ права, которое больше не применяется, но лишь изучается»⁶⁵. Новый адвокат, доктор Буцефал, действительно лишь изучает юридические фолианты, не применяя их положения на практике. Но образ игры, к которому склоняется далее Агамбен, можно прочесть как созвучную шмиттовскому пониманию политического противостояния версию друг–враг в таком облегченном режиме. Несмотря на достаточно неопределенное, «таинственное» понимание такой игры, как изучение вышедшего из употребления права, оно все же ориентировано у него на будущее и обещает какой-то новый вид права. Но у Кафки-Беньямина Буцефал — это еще и дрессированное животное, весело и налегке накручивающее круги забвения под куполом исторического цирка.

РАЗУМ КАК ФУНКЦИЯ НАСИЛИЯ

«Франц Кафка» (1934), как и тезисы «О понятии истории» (1939), представляет собой не то чтобы учение (*Lehre*), которое можно претворить в жизнь, а скорее пример его толкования, в которое могла бы превратиться сама жизнь. Статус теоретической работы у Беньямина чрезвычайно возрастает ввиду исторически не решенной проблемы соотношения разума и насилия. Ее практическая неразрешенность, однако, не становится у него основанием для консервативных выводов. Этот момент, пожа-

64. Ср.: Агамбен Д. Указ. соч. С. 99.

65. Там же.

луй, наиболее принципиально разводит подходы Бенямина и Шмитта.

Когда Шмитт заявляет, что «метафизическая картина мира определенной эпохи имеет ту же структуру, как и то, что кажется очевидным этой эпохе в качестве формы ее политической организации»⁶⁶, он, по сути, отождествляет разум и насилие, делая их функциями или инструментами бытия, понимаемого как перманентная *bellum omnium contra omnes* друзей–врагов. Философское познание при таком подходе обесценивается, становясь по сути агентом насилия в поле сознания и языка. Таким образом, нацистский юрист не ограничивался решением политико-правовых проблем — прибегать к диктатуре в экстремальных условиях не просто разумно, но сам разум выступает здесь как главный диктатор. Однако в понимании духа как способности осуществления диктатуры проявляется основная двусмысленность понятия суверенитета. Бенямин усматривал в образе суверена барочную диалектику, состоящую «в строгой внутренней дисциплине и безжалостном внешнем действии», реализация которой в начале XVII века «привела к отрезвлению относительно хода дел в мире», охлаждению, по силе сопоставимому только «с горячей жажды власти»⁶⁷.

Фигура диктатора утверждалась в теснине между имманентизмом повседневности и трансцендентностью верования в режиме секуляризованной истории. Не случайно тираны барочных драм выглядят на фоне постигнутой учение о монаршей суверенности исторической фрустрации достаточно меланхолично. Как мы уже писали, на сцене трауэршпиль эта диалектика представлена как театр эффектов монарха, а не его реальных политических действий и исторических решений. При всем желании драматургов возвысить эти аффекты за счет мученичества диктатора сами драмы демонстрировали, что следование в политической игре логике монарших аффектов может привести общество только к коллапсу. Отсюда меланхолия и безутешность эпохи немецкого барокко, считываемая через его аллегорические образы.

По-своему меланхоличен и дискурс Шмитта, хотя он везде только и пишет, что о решениях. Ностальгически подключаясь к утраченному историческому опыту, Шмитт опирался на действительно имевшее место сходство социальной и культурной атмосферы эпох после Тридцатилетней войны и Веймарской республики⁶⁸. Проигранная война, политические и экономиче-

ские кризисы, бессильные реваншистские импульсы политиков требовали и апологетического искусства, и плебисцитарной политической теории⁶⁹.

Шмитт мыслит в атмосфере враждебного мира, из ситуации проигранных сражений и социального унижения, поэтому и политическое определяет из условий войны, вражеских противостояний и взаимных убийств. Это понять еще можно. Но идея решения звучит в этом контексте безнадежно фальшиво, ибо очевидно, что, опираясь на соответствующие концепции суверенности и политики, цели немецкого государства и права не могли быть достигнуты в принципе. Они только провоцировали безблагодатные страсти и подпитывали патологические аффекты. Оппозиция «друг–враг» в этом смысле возникает во все не «из жизни» в ее экзистенциальных измерениях, как полагал Шмитт, а обусловлена теологическим (читай — идеологическим) состоянием эпохи и соответствующей ему оптикой. Это шмиттовское противопоставление может быть истолковано как естественно-историческая категория секуляризованной теологии эпохи фашизма⁷⁰.

Концовку знаменитого «Эпистемологического предисловия» Бенямина к *Ursprung des deutschen Trauerspiels* можно считать в этом плане безнадежным предупреждением Карлу Шмитту, которое тот, разумеется, проигнорировал:

Опасность сорваться с высот познания в ужасные пучины барочных настроений и в этом случае остается немалой. В импровизационных попытках вернуть ощущение этой эпохи вновь и вновь обнаруживается характерное головокружение, возникающее от созерцания ее погруженного в противоречия духовного мира⁷¹.

66. Шмитт К. Политическая теология. С. 70.

67. Бенямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. С. 90–91.

68. Ср.: Palmier J.-M. Walter Benjamin — Leben und Werk. Fr.a.M.: Suhrkamp, 2009. S. 406 ff.

69. Бенямин емко изобразил социально-психологический портрет теоретиков немецкого фашизма на материале еще одного нацистского писателя и друга Шмитта — Эрнста Юнгера. Ср.: Бенямин В. Теории немецкого фашизма // Бенямин В. Маски времени. С. 359–375.

70. Он же. Происхождение немецкой барочной драмы. С. 128.

71. Бенямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. С. 41.