

Джорджо
АГАМБЕН

Stasis

Гражданская война
как политическая
парадигма

Ното sacer, II, 2





ПОЛИТИЧЕСКАЯ
ТЕОЛОГИЯ

Giorgio
AGAMBEN

Stasis

La guerra civile
come paradigma
politico

Homo sacer, II, 2

Джорджо
АГАМБЕН

Stasis

Гражданская война
как политическая
парадигма

Ното sacer, II, 2

*Перевод с итальянского
С. Ермакова*



Санкт-Петербург
«Владимир Даль»

2021

УДК 1:321
ББК 87:66.1
А23

Редакционная коллегия
серии «ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ»

*В. М. Камнев, Э. В. Надточий,
В. В. Прокопенко*

*Впервые опубликовано Bollati Boringhieri,
Турин, Италия. Все права защищены*

*Печатается с разрешения
Литературного агентства Agnese Incisa*

© Giorgio Agamben, 2015, 2019
© Издательство «Владимир Даль», серия
«Политическая теология» (разработка,
оформление), 2020 (год основания), 2021
© Ермаков С. А., перевод с итальянского,
примечания, статья, 2021
© Палей П., оформление, 2021

ISBN 978-5-93615-235-1

ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ

Первые два публикуемых здесь текста с изменениями и дополнениями воспроизводят два семинара о гражданской войне, проведенных в Принстонском университете в октябре 2001 года. Третий текст, «Заметка о войне, игре и враге», был добавлен автором в 2018 году для полного издания "Ното sacer". Читатели вправе решать, в какой мере предложенные тезисы — определяющие гражданскую войну как порог фундаментальной политизации Запада, а «адемию», то есть отсутствие народа, как конститутивный элемент современного государства — сохраняют свою актуальность, или же переход в измерение мировой гражданской войны существенно изменил их значение.

STASIS

1. То, что сегодня совершенно недостает учения о гражданской войне, является общепризнанным фактом, и однако эта лакуна, судя по всему, не сильно беспокоит юристов и политологов. Роман Шнур, еще в 1980-е годы сформулировавший этот диагноз, тем не менее добавлял, что пренебрежение по отношению к гражданской войне идет рука об руку с выдвижением на первый план мировой гражданской войны.¹ Тридцать лет спустя это наблюдение ничуть не утратило своей актуальности: хотя сегодня, как кажется, исчезла сама возможность отличить войны между государствами от внутренней войны, компетентные ученые продолжают тщательно избегать любых намеков на какую-либо

¹ *Schnur R. Revolution und Weltbürgerkrieg. Studien zur Ouverture nach 1789. Berlin: Dunker & Humblot, 1983. S. 121, 156.*

теорию гражданской войны. Правда, в последние годы в связи с эскалацией войн, которые не могут быть определены как межгосударственные, возросло число публикаций, посвященных так называемым *internal wars*; но и в этих случаях анализ нацелен не на интерпретацию феноменов, но, в соответствии со все больше распространяющейся практикой, на условия, делающие возможным международное вмешательство. Парадигма консенсуса, господствующая сегодня как в политической практике, так и в теории, представляется явно несовместимой с серьезным исследованием этого феномена, столь же древнего, что и западная демократия.

✂ Сегодня есть как «полемология», теория войны, так и «иренология», теория мира, однако не существует «стасиологии», теории гражданской войны. Мы уже упомянули, что, согласно Шнуру, эта лакуна может быть связана с выдвиганием на первый план мировой гражданской войны. Понятие мировой гражданской войны было введено в 1963 году одновременно Ханной Арендт в ее книге «О революции» (Вторая мировая война была в ней определена как «своего рода гражданская война, охватившая всю землю»)¹ и Карлом Шмиттом в его «Теории партизана», посвященной фигуре, которая знаменует собой конец концепции войны *Jus publicum Europaеum*, основанной на возможности четкого различения мира и войны,

¹ Арендт Х. О революции. М.: Европа, 2011. С. 14.

военных и гражданских, врагов и преступников. К какой бы дате мы ни отнесли этот конец, несомненно, что сегодня состояние войны в традиционном смысле практически исчезло. Даже война в Персидском заливе — последний конфликт, который еще мог считаться войной между государствами, — велась без объявления войны со стороны противостоящих государств (что для некоторых стран, например Италии, могло противоречить действующей конституции). Распространение модели войны, которую нельзя назвать межгосударственным конфликтом, но которой при этом недостает традиционных черт гражданской войны, побудило ряд исследователей говорить об *uncivil wars*, явно нацеленных не на контроль над политической системой или ее трансформацию, как гражданские войны, но на максимизацию беспорядка.¹ Внимание, которое в девяностые годы ученые уделяли этим войнам, разумеется, не могло привести к теории гражданской войны, но лишь к доктрине *менеджмента*, то есть управления, манипуляции и интернационализации внутренних конфликтов.

2. Одна из возможных причин отсутствия интереса к гражданской войне лежит в растущей популярности (по крайней мере до конца 1970-х годов) понятия революции, которое часто подменяло понятие гражданской войны, никогда тем не менее с ним не совпадая. Ханна Арендт в своей книге «О революции» как раз и сформулировала безоговорочный тезис о гетерогенности двух феноменов.

¹ Snow D. M. *Uncivil Wars. International Security and the New Internal Conflicts*. Boulder: Lynne Rienner, 1996.

«Революции, — пишет она, — единственные политические события, напрямую ставящие нас перед проблемой нового начала... современные революции имеют мало общего с *mutatio rerum* римской истории или со *stasis*, гражданской распрей, сотрясавшей греческий полис. Их нельзя уподоблять ни *metabolai* Платона, этому квазиестественному переходу из одной формы правления в другую, ни *politeiōn anakyklōsis* Полибия — замкнутому кругу, в котором предопределено оставаться делам человека из-за их постоянного стремления к крайностям. Античность была хорошо знакома с политическими изменениями и с тем насилием, которыми они сопровождались, но она была далека от мысли, будто эти изменения могут привести к возникновению чего-то нового».¹

При том, что вполне вероятно, что различие между двумя понятиями в действительности чисто номинальное, несомненно, что концентрация внимания на понятии революции, которое по ряду причин представлялось — даже для такой лишенной предрассудков исследовательницы, как Арендт, — более респектабельным, чем понятие *stasis*, поспособствовала маргинализации исследований, посвященных гражданской войне.

¹ Арендт Х. О революции. С. 18 (перевод изменен).

3. Теория гражданской войны не относится к числу возможных целей данного текста. Вместо этого я ограничусь рассмотрением того, какой она предстанет в западной политической мысли в двух моментах своей истории: в свидетельствах философов и историков классической Греции и в мысли Гоббса. Эти два примера выбраны не случайно: я бы хотел показать, что они представляют, так сказать, два лика одной политической парадигмы, проявляющейся, с одной стороны, в утверждении необходимости гражданской войны, а с другой — в необходимости ее исключения. То, что в действительности это одна парадигма, означает, что обе противопоставленные необходимости сохраняют некую тайную солидарность между собой, которую и необходимо будет понять.

Рассмотрение проблемы гражданской войны — или *stasis* — в классической Греции не может не начинаться с исследований Николь Лоро, посвятившей *stasis* целый ряд статей и эссе, собранных в 1997 году в книге «Разделенный город»,¹ о которой она говорила, что это *mon livre par excellence*.²

1 Loraux N. La Cité divisée: l'oubli dans la mémoire d'Athènes. Paris: Payot & Rivages, 1997 (рус. пер.: Лоро Н. Разделенный город: забвение в памяти Афин. М.: Новое литературное обозрение, готовится к публикации).

2 В высшей степени моя книга (фр.).

В жизни ученых, как и в жизни художников, есть тайны. Так, я никогда не мог удовлетворительно объяснить себе, почему Лоро не включила в эту книгу эссе, написанное для конференции в Риме в 1986 году, называющееся «Война в семье»¹ и представляющее собой, возможно, самое важное из всех исследований, что она посвятила проблеме *stasis*. Обстоятельство тем более необъяснимое, поскольку она решила опубликовать эссе в номере журнала «Klio», посвященном *guerres civiles*,² в том же году, что и книгу, как если бы она осознавала — но это было бы необычной мотивацией, — что тезисы, развернутые в эссе, в своей оригинальности и радикальности решительно заходят гораздо дальше, чем те — пускай и весьма проницательные, — что были выдвинуты в книге. Как бы то ни было, я попробую резюмировать выводы эссе, чтобы потом попытаться выделить то, что Фейербах называл *Entwicklungsfähigkeit*, «способностью к развитию», которая в них содержится.

¹ Loraux N. La guerre dans la famille // Klio. 1997. N 5 (впервые опубликовано: Loraux N. La Guerra nella famiglia // Studi storici. 1987. N 28, 1987. P. 5—35; в вышедшем посмертно итальянском переводе «Разделенного города» в руководимой Агамбенем серии в издательстве «Bollati Boringhieri» эссе помещено в качестве приложения. — *Примеч. перев.*)

² Гражданские войны (фр.).

4. Другие французские ученые еще до Николь Лоро — я бы хотел упомянуть по крайней мере двух классиков: Гюстава Глотца и Фюстеля де Куланжа, а после них и Жан-Пьера Вернана — подчеркивали важность *stasis* в греческом *полисе*. Новизна подхода Лоро состоит в том, что она с самого начала помещает проблему в ее специфическом *locus*, а именно в отношениях между *oikos*, «семьей» или «домом», и *polis*, «городом». «Вопрос — пишет она, — будет вращаться вокруг трех терминов: *stasis*, город, семья».¹ Такое определение места гражданской войны требует полного перечерчивания традиционной топографии отношений между семьей и городом. Речь идет не о преодолении семьи в городе, частного в публичном и особенного в общем, как принято считать в актуальной парадигме, но о более сложном и двусмысленном отношении, которое мы как раз и попытаемся понять.

Лоро начинает свой анализ с одного отрывка из платоновского «Менексена» (243e—244a), где двусмысленность гражданской войны проявляется со всей очевидностью. Описывая *stasis*, разделившую граждан Афин в 404 году, Платон иронически пишет: «Наша домашняя война [*oikeios polemos*] велась таким образом, что, если бы судьба обрекала людей

¹ Loraux N. La guerre dans la famille. P. 38.

на конфликт, никто не пожелал бы, чтобы его город страдал этой болезнью как-то иначе. Ибо с какой радостью и как по-родственному смешались между собой [*ōs asmenōs kai oikeiōs allēlois synemeixan*] граждане как из Пирея,¹ так и из города». Дело не только в том, что глагол, которым пользуется Платон [*symmignymi*], означает как «смешиваться», так и «вступать в схватку, борьбу», но и само выражение *oikeios polemos* является оксюморонам для греческого уха: на самом деле, *polemos* обозначает внешнюю войну и, по словам Платона в «Государстве» (470с), относится к тому, что является *allotrion kai othneion*, «чуждым и иностранным», тогда как для *oikeion kai syggenēs*, «семейного и родственного», подходящим термином является *stasis*. Согласно прочтению Лоро этих отрывков, Платон подразумевает, что «афиняне вели внутреннюю войну как будто лишь для того, чтобы с большей радостью встретиться на семейном празднике».² Семья является истоком разделения и *stasis* и в то же самое время парадигмой примирения (греки, напишет Платон,

¹ «Граждане из Пирея» — афинские демократы, воевавшие против Тридцати тиранов и сосредоточившие свои силы в Пирее, «граждане из города» — это сторонники Тридцати и те, кто остался в Афинах под их властью. — Примеч. перев.

² Loraux N. La guerre dans la famille. P. 22.

«ссорятся между собой как если бы они были обречены на примирение» — Государство, 471a).

5. Поэтому амбивалентность *stasis* является, согласно Лоро, производной от двусмысленности *oikos*, которому она единосущна. Гражданская война — это *stasis emphylos*, конфликт, свойственный *phylon*, родству по крови: она до такой степени соприродна семье, что *ta emphyilia* (букв. «внутриродовые дела») означает просто-напросто «гражданские войны». Согласно Лоро, этот термин означает «кровавое отношение, которое город, будучи родом, и в таком качестве мыслимый в своей закрытости, поддерживает с самим собой».¹ В то же самое время именно потому, что она является истоком *stasis*, семья является также и тем, что содержит возможное лекарство от нее. Так, Вернан отмечает, что война между семьями часто улаживается посредством обмена женщинами, то есть благодаря браку между соперничающими родами: «Для греков как в ткани социальных отношений, так и в текстуре мира невозможно отделить силы конфликта от сил союза».²

¹ Loraux N. La guerre dans la famille. P. 29.

² Vernant J.-P. Introduction // Problèmes de la guerre en Grèce ancienne / éd. J.-P. Vernant. Paris: ÉHESS, 1985 (1^{ère} éd. 1968). P. 16.

Трагедия тоже свидетельствует о глубинной связи между гражданской войной и семьей, а также об угрозе, которая из-за *Ares emphylios* (Эвмениды, 862—863) — из-за Ареса, обитающего в *oikos*, — нависает над городом. «Орестея» рассказывает о цепи убийств в доме Атридов и вместе с тем, согласно Лоро, знаменует ее преодоление благодаря основанию трибунала Ареопага, кладущего конец семейной резне. «Политический порядок интегрировал семью в свое лоно. Это означает, что ему всегда потенциально угрожает беспорядок, внутренне присущий родству, и в то же самое время, что он всегда уже преодолел эту угрозу».¹

Поскольку семейная война соприродна семье — то есть является *oikeios polemos*, «войной в доме», — она в той же степени является — таков тезис, который, как кажется, выдвигает Лоро, — соприродной городу, составной частью политической жизни греков.

6. В конце своего эссе Лоро анализирует случай Наконе, маленького греческого городка на Сицилии, где в III веке граждане после *stasis* решили организовать примирение весьма необычным способом. Они вытягивали по жребию имена граждан

¹ Loraux N. La guerre dans la famille. P. 39.

так, чтобы разделить их на группы по пять человек, таким образом становившиеся *adelphoi hairatoi*, братьями по жребию.¹ Естественная семья была нейтрализована, но в то же самое время эта нейтрализация была осуществлена при помощи символа родства *par excellence* — братства. *Oikos*, источник гражданских беспорядков, оказывается исключенным из города благодаря созданию искусственного братства. Надпись, донесшая до нас эти сведения, уточняет, что новые братья не должны были иметь между собой никакого семейного родства: чисто политическое братство выводит из игры братство по крови и тем самым освобождает город от *stasis emphylos*; однако этим же самым жестом оно восстанавливает родство на уровне *полиса*, превращая город в семью нового типа. Именно к такого рода «семейной» парадигме обращался Платон, когда утверждал, что, поскольку в его идеальной республике естественная семья будет отменена благодаря коммунизму женщин и благ, каждый будет

1 В греческой политической терминологии *hairetos* (избранный в результате выборов, рационального отбора) и *klērōtos* (избранный по жребию), часто противопоставляются, так что употребление *hairetos* в декрете из Наконе является определенной контаминацией. Лоро говорит об этом в начале главы VIII «Разделенного города»; поэтому перевод Агамбена не вполне корректен. — *Примеч. перев.*

видеть в другом «брата или сестру, отца или мать, сына или дочь» (Государство, 463с).

Амбивалентная функция *oikos* и соприродной ему *stasis* в очередной раз подтверждается, и Лоро может на этом месте завершить свой анализ двойным призывом: «*Stasis/семья/город...* эти понятия артикулируются, следуя силовым линиям, в которых повторяемость и взаимоналожение ощутимо преобладают над любым непрерывным процессом эволюции. Отсюда парадокс и амбивалентность, встреченные нами не один раз. Историк родства, возможно, найдет здесь повод пересмотреть общее место, говорящее о неудержимом преодолении *oikos* со стороны города. Что касается историка политики, то он может укрепиться в своем убеждении, что греческая рефлексия о городе становится амбивалентной, как только в него интегрируется *stasis*: в самом деле, внутренний конфликт отныне должен мыслиться как действительно происходящий из глубины *phylon*, а не, как того хотела слишком комфортная традиция, привнесенный извне... Необходимо попытаться мыслить вместе с греками войну в семье. Мы должны предположить, что город является неким *phylon*, из чего следует, что *stasis* является его проявителем. Мы должны принять, что город является *oikos*: и тогда на горизонте *oikeios polemos* начинает маячить праздник примирения.

И наконец, мы должны смириться с тем, что напряжение между этими двумя операциями никогда не может быть разрешено».¹

7. Попытаемся резюмировать в форме тезисов результаты анализов Лоро:

1) Прежде всего, *stasis* ставит под вопрос общее место, согласно которому греческая политика была решительным преодолением *oikos* в *полисе*.

2) *Stasis* или гражданская война по своей сути является «войной внутри семьи», происходящей из *oikos*, а не откуда-то извне. Именно потому, что она соприродна семье, *stasis* функционирует в качестве ее проявителя, она свидетельствует о нестираемом присутствии семьи в *полисе*.

3) *Oikos* сущностно амбивалентно: с одной стороны, оно является движущей силой разделения и конфликтов, с другой — это парадигма, позволяющая примириться тому, что было разделено.

Из этого резюмирующего изложения сразу же становится очевидным, что, хотя присутствие и функция *oikos* и *phylon* в городе подробно проанализированы и так или иначе определены, функция самой *stasis*, бывшая предметом исследования, остается в тени. Здесь она является лишь «прояви-

¹ Loraux N. La guerre dans la famille. P. 61—62.

телем» *oikos*, то есть оказывается редуцированной к стихии, из которой она происходит, а единственным ее действием будет удостоверить присутствие этой стихии в городе; до самого конца текст уклоняется от ее определения. Поэтому мы попытаемся рассмотреть тезисы Лоро именно в этом направлении, попытавшись пролить свет на это не-сказанное.

8. Что касается первого пункта, я думаю, что мои исследования убедительно показали, что отношения между *oikos* и *polis*, *zōē* и *bios*, на которых основывается западная политика, должны быть полностью переосмыслены. В классической Греции *zōē*, простая природная жизнь, исключается из полиса и остается ограниченной сферой *oikos*. Так, в начале «Политики» Аристотель тщательно отличает *oikonomos*, «главу предприятия», и *despotēs*, «главу дома», занятых воспроизводством и сохранением жизни, от политика, и резко критикует тех, кто считает, что разделяющее их различие является количественным, а не наоборот, качественным. И когда в отрывке, которому суждено будет стать каноническим в политической традиции Запада, он определяет *полис* как совершенную общность, он делает это, противопоставляя простой факт жизни (*to zēn*) политически квалифицированной жизни (*to eu zēn*).

Однако эта оппозиция «жизни» и «благой жизни» в то же самое время является вовлечением первой во вторую, семьи в город и *zōē* — в политическую жизнь. Одной из задач книги «*Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь*» как раз и был анализ оснований и следствий из этого исключения — которое в то же самое время является включением — природной жизни в политику. Какие отношения мы должны предполагать между *zōē* и *oikos*, с одной стороны, и *polis* и политическим *bios* — с другой, если первые должны быть включены во вторые посредством исключения? В этой перспективе мои исследования полностью согласуются с призывом Лоро поставить под вопрос «общее место, говорящее о неудержимом преодолении *oikos* со стороны города»: речь идет не о преодолении, но о сложной и незавершенной попытке захватить внешнее и изгнать внутреннее. Но как в таком контексте понять место и функцию гражданской войны?

9. В таком свете второй и третий тезис, в которых мы резюмировали исследования Лоро, предстают более проблематичными. Согласно этим тезисам, изначальным местом *stasis* является *oikos*; гражданская война — это «война в семье», *oikeios polemos*. И *oikos* — как и соприродной ему *stasis* —

присуща фундаментальная амбивалентность, из-за которой оно в одно и то же время является и причиной разрушения города, и парадигмой для его пересборки в единство. Как объяснить эту амбивалентность? Если *oikos*, несущее в себе раздор и *stasis*, является стихией политического распада, как оно может представлять в качестве модели для примирения? И почему семья неустраимо имплицитно внутри себя конфликтует? Почему гражданская война является секретом семьи и крови, а не политической тайной? Возможно, месторасположение и генезис *stasis* внутри *oikos*, которые Лоро в своих гипотезах как будто принимает за нечто самоочевидное, должны быть проверены и скорректированы.

Stasis (от *istemi*) согласно своему этимону означает действие вставания, твердого стояния на ногах (*stasimos* — это момент в трагедии, когда хор встает и говорит, *stas* — это тот, кто стоя произносит клятву). Так где же «стоит» *stasis*, каково ее собственное место? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо еще раз взглянуть на некоторые тексты, которые анализирует Лоро, чтобы доказать свой тезис о семейном месторасположении гражданской войны, и проверить, не могут ли они, напротив, быть прочитанными как-то иначе.

Для начала одна цитата из «Законов» Платона (869с—d): «Если же брат [*adelphos*, кровный брат] убьет брата во время гражданской войны или при обстоятельствах, подобных этим, причем он будет лишь обороняться от зачинщика схватки, то он считается незапятнанным виной [*katharos*] так же, как если бы он убил неприятеля [*polemios*]. То же самое, если при подобных обстоятельствах гражданин убьет гражданина или чужеземец чужеземца».¹ Комментируя этот отрывок, Лоро еще раз обнаруживает в нем свидетельство глубинного отношения между *stasis* и семьей: «В неистовстве гражданской ненависти именно ближайшего родственника убивают... *stasis* разлагает ядро семьи, разделяя его. Реальной семьи в городе и семьи как метафоры города».² Но из текста закона, предложенного Афинянином в платоновском диалоге, следует не столько связь *stasis* и *oikos*, сколько факт того, что гражданская война уподобляет друг другу и делает неразрешимыми брата и врага, внутри и снаружи, дом и город. В *stasis* убийство того, что ближе всего, не отличается от того, что является наиболее чуждым. Однако это означает, что собствен-

1 Пер. А. Н. Егунова с небольшими изменениями.

2 Loraux N. La guerre dans la famille. P. 44.

ное место *stasis* находится не внутри дома, но что она, скорее, образует порог неразличимости между *oikos* и *polis*, между кровным родством и гражданством.

Это новое расположение *stasis* на границе между домом и городом подтверждается другим отрывком — на этот раз из Фукидида — который Лоро цитирует в примечании. По поводу гражданской войны в Коркире в 427 году до н. э. Фукидид пишет, что *stasis* дошла до такого неистовства, что «семейные узы [*to syggenēs*] стали более чуждыми, чем связь политической фракции [*tou hetairikou*]».¹ Лоро замечает, что для того чтобы выразить ту же самую идею, более естественной была бы обратная формулировка: «Связь политической фракции стала более близкой, чем семейные узы».² Но, на самом деле, решающим здесь так же является то, что *stasis* производит двойной сдвиг, смешивая то, что относится к *oikos*, и то, что относится к *полису*, близкое и чуждое: политическая связь переносится внутрь дома в той же мере, в какой семейные узы отчуждаются во фракции.

Пожалуй, в этом же смысле можно интерпретировать особый диспозитив, изобретенный

¹ Фукидид. История Пелопоннесской войны, III, 82, 6.

² Loraux N. La guerre dans la famille. P. 35.

гражданами Наконе: также и здесь эффект *stasis* состоит в том, что она делает неразличимыми *oikos* и *polis*, родство, растворяющееся в гражданстве и политические узы, в «братьях по жребию» принимающие несообразную форму родства.

10. Теперь мы можем попытаться ответить на вопрос, «где „стоит“ *stasis*, каково собственное место гражданской войны?» *Stasis* — такова наша гипотеза — не имеет места ни в *oikos*, ни в *polis*, ни в семье, ни в городе: она образует зону неразличимости между неполитическим пространством семьи и политическим пространством города. Пересекая этот порог, *oikos* политизируется, а *polis*, наоборот, «экономизируется», то есть редуцируется к *oikos*. Это означает, что в системе греческой политики гражданская война функционирует как порог политизации или деполитизации, через который дом прорывается в город, а город деполитизируется в семье.

В традиции греческого права есть уникальный документ, который, судя по всему, не оставляет никаких сомнений в том, что ситуация гражданской войны — это порог политизации/деполитизации, как мы только что предложили. Хотя этот документ упоминается не только Плутархом, Авлом Геллием и Цицероном, но с особой обстоятельностью также и Аристотелем (Афинская полития, 8, 5),

имплицитированная в нем оценка *stasis* настолько сильно приводила в замешательство современных историков политики, что им часто пренебрегали (даже Лоро, хотя и цитирует его в книге, не упоминает о нем в статье).¹ Речь идет о законе Солона, каравшем *атимией* (то есть лишением гражданских прав) гражданина, который в гражданской войне не сражался ни за одну из сторон, — как резко скажет Аристотель: «Кто во время *stásis* в городе [*stasiouzēs tēs poleōs*] не станет с оружием в руках [*thēsthai ta hopla*, букв.: «поставит щит»] ни за тех, ни за других, тот карается бесчестьем [*atimos einai*] и исключается из политики [*tēs poleōs mē metēkhein*]» (Цицерон в «Письмах к Аттику», X, 1, 2, переводя *capite sanxit*, уместно упоминает *capitis diminutio*, соответствующую греческой *атимии*).

Не принимать участия в гражданской войне означает быть исторгнутым из *полиса* и заключенным в пределах *ойкоса*, покинуть гражданство и быть низведенным до неполитического состояния частного лица. Что, разумеется, не означает, что греки считали гражданскую войну благом: но *stasis* функционирует как реагент, проявляющий

¹ На самом деле в «Разделенном городе» (в главе IV) Лоро помещает этот закон на видное место, посвящая ему важное рассуждение. — *Примеч. перев.*

политическую материю в экстремальном случае, как порог политизации, который сам определяет политический или неполитический характер того или иного сущего.

11. Кристиан Майер показал, как в Греции V века происходит трансформация конституционной понятности, осуществляющаяся посредством того, что он называет «политизацией» (*Politisierung*) гражданства. Там, где раньше социальная принадлежность определялась в первую очередь исходя из разнообразных положений и *status* (знать и члены культовых сообществ, крестьяне и торговцы, отцы семейства и родственники, жители города и сельской местности, патроны и клиенты) и только во вторую очередь исходя из гражданства и подразумеваемых им прав и обязанностей, теперь гражданство становится политическим критерием социальной идентичности как таковым. «Таким образом рождается, — писал он, — специфически греческая политическая идентичность гражданства. Чаяния, что граждане будут вести себя „по-граждански“ [*bürgerlich*], то есть в греческом смысле слова „политически“, приобрели институциональную форму. Эта идентичность не знала достойных упоминания конкурентов, вроде принадлежности к группам, образованным на основе экономических, профес-

сиональных, трудовых, религиозных или другого типа сообществ... Поскольку в демократиях политической жизни посвящали себя широкие слои граждан, они сами осознавали себя в первую очередь как причастных к *polis*; и полис конституировал себя на основе того, в чем они были сущностно солидарны, то есть на основе изначально соразделяемой заинтересованности в порядке и справедливости... *Полис* и *полития* в этом смысле взаимно определяют друг друга... Тем самым для относительно широкой группы граждан политика становится жизненным содержанием [*Lebensinhalt*] и собственным интересом... *Полис* стал пространством между гражданами, четко отличающимся от дома, а политика — сферой, отличающейся от „царства необходимости“ (*anagkaia*)».¹

Согласно Майеру, этот процесс политизации гражданства является специфически греческим, и от Греции с разного рода изменениями и искажениями он передался западной политике. В интересующей нас здесь перспективе следует уточнить, что политизация, о которой говорит Майер, располагается в поле напряжений между *oikos* и *polis*,

¹ Meier C. Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im V Jahrhundert v. Chr. // Historische Semantik und Begriffsgeschichte / hg. R. Koselleck. Stuttgart: Klett-Cotta, 1979. S. 204.

определяемом полярно противоположными процессами политизации и деполитизации. В этом поле напряжений *stasis* образует порог, пересекая который принадлежность к дому политизируется в гражданство, и наоборот, гражданство деполитизируется в семейной солидарности. Поскольку эти напряжения являются, как мы видели, одновременными друг другу, решающим становится сам порог, на котором они превращаются и переворачиваются, соединяются и разъединяются.

✎ Майер в основном принимает шмиттовское определение политического как «высшей степени интенсивности соединения и разделения».¹ Однако, как он утверждает, это определение относится не столько к сущности политического, сколько к политическому единству. В этом смысле, как уточняет Шмитт, «политическое единство... обозначает самую интенсивную степень единства, исходя из которого определяется также наиболее интенсивное различие, то есть группирование согласно другу и врагу. Оно является высшим единством... поскольку решает и, внутри себя, в состоянии помешать всем другим противоположным группированием разъединиться вплоть до предельной вражды (то есть гражданской войны)».² На самом деле, если некоторая область

¹ Шмитт К. Понятие политического. СПб.: Наука, 2016. С. 302.

² Schmitt C. Positionen und Begriffe. Im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923—1939. Hamburg: Hanseatische Verlaganstalt, 1940. S. 141.

определяется через пару противопоставленных понятий, ни одно из двух не может быть полностью исключенным, не подвергнув риску ее реальность. Как предельная степень разъединения, гражданская война также и в шмиттовской перспективе является неустранимой составляющей политической системы Запада.

12. Эта сущностная связь *stasis* и политики подтверждается другой греческой институцией, которую Лоро не упоминает в статье, но посвящает ей важную (шестую) главу «Разделенного города» — это амнистия. В 403 году после гражданской войны в Афинах, завершившейся поражением олигархии Тридцати, победившие демократы, ведомые Архином, торжественно обязуются «ни при каких условиях никому не припоминать прошлые события» (*tōn parelēlythotōn mēdeni pros mēdena mnēsikakein*; Афинская полития, 39, 6), то есть не прибегать к суду, чтобы наказать за преступления, совершенные во время гражданской войны. Комментируя это решение — совпадающее с изобретением амнистии — Аристотель пишет, что таким образом демократы «в высшей степени политично воспользовались [*politikōtata... chrēsathai*] прошлыми злосчастьями» (Афинская полития, 40, 2). Иными словами, перед лицом гражданской войны амнистия является наиболее соответствующим политике

поведением. Таким образом, с точки зрения права *stasis* предстает как то, что определяется двумя запретами, абсолютно когерентными друг другу: с одной стороны, неучастие в ней является политически осуждаемым, с другой — забыть ее, как только она закончилась, является политическим долгом.¹

Формула *mē mnēsikakein* клятвы амнистии традиционно переводится как «не припоминать» или «не держать зла, не иметь плохих воспоминаний» (Лоро переводит: *je ne rappellerai pas les mahleurs*² — я не буду припоминать злосчастья). Так, прилагательное *mnēsikakos* означает «злопамятный, помнящий обиду» и употребляется по отношению к человеку, лелеющему плохие воспоминания. Однако, совершенно не очевидно, что то же самое относится к глаголу *mnēsikakein*. В криптотипе, управляющем образованием составных глаголов этого типа в греческом активном, как правило, является второй член. *Mnēsikakein* означает не столько «сохра-

¹ Агамбен здесь допускает явный анахронизм: как показывает Лоро, к 403 году, то есть к моменту амнистии (за бесчинства, совершенные сторонниками олигархии) и клятвы «не припоминать прошлого зла», солоновский закон об обязательном гражданском участии в *stásis* уже давно не действовал. — Примеч. перев.

² Loraux N. La Cité divisée. P. 147.

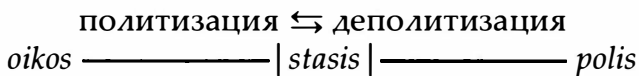
нять плохие воспоминания», сколько, скорее, «делать зло памятью, по-дурному применять воспоминания». В данном конкретном случае речь идет о правовом термине, указывающем на случай судебного преследования кого-либо за преступления, совершенные во время *stasis*.¹ Афинская *amnēstia* означает не просто забвение или устранение прошлого: это призыв не употреблять память во зло. Поскольку *stasis* представляет собой политическую парадигму, единосущную городу и знаменующую становление политическим неполитического (*oikos*) и становление неполитическим политического (*polis*), она не является чем-то, что может быть забыто или вытеснено: она представляет собой незабываемое, которое должно оставаться всегда возможным в городе и которое тем не менее не должно вспоминаться посредством судебных процессов и злопамятства. Иными словами, она в точности противоположна тому, чем гражданская война предстает для людей Нового времени: тем, что следует любой ценой сделать невозможным и что должно всегда вспоминаться посредством судебных процессов и преследований.

¹ Сама Лоро подробно разбирает это в IX и X главах «Разделенного города». — Примеч. перев.

13. Попробуем подвести промежуточный итог нашему анализу:

1) *Stasis* не происходит из *oikos* и является не «войной в семье», но составной частью диспозитива, функционирующего в режиме, аналогичном чрезвычайному положению. Так же, как в чрезвычайном положении *zōē*, естественная жизнь, включается в юридико-политический порядок посредством своего исключения, *oikos* посредством *stasis* политизируется и включается в *polis*.

2) То, что стоит на кону в отношении между *oikos* и *polis*, — это конституирование порога неразличимости, на котором политическое и неполитическое, внешнее и внутреннее совпадают. Таким образом, мы должны мыслить политику как поле сил, чьими экстремумами являются *oikos* и *polis*: и между ними гражданская война обозначает порог, переходя который неполитическое политизируется, а политическое «экономизируется»:



Это значит, что в классической Греции, как и сегодня, не существует ничего, что было бы похоже на политическую субстанцию: политика — это поле, беспрестанно пересекаемое потоками напря-

жений политизации и деполитизации, семьи и города. Между этими двумя полюсами, разъединенными и глубинно связанными, напряжение — если перефразировать диагноз Лоро — неразрешимо. Когда верх берет напряжение, направленное к *oikos*, и город, как кажется, хочет раствориться в семье (пускай и особого типа), гражданская война функционирует как порог, на котором семейные отношения реполитизируются; напротив, когда верх берет напряжение, направленное к *polis* и семейные узы кажутся ослабевшими, *stasis* вторгается, чтобы перекодировать в политических терминах семейные отношения.

Возможно, классическая Греция была местом, где это напряжение на один миг пришло к ненадежному, шаткому равновесию. В ходе последующей политической истории Запада тенденция деполитизировать город, превращая его в дом или в семью, управляемую кровными отношениями и чисто экономическими операциями, будет чередоваться с симметрично противоположными фазами, когда все неполитическое должно быть мобилизовано и политизировано. В зависимости от преобладания одной или другой тенденции, будет мутировать также и функция, местоположение и форма гражданской войны; но вполне вероятно, что до тех пор, пока слова «семья» и «город»,

«частное» и «публичное», «экономика» и «политика» наделены смыслом, пускай даже и неустойчивым, она не может быть изгнана с политической сцены Запада.

✎ Форма, которую гражданская война приняла в мировой истории сегодня, — это терроризм. Если верен фукеанский диагноз, гласящий, что современная политика — это биополитика, и если также верна генеалогия, возводящая ее к определенной теолого-экономической парадигме, то мировой терроризм — это форма, которую гражданская война принимает, когда жизнь как таковая становится тем, что стоит на кону в политике. Именно тогда, когда *polis* предъявляет себя в успокоительной фигуре *oikos* — «Европейский дом» или мир как абсолютное пространство под управлением глобальной экономики, — тогда *stasis*, больше неспособная располагаться на пороге между *oikos* и *polis*, становится парадигмой любого конфликта и принимает фигуру террора. Терроризм — это «мировая гражданская война», время от времени поражающая ту или иную зону планетарного пространства. Неслучайно, что «террор» совпал с моментом, когда жизнь как таковая — нация, то есть рождение — стала принципом суверенитета. Таким образом, единственная форма, в которой жизнь как таковая может быть политизирована, — это безусловная выставленность смерти, то есть голая жизнь.

ЛЕВИАФАН И БЕГЕМОТ

1. Перед вами — фотокопия знаменитой гравюры с фронтисписа первого издания «Левиафана» Томаса Гоббса, *printed in London for Andrew Crooke at the Green Dragon in St. Paul's Church yard* в 1651 году (рис. 1). Речь идет, как однажды было удачно сказано, о «самом знаменитом образе в истории политической философии Нового времени».¹ Поскольку в эти годы эмблематическая литература достигла своего наивысшего расцвета, мы вправе предположить, что автор намеревался резюмировать в одном образе все содержание — или по меньшей мере эзотерический смысл — «идею произведения», как это написано на гравюре, которую Вико выбрал для фронтисписа своей «Новой науки». И тем не

¹ *Malcolm N. The Titlepage of "Leviathan", Seen in a Curious Perspective // The Seventeenth Century. 1998. Vol. XIII, N 2. P. 124.*

Non est potestas Super Terram quae non Comparatur ei Job. 41. 24.



менее библиография, посвященная этой эмблеме нововременной политики *par excellence*, даже испытав нечто вроде ускорения в последние десятилетия, остается относительно скудной. Как это бывает всякий раз, когда исследование размещается на пересечении компетенций различных дисциплин, ученые, решившие испытать свои силы на этой задаче, как будто движутся в некой *terra incognita*, и для ориентации в ней следовало бы соединить ресурсы иконологии с ресурсами, возможно, самой шаткой и ненадежной из дисциплин, преподаваемых в наших университетах: политической философии. Знание, какое нам бы потребовалось здесь, — это наука, которую можно было бы назвать *философской иконологией*, возможно, существовавшей между 1531 (датой публикации “*Emblemata*” Альциата) и 1627 годами (когда вышли “*Sinne- en minnebilden*” Якоба Катса), но для которой сегодня недостает даже самых элементарных принципов.

В своей попытке интерпретации эмблемы я постараюсь не забывать о том, что явно входило в намерения Гоббса: это дверь или порог, которые

Рис. 1.

ФРОНТИСПИС ПЕРВОГО ИЗДАНИЯ «ЛЕВИАФАНА»

ТОМАСА ГОББСА. 1651 ГОД.

должны вести, пускай и завуалированным образом, к проблемному ядру книги. Это вовсе не значит, что я намереваюсь предложить эзотерическое прочтение «Левиафана». Действительно, Карл Шмитт, которому мы обязаны важной монографией об этой книге, неоднократно уверяет, что «Левиафан» является эзотерической книгой. «Остается возможным, что за этим образом кроется более глубокое, тайное значение. Как и все великие мыслители того времени, Гоббс знал толк в деле эзотерического утаивания. Он сам говорил о себе, что иногда делает „открытия“, но подлинные свои мысли раскрывает только наполовину, и поступает подобно человеку, на секунду приотворившему окно, чтобы, испугавшись бури, сразу же снова его захлопнуть».¹

Кроме того, в 1945 году, подписываясь именем персонажа Мелвилла Бенито Серено, он пишет Эрнсту Юнгеру: «Это книга совершенно эзотерическая [*ein durch und durch esoterisches Buch*] и ее имманентная эзотерика увеличивается по мере того, как ты в нее вчитываешься. Так что лучше убери-ка от нее руки. Положи ее обратно на ме-

¹ Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. Смысл и фиаско одного политического символа. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 141–142.

сто... Не устремляйся в *arcana*, но подожди, пока тебя должным образом введут и допустят. Иначе у тебя может случиться вредный для здоровья приступ ярости, и ты попытаешься разрушить нечто, что находится по ту сторону всякой разрушимости».¹

Очевидно, что эти замечания являются столь же эзотерическими, что и книга, на которую они ссылаются, но им не удастся уловить те *arcana*, на чье постижение они притязают. Всякая эзотерическая интенция неизбежно содержит в себе противоречие, служащее знаком ее отличия по отношению к мистике и философии: если сокрытие серьезно, если оно не шутка, то оно должно испытываться как таковое, и субъект не может претендовать на знание того, что он может лишь не знать; в противном же случае, если это шутка, эзотеризм еще больше утрачивает свои основания.

Впрочем, вполне возможно, что на занимающем нас фронтисписе Гоббс как раз таки намекает на нечто вроде эзотерических покровов. В центре эмблемы действительно находится что-то похожее

¹ Jünger E. — Schmitt C. Briefe, 1930—1983 / hg. H. Kiesel. Stuttgart: Klett-Cotta, 1999. S. 193. Цит. по: Шмидт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. С. 6.

на покрывало или занавес — на нем написано название работы, и теоретически его возможно поднять, чтобы увидеть, что находится позади. Это не ускользает от Шмитта, и он замечает, что «занавес посередине нижней ее части означает, что здесь не только многое будет сказано, но кое-что останется и скрытым».¹ Самая характерная интенция течений политической теории эпохи барокко, начиная с “*De arcanis rerum publicarum libri sex*” Арнольда Клапмара (1605) и “*Dissertatio de arcanis rerum publicarum*” Кристофа Безольда (1614), состоит как раз в том, чтобы различать в структуре власти ее видимую сторону и ту, что должна оставаться сокрытой (подлинное *arcanum imperii*). Нет ничего более далекого от интенций Гоббса, который первым, как утверждают, захотел поставить политическую философию на научную основу.² И хотя на последующих страницах мы попытаемся приподнять этот занавес, это не означает, что мы намереваемся приписать эзотерические интенции Гоббсу. Разве что если мы не захотим назвать эзотерическим письмо, рассчитывающее на пронизательных чи-

¹ Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. С. 263.

² Berns L. Hobbes // History of Political Philosophy / eds. L. Strass, J. Cropsey. Chicago: The University of Chicago Press, 1987. P. 396.

тателей, то есть способных, как и подобает читателю, достойному этого имени, не позволить себе упустить детали и специфические модальности изложения.

✠ Занавес существовал уже в театрах античного мира, однако он не падал сверху, а поднимался снизу — сегодня такой называют «занавесом по-немецки» — и располагался в яме между сценой и орхестрой. Мне не известно, когда он, наоборот, впервые стал падающим, — как если бы то, что должно скрывать театральную сцену и отделять ее от реальности, происходило от неба, а не от земли, как в античных театрах. Сегодня занавес в большинстве случаев открывается горизонтально, начиная от центра, как двойная портьера. Я не уверен, что мы должны придавать особое значение этим изменениям в движении занавеса над просцениумом. В любом случае — занавес это или покрывало — то, что на фронтисписе «Левиафана» прячет символический центр власти, держится на двух узлах сверху и поэтому упало бы с неба, а не с земли.

2. Нас здесь не интересует вопрос о художнике — Абрахаме Боссе, который, согласно большинству исследователей, следуя инструкциям Гоббса, придал воплощение образу. Интереснее то, что существует рукописная копия на пергаменте, подготовленная Гоббсом для Карла II, где образ с фронтисписа содержит ряд немаловажных отличий, самое значимое из которых состоит, конечно же,



Рис. 2.

АБРАХАМ БОСС. КОПИЯ ФРОНТИСПИСА «ЛЕВИАФАНА»
НА ПЕРГАМЕНТЕ. БРИТАНСКАЯ БИБЛИОТЕКА,
MSS. EGERTON 1910.

в том, что маленькие люди, образующие тело Левиафана, смотрят не в направлении головы суверена, как в книге, но на зрителя, то есть на суверена, — того, кому и предназначена рукопись (рис. 2). В этом смысле между двумя фронтисписами нет действительной противоположности, поскольку в обоих случаях взгляд подданных направлен на суверена (на одного изображенного и на реально присутствующего второго).

В верхней части эмблемы, где встречаются меч и церковный посох, которые держит в руках Левиафан, мы видим латинскую цитату из Книги Иова (41:24): *Non est potestas super terra quae comparetur ei.*¹ Речь идет о последней части Книги, когда Бог, для того чтобы умолкли все упреки со стороны Иова, описывает ему двух ужасных первобытных бестий, Бегемота (в еврейской традиции представляемого в качестве гигантского быка) и морского чудовища Левиафана. Описание

¹ Нет на земле силы, что сравнилась бы с ним (лат.).

Левиафана подчеркивает его ужасающую силу: «Можешь ли ты удою вытащить левиафана и веревкою схватить за язык его? ...На шее его обитает сила, и перед ним бежит ужас... Сердце его твердо, как камень, и жестко, как нижний жернов. Когда он поднимается, силачи в страхе, совсем теряются от ужаса. Меч, коснувшийся его, не устоит, ни копье, ни дротик, ни латы. Железо он считает за солому, медь — за гнилое дерево... Он кипятит пучину, как котел, и море претворяет в кипящую мазь; оставляет за собою светящуюся стезю; бездна кажется сединою. Нет на земле подобного ему; он сотворен бесстрашным; на все высокое смотрит смело; он царь над всеми сынами гордости» (на латыни Вульгаты, которой, судя по всему, следует Гоббс: *Non est super terram potestas, quae comparetur ei, qui factus est ut nullum timeret. / Omne sublime videt, ipse est rex super universos filios superbiae.* В 28 главе своей книги Гоббс открыто ссылается на это библейское место, когда пишет, что сравнил великую власть суверена, которому гордость и другие страсти заставили подчиниться людей, «с Левиафаном, взяв это сравнение из последних стихов 41 главы книги *Иова*, где Бог, рисуя великую силу Левиафана, называет его царем гордости. „Нет на земле, — говорит Бог, — подобного ему; он сотворен бесстрашным; на все высокое смотрит смело;

он царь над всеми сынами гордости“).¹ У нас еще будет повод вернуться к особому эсхатологическому значению этих животных как в иудейской, так и в христианской традициях.

Сразу под латинской цитатой, представляющей собой нечто вроде импрезы этой эмблемы (в традиции эмблематической литературы, в которую вписывается и этот фронтиспис, изображение всегда сопровождается девизом или импрезой), мы видим гигантскую фигуру, чей торс — единственная видимая часть его тела — образован множеством человеческих фигурок в соответствии с гоббсовским учением о договоре, объединяющим множество «в одном и том же лице».² Гигант несет на голове корону и держит в правой руке меч, символ светской власти, а в левой — посох, символ духовной или, как предпочитает говорить Гоббс, церковной власти. Ханс Барион отмечал, что фигура представляет собой симметрично перевернутую фигуру средневековых изображений Церкви, где правая рука держит посох, а меч — левая.

¹ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 249.

² Там же. С. 133 (перевод незначительно изменен).

На переднем плане, закрывая остальную часть тела гиганта, холмистый пейзаж, по которому рассеяны деревни, переходит в изображение города, где легко распознаются собор (в левой, соответствующей посоху, части) и крепость (в правой части, соответствующей мечу).

Нижняя часть фронтисписа, отделенная от верхней чем-то вроде рамы, содержит ряд маленьких эмблем, соответствующих обеим рукам гиганта, по пять с каждой стороны, и относящихся к мирской власти (крепость, корона, пушка, паноплия из знамен и ружей и битва) и церковной (храм, митра, молния отлучения, символы логических силлогизмов и что-то напоминающее церковный собор). А между ними находится занавес с названием книги.

3. Интерпретация эмблемы должна начинаться с фигуры гиганта-Левиафана. Исследователи настолько часто делали упор на его значении как символа государства, что не смогли задаться некоторыми очевидными вопросами, касающимися, к примеру, его позиции. Где располагается Левиафан по отношению к другим элементам, из которых состоит изображение?

В одной образцовой работе Райнхард Брандт попытался дорисовать спрятанную от взгляда часть

тела гиганта, следуя пропорциям витрувианского канона, то есть представив, что голова соответствует одной восьмой всего тела¹ (рис. 3). В результате получается человеческая фигура, чьи ноги кажутся витающими именно в том месте фронтисписа, где написано имя «Томас Гоббс из Малмсбери». Я сказал «витающими», потому что неясно, на что они опираются, на землю или на воду. Если мы предположим (что вполне вероятно), что за холмистым пейзажем находится море, то это идеально совпало бы с библейской традицией, где Бегемот является наземным животным, тогда как Левиафан — морским, чем-то вроде огромной рыбы или кита, хотя его и невозможно «словить удой» (Джон Брамхалл, в своей недоброжелательной полемике с Гоббсом заявляющий, что Левиафан книги — «ни мясо ни рыба... помесь какого-то Бога, человека и рыбы» — это сам Гоббс, утверждает, что «подлинный Левиафан — это кит»)². Таким образом,

¹ Brandt R. Das Titelblatt des "Leviathan" und Goya's "El Gigante" // Furcht und Freiheit. Leviathan-Discussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes / hg. U. Bermbach, K.-M. Kodalle. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1982. S. 211–212.

² Bramhall J. The Catching of Leviathan, or the Great Whale // Bramhall J. Castigations of Mr. Hobbes, His Last Animadversions, in the Case Concerning Liberty and Universal Necessity. London: Crook, 1658.

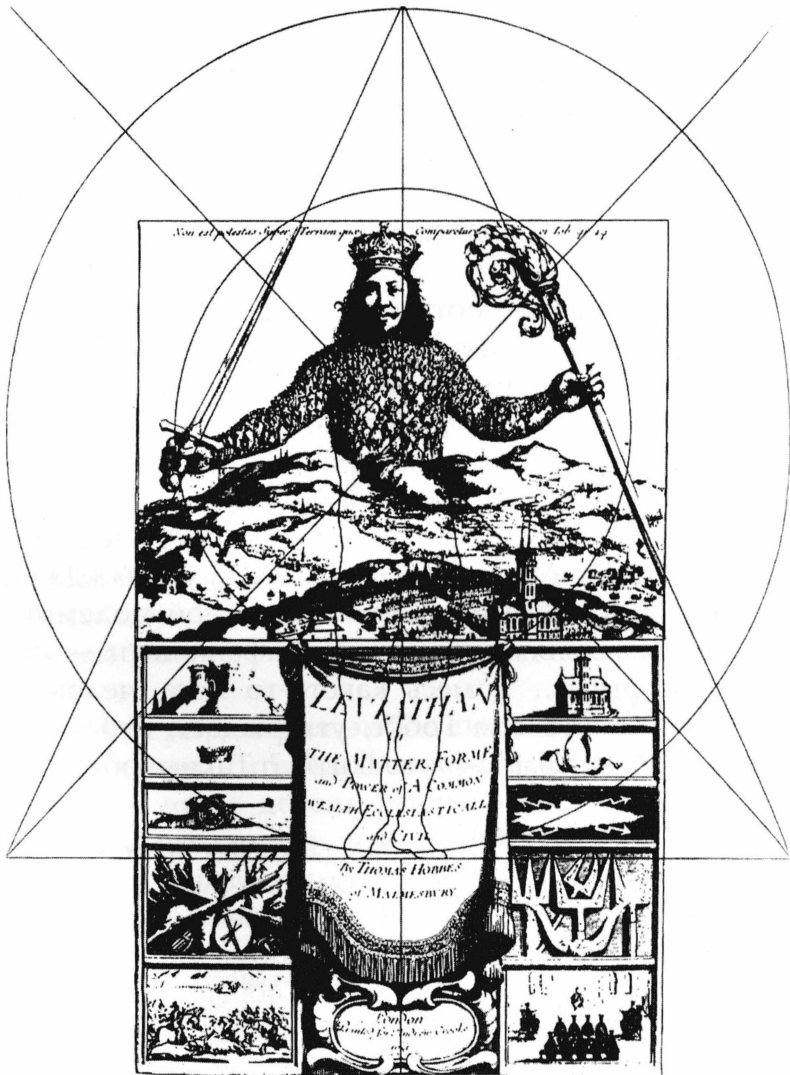


Рис. 3.

РАЙНХАРД БРАНДТ. РИСУНОК, НАЛОЖЕННЫЙ
НА ФРОНТИСПИС «ЛЕВИАФАНА».

гипотеза Шмитта, согласно которой оппозиция Бегемот—Левиафан соответствует фундаментальной геополитической оппозиции земли и моря, может найти свое подтверждение на фронтисписе.

Но в любом случае решающим здесь — по ту сторону оппозиции земли и моря — будет удивительный факт того, что «смертный Бог», «искусственный человек, зовущийся *Common-wealth* или Государство»¹ (как Гоббс определяет его во введении) находится не в городе, но за его пределами. Его место является внешним не только по отношению к стенам города, но также по отношению к его территории, оно в ничейной земле или в море — в любом случае не в городе. *Common-wealth, body political* не совпадает с физическим телом города. Именно это аномальное положение мы и должны попытаться понять.

4. Другая аномалия эмблемы, не менее таинственная, чем предыдущая, и по всей вероятности, связанная с ней, состоит в том, что город, за

¹ Гоббс Т. Левиафан. С. 6.

исключением нескольких вооруженных стражников и двух совершенно особых фигур, находящихся перед собором, которыми мы займемся чуть позже, полностью лишен своих жителей. Улицы совершенно пусты, город необитаем, в нем никто не живет. Возможное объяснение состоит в том, что население города полностью перешло в тело Левиафана: но из этого можно было бы сделать вывод, что место не только суверена, но и народа тоже находится вне города.

Итак, политическая эмблема фронтисписа содержит две тайны или загадки, которые мы должны попытаться разгадать: почему Левиафан не находится в городе? И почему город необитаем? Прежде чем попытаться ответить, мы должны будем взглянуть на результаты другого исследования, ставящие под вопрос саму консистентность искусственного человека, «называющегося *Common-wealth* или Государство».

5. В своей работе о фронтисписе к «Левиафану» Ноэль Малкольм привлек внимание к одному месту из “Answer to Davenant’s Preface to Gondibert”, написанному Гоббсом в тот же период, когда он работал над «Левиафаном». Гоббс, среди чьих работ фигурируют два трактата об оптике (“Tractatus de refractione”, 1640 и “First Draught of the Optiques”,

1646) описывает оптическое приспособление, которое, судя по всему, тогда было в моде: «Полагаю, Вам доводилось видеть нечто вроде причудливой перспективы, когда тот, кто смотрит через короткую пустую трубу на картину, содержащую различные фигуры, видит ни одну из тех, что были на ней нарисованы, но некое единое лицо, образованное из их частей и поданное глазам искусственным срезом линзы»¹ (рис. 4–5).

То, что Левиафан — это искусственное устройство, сравнимое, как заявляет Гоббс во введении, с автоматом или «механизмом, движущимся при помощи пружин и колес, как, например, часы», было прекрасно известно всем; но исследование Малкольма позволяет увидеть, что речь идет не о механическом аппарате, но скорее об оптическом приспособлении. Гигантское тело Левиафана, образованное бесчисленными фигурками, является не реальностью, пускай даже искусственной, но оптической иллюзией, *a mere phantasm*, как его полемически определял Брамхалл. И тем не менее в соответствии с растущим престижем, который оптика в эти годы приобретала как научная парадигма, это устройство эффективно, поскольку позволяет придать единство множественности.

¹ *Malcolm N. The Titlepage of "Leviathan". P. 124.*

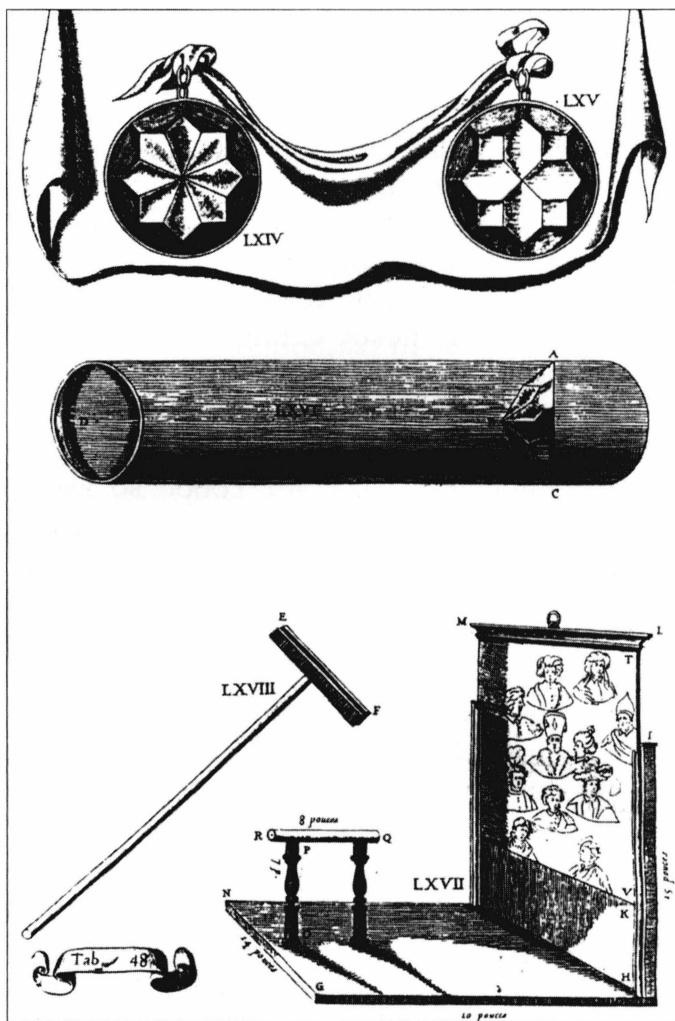


Рис. 4—5.

ЖАН-ФРАНСУА НИСРОН. КУРЬЕЗНАЯ ПЕРСПЕКТИВА
ИЛИ ИСКУССТВЕННАЯ МАГИЯ ЧУДЕСНЫХ ЭФФЕКТОВ.
НА ОСНОВЕ ОПТИКИ ЧЕРЕЗ ПРЯМОЕ ГЛЯДЕНИЕ.



НА ОСНОВЕ КАТОПТРИКИ ЧЕРЕЗ ОТРАЖЕНИЕ ЗЕРКАЛ
 ПЛОСКИХ, ЦИЛИНДРИЧЕСКИХ И КОНИЧЕСКИХ.
 НА ОСНОВЕ ДИОПТРИКИ ЧЕРЕЗ ОТРАЖЕНИЕ
 КРИСТАЛЛОВ (PARIS: BILLAINE, 1638, TAVV. 48-49).

Один отрывок из посвяtitельного письма Ричарда Фэншоу к его переводу «Верного пастуха» Джамбаттисты Гуарини (1647), который, вероятно, был известен Гоббсу, как представляется, подтверждает, что такого рода приспособление могло послужить основой для эмблемы его «Левиафана»: «Ваше высочество могло видеть в Париже Картину (находящуюся в Кабинете *великого Канцлера*), столь восхитительно написанную, что, тогда как обычным зрителям она представляет множество маленьких лиц (славных Прародителей этого Благородного Человека), тому, кто смотрит через *Перспективу* (которую там держат для этой цели), на ней предстает только один большой портрет самого великого *Канцлера*; этим художник <...> с помощью более тонкой Философии намекает <...>, что *Политическое Тело* состоит из многих *натуральных тел*; что каждое из оных, цельное в себе и состоящее из головы, глаз, рук и прочего, является головой, глазом или рукой в другом: а также, что *Частные* люди не могут сохраниться, если разрушено *Публичное*».¹

Объединение множества граждан в единое лицо является чем-то вроде перспективной иллюзии, а политическая репрезентация является лишь

¹ *Malcolm N. The Titlepage of "Leviathan". P. 126.*

оптической репрезентацией (но не становящейся от этого менее эффективной).

6. Загадка, которую эмблема ставит перед читателем, — это загадка пустого города, покинутого жителями, и государства, расположенного за пределами своих географических границ. Тогда что в политической мысли Гоббса может соответствовать этой очевидной головоломке?

Сам Гоббс подсказывает нам ответ, когда в трактате «О гражданине», проводя различие между «народом» (*populus*) и «множеством» (*multitudo*), называет парадоксом (*paradoxum*) одну из своих фундаментальных теорем.

«Народ, — пишет он, — есть нечто *единое* [*unum quid*], обладающее *единой волей* и способное на *единое действие*. Ничего подобного нельзя сказать о множестве. *Народ* правит во всяком городе [*Populus in omni civitate regnat*], ибо и в *монархическом* государстве повелевает *народ*, потому что там *воля народа* выражается в воле *одного человека*. *Множество* же — это граждане, то есть подданные. При *демократии* и *аристократии* граждане — это *множество*, но *собрание* — это *народ* [*curia est populus*]. И при монархии подданные — это *множество*, а *король*, как это ни парадоксально [*quatquam paradoxum sit*] — это *народ* [*rex est populus*]. Простые люди, да

и многие другие, совершенно не замечающие, что дело обстоит именно так, о большом числе всегда говорят как о *народе*, то есть как о *городе* [*civitas*]. Они говорят, будто *город* восстал против *царя*, что невозможно; или будто *народ* желает или не желает того или другого, когда этого желают или не желают вечно недовольные ворчащие подданные, прикрывающиеся именем *народа*, подстрекающие *граждан* против *города*, то есть *множество* против *народа*»¹.

Давайте задумаемся над этим парадоксом. Он подразумевает сразу и цезуру (*multitudo/populus* — множество граждан не является народом), и совпадение (*rex est populus*). Народ суверенен при условии, если он разделится с самим собой, расщепляясь на «множество» и «народ». Но каким образом единственная реальная вещь — то есть множество естественных тел, так интересовавшее Гоббса (15 апреля 1651 года он пишет в заключении «Левиафана»: «Я возвращаюсь к моим прерванным работам о естественных телах»),² — может стать одним лицом? И что происходит со множеством тел после того, как они объединились в короле?

¹ Гоббс Т. О гражданине // Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 395—396 (перевод изменен).

² Гоббс Т. Левиафан. С. 545.

✎ То, что гоббсовская аксиома представляет собой парадокс, подчеркивал Самуэль Пуфендорф в своем комментарии: «Народ поистине является чем-то единым [*unum quid*], он наделен одной волей и ему можно приписать единое действие, чего нельзя сказать о множестве подданных... несмотря на то, что следующее утверждение [*populus in omni civitate regnat*] представляет собой, в конечном счете, пустое притязание. Ведь „народ“ и в самом деле обозначает либо весь город, либо множество подданных. В первом смысле утверждение будет тавтологическим: „Народ, то есть город, правит во всяком городе“; во втором — ложным: „Народ, то есть граждане, отличные от короля, правят во всяком городе“. Следующее за этим место („и в монархическом государстве повелевает народ, потому что там воля народа выражается в воле одного человека“) было бы гораздо яснее, если сказать: „В монархическом городе город считает, что он хочет того, чего восхотел монарх“. Парадокс „царь — это народ“ [*Illud paradoxum: rex est populus*] не должен пониматься как-то иначе».¹ Таким образом, в перспективе такого юриста, как Пуфендорф, парадокс разрешается, если интерпретировать его как *factio juris*. У Гоббса же, напротив, он сохраняет всю свою прямолинейность: суверен действительно является народом, поскольку он конституируется — пускай и с помощью оптического устройства — телами подданных.

¹ Pufendorf S., von. De iure naturae et gentium libri octo (1672) // Gesammelte Werke IV / hg. F. Böhling, W. Schmidt-Biggemann. Berlin: Akademie Verlag, 1998–2011. 3 Bde. S. 651–652.

7. Ответ на эти вопросы находится в 7 главе «О гражданине», где Гоббс прямо утверждает, что в тот же момент, когда народ избирает суверена, сам он распадается на растворившееся множество. Так происходит не только в монархии, где сразу после того как король был выбран, «народ более не является единым лицом, но становится растворившимся множеством [*populus non amplius est persona una, sed dissoluta multitudo*], потому что он был единым лицом только благодаря верховной власти [*summi imperii*], которую теперь передал королю»;¹ но также и в демократии или аристократии, где «как только этот совет учрежден, народ... перестает существовать [растворяется: *ea electa, populus simul dissolvitur*]».²

Мы не поймем смысл парадокса, если не задумаемся о статусе этой *dissoluta multitudo*, требующей полного переосмысления гоббсовской политической системы. Народ — *body political* — существует только одномоментно, в то мгновение, когда он «назначает одного человека или собрание, чтобы он или оно взяли себе его лицо»;³ но это мгновение совпадает с его исчезновением в «растворив-

1 Гоббс Т. О гражданине. С. 355 (перевод изменен).

2 Там же. С. 354 (перевод изменен).

3 Гоббс Т. Левиафан. С. 132 (перевод изменен).

шемся множестве». Таким образом, политическое тело — это невозможное понятие, живущее только в напряжении между множеством и *populus-rex*: первое всегда находится в состоянии распада в учреждении суверена; тогда как вторые представляют собой *artificiall person*,¹ чье единство является лишь эффектом оптического устройства или маски.

Возможно, фундаментальным понятием мысли Гоббса является понятие «тела» (*body*), и вся его философия представляет собой размышление *de corpore* (что делает из него барочного мыслителя, если барокко может быть определено как соединение тела с покровом): но лишь при условии, что мы уточним, как это делает Гоббс в «Элементах законов», что у народа нет собственного тела: «То, что народ — это тело, отличное от того или тех, кто имеет над ним суверенитет, является заблуждением».²

В «Левиафане» Гоббс не упоминает парадокс из «О гражданине» открыто, но внимательное

¹ *Hobbes T. Leviathan / ed. R. Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 111 (см. на рус.: Гоббс Т. Левиафан. С. 124).*

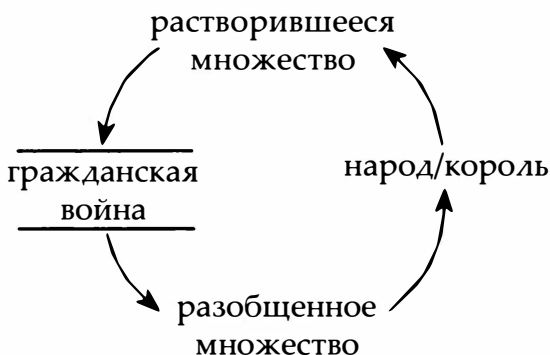
² *Hobbes T. The Elements of Law, Natural and Politic / ed. F. Tönnies. London: Frank Cass, 1969. P. 174.*

прочтение 18 главы «О правах суверенов в государствах, основанных на установлении» позволяет уточнить парадоксальный статус множества. Здесь Гоббс пишет, что члены множества, по договору обязанные передать суверенную власть одному лицу, «неправомерны без его разрешения заключать между собой новый Договор, в силу которого они были бы обязаны подчиняться в чем-либо кому-либо еще. Поэтому как подданные Монарха они не могут без его разрешения избавиться от Монархии и вернуться хаосу разобщенного Множества [*and return to the confusion of a disunited Multitude*] или передать свое Лицо [*Person*] от того, кто является его носителем, другому Человеку или другому Собранию людей».¹

Явное противоречие с изречением из «О гражданине» легко разрешается, если различать, как это делает Гоббс, «разобщенное, разъединенное множество» (*disunited multitude*), предшествующее договору, и «растворившееся множество» (*dissoluta multitudo*), которое за ним следует. Парадокс *populus-rex* возникает в ходе процесса, идущего от множества и возвращающегося ко множеству: но *multitudo dissoluta*, в которой распался народ, не может совпасть с *disunited multitude* и притязать на

¹ Гоббс Т. Левиафан. С. 134 (перевод изменен).

власть назначить нового суверена. Круг «разобщенное множество — народ/король — растворившееся множество» в одной точке разрывается, и попытка вернуться к изначальному положению совпадает с гражданской войной.



8. Теперь становится понятно, почему изображенное на фронтисписе тело Левиафана не может пребывать в городе, но витает в чем-то вроде не-места, а также почему город лишен своих жителей. Принято считать, что, согласно Гоббсу, у множества нет политического значения, что оно есть то, что должно исчезнуть, чтобы государство могло существовать. Но если наше прочтение парадокса верно, если народ, который был учрежден из разобщенного множества, заново растворяется во множестве, тогда оно не только предсуществует

народу/королю, но в качестве *multitudo dissolut* продолжает существовать и после него. То есть исчезает, скорее, народ, перенесенный в лицо суверена и поэтому «правлящий во всяком городе», но не способный в нем обитать. У множества нет политического значения, оно представляет собой неполитический элемент, на чем исключении основывается город; и тем не менее в городе есть только множество, поскольку народ всегда уже рассеялся в суверене. Однако в качестве «растворившегося множества» оно является в буквальном смысле непредставимым — или же может быть представленным только косвенным образом, как это происходит на эмблеме с фронтисписа.

Мы уже упомянули любопытное присутствие в пустом городе вооруженных стражников и двух персонажей, которых теперь пора идентифицировать. Франческа Фальк обратила внимание на тот факт, что две фигурки, стоящие перед собором, носят характерные маски с клювом чумных докторов. Эта деталь уже отмечалась Бредекампом, не выведившим, однако, из этого никаких следствий; Фальк, напротив, обоснованно подчеркивает политическую (или биополитическую) важность, какую медики приобретали во время эпидемии: их присутствие на эмблеме напоминает об «отборе и исключении, а также о тесной связи между эпи-

демией, здоровьем и суверенитетом на этом изображении».¹ Непредставимое множество, подобное массе зараженных, может быть представлено только посредством стражников, следящих за его послушанием, и лечащих его докторов. Оно пребывает в городе, но только как объект обязанностей и попечения со стороны тех, кто осуществляет суверенитет.

Именно это Гоббс недвусмысленно утверждает в 13 главе «О гражданине» (и в 30 главе «Левиафана»), где, упомянув, что «все обязанности правителей можно выразить в одной максиме: „благополучие народа — высший закон [*salus² populi suprema lex*]“», он считает нужным уточнить, что «здесь народ понимается не как единое гражданское лицо, не как сам город, который управляет, но как множество граждан, которыми управляют [*multitudo civium qui reguntur*]», и что под «благополучием» следует понимать «не только простое сохранение жизни, какой бы она ни была, но, насколько это возможно, счастливую жизнь».³ Эмблема с фронтисписа

1 Falk F. Eine gestische Geschichte der Grenze. Wie der Liberalismus an der Grenze an seine Grenzen kommt. Paderborn: Fink, 2011. S. 73.

2 *Salus* также означает здоровье и спасение. — Примеч. перев.

3 Гоббс Т. Левиафан. С. 401—402 (перевод изменен).

не только замечательно иллюстрирует парадоксальный статус гоббсовского множества, но также является провозвестником биополитического поворота, к совершению которого готовилась суверенная власть.

Но есть и другая причина для помещения чумных докторов на фронтиспис. Переводя Фукидиды, Гоббс наткнулся на одно место, где афинская чума была определена как источник *anomia*¹ (Гоббс переводит это как *licentiousness*²) и *metabolē*³ (что Гоббс передает словом *revolution*):

And the great licentiousness [*anomia*], which also in other kinds was used in the city, began at first from this disease. For that which a man before would dissemble, and not acknowledge to be done for voluptuousness, he durst now do freely; seeing before his eyes such quick revolution, of the rich dying, and men worth nothing inheriting their estates.⁴

1 Беззаконие (*греч.*).

2 Разнузданность, вседозволенность (*англ.*).

3 Изменение, переворот (*греч.*).

4 «И великая вседозволенность [*anomia*], которая и в других делах существовала в городе, начала распространяться из-за болезни. Ибо то, что человек раньше скрывал бы и не признавал, что делает из похоти, теперь осмеливался делать открыто: видя перед своими глазами такую быструю революцию умирающих богатых и ничего не имеющих, наследующих владения первых» (*Hobbes T.*

Отсюда и следует идея, что *dissoluta multitudo*, населяющая город под господством Левиафана, может быть уподоблена массе зараженных чумой, которая должна быть опекаемой и управляемой. То, что состояние подданных Левиафана так или иначе сравнивается с состоянием больных, также подразумевается в одном месте 38 главы, где, комментируя Книгу пророка Исаяи (33:20—24), Гоббс пишет, что в Царстве Божьем состояние его жителей заключается в том, что они не больны (*The condition of the saved, The Inhabitant shall not say: I am sick*),¹ как если бы жизнь множества в мирском царстве, напротив, неизбежно подвергалась риску чумы распада.

9. В мысли Гоббса становится осознанным глубинное противоречие, которым отмечено, возможно, самое базовое понятие западной политической традиции: народ. Отмечалось, что в философско-политическом лексиконе Запада те же самые

Eight Books of the Peloponnesian War // Hobbes T. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, VIII / ed. Sir W. Moleworth. London: John Bohn, 1843. P. 208). Ср.: Фукидид. История Пелопоннеской войны, II, 53. — *Примеч. перев.*

¹ Гоббс Т. Левиафан. С. 354.

термины, что обозначают народ как политически квалифицированное тело, могут указывать на диаметрально противоположную реальность, то есть на народ как политически неквалифицированное множество.¹ То есть понятие «народа» содержит внутри себя расщепление, которое, всегда уже разделяя его на народ и множество, *dēmos* и *plēthos*, население и народ, жирных и тощих пополю, не позволяет ему присутствовать [essere presente] полностью, как некое целое. Так, если с точки зрения конституционного права народ, с одной стороны, должен сам по себе определяться осознаваемой гомогенностью любого рода (этнической, религиозной, экономической и т. д.), и, следовательно, всегда уже присутствовать для самого себя, то, с другой стороны, будучи политическим единством, он может присутствовать только посредством людей, которые его представляют [rappresentano]. Даже если допустить, как это происходит по меньшей мере начиная с Французской революции, что народ является носителем учреждающей власти, он, как носитель этой власти, с необходимостью должен находиться за

¹ Koselleck R. Krise // Geschichtliche Grundbegriffe / hg. O. Brunner, C. Werner, R. Koselleck. Bd. VII. Stuttgart: Klett-Cotta, 1992. S. 145.

пределами какой бы то ни было юридико-конституциональной нормативности. Поэтому Сийес мог написать, что «земные нации следует понимать как личностей вне общественной связи или, так сказать, в естественном состоянии» и что нация «не должна и не может подчиняться конституционным формам», и тем не менее по той же самой причине она испытывает необходимость в представителях.¹

*Таким образом, народ — это абсолютно присутствующее, которое никогда не может присутствовать как таковое и поэтому может лишь быть представленным. Если мы, взяв за основу греческий термин для народа, *dēmos*, назовем «адемией» отсутствие народа, тогда гоббсовское государство — как и любое другое государство — живет в состоянии вечной адемии.*

✠ Гоббс прекрасно осознавал рискованную и конститутивную двусмысленность термина «народ», поскольку он всегда уже содержит в себе множество. В «Элементах законов» он пишет, что «споры, возникающие по поводу прав народа, происходят из неоднозначности термина. Дело в том, что слово «народ» [*people*] имеет двойное значение. В одном

¹ Sieyès E.-J. Qu'est-ce-que le Tiers-État. Genève: Droz, 1970. P. 183 (см. на рус.: Сийес Э.-Ж. От Бурбонов к Бонапарту. СПб.: Алетейя, 2003. С. 197–198 (перевод изменен)).

смысле оно означает просто некое количество людей, отличающихся своим местом жительства, как «народ Англии» или «народ Франции», и являющихся не чем иным, как множеством этих отдельных лиц, проживающих в данных областях, без учета какого-либо контракта или договора [*contract or covenant*] между ними, посредством которых каждый принимает на себя обязательства по отношению к остальным. Во втором смысле слово обозначает гражданское лицо, то есть человека или собрание людей, в чью волю включена или вовлечена воля каждого в отдельности. <...> Вследствие чего те, кто не отличает эти два значения, обычно приписывают растворившемуся множеству [*a dissolved multitude*] такие права, которые принадлежат только народу, виртуально содержащемуся в теле Государства или суверена.¹ Таким образом, Гоббсу уже было хорошо известно различие между населением и народом, которое Фуко поместит в истоках биополитики Нового времени.

10. Если растворившееся множество — а не народ — является единственным человеческим присутствием в городе и если множество является субъектом гражданской войны, это означает, что гражданская война всегда остается возможной в государстве. Гоббс откровенно признает это в 29 главе, где речь идет «О том, что ослабляет или ведет государство к распаду». «Наконец, когда в вой-

¹ *Hobbes T. The Elements of Law, Natural and Politic.* P. 124–125.

не (внешней или внутренней) враги одержали решительную Победу, так что подданные не находят больше никакой защиты в своей лояльности (ибо военные силы Государства покинули поле сражения), тогда Государство *распадается* и каждый человек волен защищать себя теми средствами, какие ему подскажет собственное разумение».¹ Из чего следует, что, пока идет гражданская война и исход борьбы между множеством и сувереном еще не решен, распад государства еще не произошел. Гражданская война и *Common-wealth*, Бегемот и Левиафан сосуществуют так же, как растворившееся множество сосуществует с сувереном. Только когда гражданская война завершится победой множества, происходит возврат от *Common-wealth* к естественному состоянию и от растворившегося множества к разобщенному множеству.

Это означает, что гражданская война, *Common-wealth* и естественное состояние не совпадают, но соединяются в сложном отношении. Естественное состояние, как объясняет Гоббс в предисловии к «О гражданине», это то, что проявляется, когда «город рассматривается как если бы он распался» (*civitas... tanquam dissoluta consideratur...*

¹ Гоббс Т. Левиафан. С. 260.

ut quails sit natura humana... recte intelligitur),¹ то есть из перспективы гражданской войны; другими словами, естественное состояние — это мифологическая проекция гражданской войны в прошлое; и наоборот, гражданская война представляет собой проекцию естественного состояния на город, это то, что проявляется, когда город рассматривается с точки зрения естественного состояния.

11. Настало время задуматься над выбором термина *Левиафан* для его книги, выбором, чьи основания никто так и не смог удовлетворительно объяснить. Почему Гоббс назвал *Common-wealth* — чью теорию он намеревался изложить — именем чудовища, которое, по крайней мере в христианской традиции, приобрело демонические коннотации? Высказывались предположения, что Гоббс, ссылающийся исключительно на Книгу Иова, был не вполне в курсе этих сильно негативных значений и поэтому простодушно пользовался образом, который его противники потом легко обратят против

¹ *Hobbes T. De Cive. Latin version / ed. H. Warrender. Oxford: Clarendon Press, 1983. P. 79—80 (см. на рус.: Гоббс Т. О гражданине. С. 279 (перевод изменен)).*

него.¹ Приписывать незнание автору — тем более если речь идет о таком авторе, как Гоббс, чья теологическая компетентность несомненна — с методологической точки зрения рекомендуется еще меньше, чем приписывать ему анахронистическую компетентность. В любом случае то, что Гоббс осознавал негативные импликации своего заглавия, подтверждается тем, как он, упомянув в начале второй части термин «Левиафан» («Таково рождение того великого Левиафана»), тут же добавляет: «...или, вернее, (выражаясь более почтительно) [*to speak more reverently*; в латинском издании — *ut dignius loquar*]»,² а в небольшой автобиографической поэме, сочиненной в 1679 году, пишет: «Книга... известная под именем ужасным [*dreadful name*] Левиафан». Это побудило Шмитта предположить, что выбор образа Левиафана был продуктом «английского юмора», но впоследствии Гоббсу пришлось заплатить высокую цену за опрометчивое обращение к мифической силе: «Поэтому тот, кто использует такие образы, с легкостью оказывается в роли мага, вызвавшего явление таких сил, с которыми не в состоянии

¹ Farneti R. Il canone modern. Filosofia politica e genealogia. Torino: Bollati Boringheri, 2002. P. 178—179.

² Гоббс Т. Левиафан. С. 133.

совладать ни его руки, ни его глаза, ни какая-либо другая мера его человеческих сил. Тогда он подвергается опасности встретиться не с союзником, а с беспощадным демоном, который предаст его в руки его врагов... Традиционное иудейское толкование нанесло ответный удар по Гоббсову Левиафану».¹

12. Традиция, ведущая к демоническому толкованию библейского Левиафана и иконографической ассоциации Левиафана и Антихриста, была реконструирована Джесси Пёш и Марко Бертоцци,² указавшими на важность письма Адсо из Монтье-ан-Дер об Антихристе и “*Moralia*” Григория Великого, где как Бегемот, так и Левиафан ассоциируются с Антихристом и зверем из Откровения Иоанна Богослова (глава 13). Но еще раньше Иероним в гомилии на Псалом 103 (104) пишет, что «Евреи говорят, что Бог создал могучего дракона, зовущегося Левиафан и живущего в море», и сразу же добавляет: «Это змей, который был

¹ Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. С. 234–235.

² Poesch J. The Beasts from Job in the “*Liber Floridus*” manuscripts // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. N 23. P. 41–51; Bertozzi M. *Thomas Hobbes: L'enigma del Leviatano*. Ferrara: Bovolenta, 1983.

изгнан из рая, который соблазнил Еву и которому позволено насмехаться над нами» (Ном. 30). Эта сатанинско-антихристианская интерпретация обретает свою иконографическую кристаллизацию в “*Liber Floridus*”, энциклопедической компиляции, составленной около 1120 года монахом Ламбертом из Сент-Омера. Аналогия между образом Антихриста, восседающего на Левиафане, и образом суверена с фронтисписа Гоббса настолько поразительна, что мы вправе думать, что Абрахаму Боссу и, вполне возможно, самому Гоббсу была известна эта миниатюра. Антихрист, увенчанный королевской короной, держит в правой руке копье (как Левифан Гоббса — меч), тогда как левая рука совершает жест благословения (некоторым образом соответствующий, в качестве символа духовной власти, посоху с фронтисписа). Его ноги касаются спины Левиафана, представленного в виде дракона с длинным хвостом, частично погруженным в воду. Надпись над ними подчеркивает эсхатологический смысл как Антихриста, так и чудовища: *Antichristus sedens super Leviathan serpentem diabolum signantem, bestiam crudelem in fine*¹ (рис. 6).

¹ Антихрист, сидящий верхом на Левиафане, олицетворяющем дьявольского змия, ужасного зверя конца [времен] (лат.).



Рис. 6.

ЛАМБЕРТ ИЗ СЕНТ-ОМЕРА. LIBER FLORIDUS, ОК. 1120 ГОДА.

АНТИХРИСТ, СИДЯЩИЙ НА ЛЕВИАФАНЕ.

ФРАНЦУЗСКАЯ НАЦИОНАЛЬНАЯ БИБЛИОТЕКА, ПАРИЖ.

13. В отрывке, который мы только что процитировали, Шмитт говорит о «традиционном иудейском толковании» Левиафана. В дальнейшем он уточняет эту аллюзию. Согласно иудейско-каббалистической традиции, пишет он, Левиафан представляет собой зверя из Псалтиря (50:10), «символизирующего языческие народы. Мировая история трактуется как борьба языческих народов между собой. В частности, Левиафан, то есть морские державы, борется против Бегемота, сухопутных держав... Евреи же стоят поодаль и смотрят, как народы Земли взаимно истребляют друг друга; им эта священная резня представляется закономерной и „кошерной“. Они питаются плотью умерщвленных народов и тем живут».¹

Совершенно очевидно, что речь идет об антисемитской фальсификации талмудического (не каббалистического!) предания о Левиафане, намеренно искажаемого Шмиттом. Согласно этому преданию, которое можно найти во множестве мест в Талмуде и Мидраше, в дни мессии Левиафан и Бегемот, два первобытных чудовища, сразятся друг с другом и оба погибнут в борьбе. Тогда праведники устроят мессианский пир, на котором они будут есть

¹ Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. С. 115–116.

мясо обеих бестий. Вероятно, Шмитт знал об этой эсхатологической традиции — он ссылается на нее в более поздней статье, упоминая «каббалистическое ожидание мессианского пира, на котором праведники едят мясо умерщвленного зверя».¹

14. Знал ли Гоббс об этом талмудическом предании или нет — несомненно, что эсхатологическая перспектива была ему прекрасно знакома. Кроме того, она уже подразумевалась в христианской традиции, где Левиафан ассоциируется с Антихристом, который, начиная с Отцов Церкви, отождествляется с «Человеком беззакония» из знаменитого эсхатологического *excursus* Второго послания к Фессалоникийцам Павла (2:1–12). Миниатюра из “Liber Floridus” является не чем иным, как точным воспроизведением этого сближения между Левиафаном и Антихристом, первобытным чудовищем и концом времен. Но ведь эсхатологическая тема проходит через всю третью часть «Левиафана», где в разделе «О христианском государстве» содержится самый настоящий трактат о Царстве Божьем, настолько смущавший современных читателей Гоббса, что они часто просто-напросто его вытесняли.

¹ Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. С. 254 (перевод слегка изменен).

Вопреки господствующему учению, склоняющемуся к тому, чтобы интерпретировать новозаветное понятие *Basileia Theou* в метафорическом смысле, Гоббс настойчиво утверждает, что как в Ветхом, так и в Новом Заветах Царство Божие означает реальное политическое царство, которое, прервавшись в Израиле после избрания Саула, будет восстановлено Христом в конце времен:

Царство Божие, таким образом, является реальным царством, а не метафорическим, и так оно понимается не только в Ветхом, но и в Новом Завете. Когда мы говорим: «Ибо твое есть Царство, Могущество и Слава», то следует подразумевать Царство Бога в силу нашего Завета, а не по Праву Могущества Бога, ибо такого рода Царство Бог всегда имеет, так что было бы излишне говорить в нашей молитве: «Да приидет Царствие твое», если мы не подразумеваем под этим восстановления Христом того Царства Божьего, которое было прервано бунтом израильтян при избрании ими Саула. Соответствующим образом было бы несообразно говорить: «Близится царство твое» или молиться: «Да приидет царствие твое», если бы это царство продолжалось.¹

То, что речь идет о полноценном политическом понятии и что у Гоббса эсхатология здесь наделена

¹ Гоббс Т. Левиафан. С. 318–319 (перевод слегка изменен).

конкретным политическим значением, еще раз подтверждается в 38 главе:

Наконец, ввиду того что в главе 36 этой книги было уже указано на основании различных ясных мест Писания, что Царство Божие есть гражданское государство, в котором сам Бог является сувереном в силу прежде всего *Ветхого*, а затем и *Нового* Завета и в котором он царствует через своего заместителя, или наместника, то эти же самые места доказывают, что когда наш Спаситель снова придет во всем своем величии и славе, чтобы царствовать фактически и вовеки, Царство Божие должно быть на земле.¹

Разумеется, Царство Божие на земле, согласно Гоббсу, как и согласно Павлу и Писаниям, осуществится только в момент второго пришествия Христа, а до тех пор анализ из предыдущих книг «Левиафана» остается в силе. И тем не менее невозможно прочитать теорию государства Гоббса, как если бы третья часть книги, содержащая принципы того, что Гоббс называет «христианской политикой» (глава 32, «The Principles of Christian Politics»), не была написана. Утверждение Бернарда Уиллмса,² согласно которому «политическая теология — это *шибболет* Hobbes-

¹ Гоббс Т. Левиафан. С. 347—348.

² Willms B. Die Antwort des Leviathan. Thomas Hobbes' Politische Theorie. Neuwied-Berlin: Luchterhand, 1970. S. 31.

Forschung»,¹ следует уточнить в том смысле, что политическая теология предстает у Гоббса в решительно эсхатологической перспективе.

Как было уместно замечено, Гоббс в «Левиафане» не только сводит христианскую теологию к пророчеству и эсхатологии, но и проецирует «пророческий авторитет в эсхатологическое будущее».² Таким образом «политика приобретает мессианское измерение, тогда как подразумеваемый ей мессианизм почти откровенно политичен».³ В самом деле, для гоббсовской теории определяющим является то, что Царство Божие и мирское Царство (Левиафан) полностью автономны, и тем не менее в эсхатологической перспективе они некоторым образом скоординированы, поскольку оба будут иметь место на земле, и Левиафан неизбежно должен будет исчезнуть, когда Царство Божие политически осуществится в мире. Царство Божие, если воспользоваться заглавием одного трактата Кампанеллы, который мог быть известен Гоббсу, является самой настоящей *Monarchia*

¹ Исследований, посвященных Гоббсу (нем.).

² Pocock J. G. A. Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes // Pocock J. G. A. Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History. Chicago: The University of Chicago Press, 1989. P. 173.

³ Ibid. P. 174.

Messiae,¹ сразу и парадигмой, и концом мирской монархии.

15. Только в этой эсхатологической перспективе загадки фронтисписа книги могут найти свое разрешение. Если мы еще раз посмотрим на образ Левиафана, то заметим, что маленькие тела, образующие тело гиганта, странным образом отсутствуют на его голове, что контрастирует с древними и современными иконографическими параллелями, приведенными Хорстом Бредекампом в его исследовании фронтисписа, в которых маленькие фигурки сконцентрированы именно на голове.² Из чего, возможно, следует, что Левиафан в буквальном смысле является головой *body political*, сформированного из народа подданных, которые, как мы видели, не имеют собственного тела, но существуют только в теле суверена. Но этот образ напрямую проистекает из концепции Павла, согласно которой Христос является главой (*kephalē*, «головой») *ekklēsia*, то есть собрания верующих: «Он [Христос] есть глава тела собрания [*hē kephalē*

¹ Царством мессии (лат.).

² *Bredekamp H. Thomas Hobbes "Der Leviathan". Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder, 1651—2001. Berlin: Akademie-Verlag, 2003.*

tou sōmatos tēs ekklēsiās])» (Кол. 1:18);¹ «глава Христос, из которого все тело, составляемое и совокупаемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена получает приращение для созидания самого себя в любви» (Ефес. 4:15—16); «муж есть глава жены, как и Христос глава собрания, и он же спаситель тела» (Ефес. 5:23); и наконец, Послание к Римлянам (12:5), где образ головы отсутствует, но о множестве членов сообщества говорится, что «мы, многие, составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены».

Если наша гипотеза верна, образ с фронтисписа представляет отношение между Левиафаном и подданными как мирское соответствие отношению между Христом и *ekklēsia*. И тем не менее этот «цефалический» образ отношения между Христом и Церковью не может быть отделен от эсхатологического тезиса Павла, согласно которому в конце времен, когда «сам сын покорится покорившему все ему», Бог «будет все во всем» (*panta en pasin*: 1Кор. 15:28). Внешне пантеистический тезис обретает свой собственно политический смысл, если читать его вместе с цефалической концепцией

¹ Все цитаты — из Синодального перевода с небольшими изменениями. — *Примеч. перев.*

отношения между Христом и *ekklēsia*. В нынешнем положении Христос является главой тела собрания, но в конце времен в небесном Царстве больше не будет различия между головой и телом, поскольку Бог будет всем во всем.

Если мы серьезно воспримем утверждение Гоббса, согласно которому Царство Божие должно пониматься не метафорически, а буквально, это значит, что в конце времен цефалическая фикция Левиафана может быть аннулированной и народ обретет свое тело. Цезура, которая разделяет *body political* — видимое только в оптической фикции Левиафана, но по факту нереальное, и множество — реальное, но политически невидимое, в конце превратится в полноту совершенной Церкви. Но это также означает, что до тех пор никакое реальное единство, никакое политическое тело не является по-настоящему возможным: *body political* может только распадаться в множестве, а Левиафан — до самого конца сосуществовать с Бегемотом, с возможностью гражданской войны.

✠ Примечательно, что в Евангелиях множество, окружающее Иисуса, никогда не предстает в качестве политической сущности — народа, — но всегда в терминах массы или «толпы». Так, в Новом Завете мы находим три термина для «народа»: *plēthos*, лат. *multitudo* — 31 раз, *okhlos*, лат. *turba* — 131 раз, *laos*, лат. *plebs* — 142 раза (последний термин в более позднем во-

кабулярии Церкви станет самым настоящим техническим термином: народ Божий как *plebs Dei*). Отсутствует же термин с политическим значением, *dēmos (populus)*,¹ как если бы мессианское событие всегда уже трансформировало народ в *multitudo* и аморфную массу. Аналогичным образом за учреждением *mortalis Deus* в городе Гоббса следует одновременный распад политического тела в множество. Теолого-политический тезис Гоббса, согласно которому до второго пришествия на земле не может быть Царства Божьего как политического *Common-wealth*, подразумевает, что до тех пор Церковь существует только в потенции («избранные, которые, пребывая в этом мире, только потенциально являются церковью, которая осуществится только тогда, когда они будут отделены от порочных и объединятся друг с другом в судный день»)².

16. Настал момент, чтобы рассмотреть новозаветный текст, в котором традиция единодушно видела описание эсхатологического конфликта, непосредственно предшествующего установлению Царства Божьего и без которого понимание политической мысли Гоббса не будет полным: Второе послание Фессалоникийцам апостола Павла. В этом послании Павел, сообщая фессалоникийцам о парусии Господа, описывает эсхатологическую

¹ На самом деле в Новом Завете есть одно употребление *dēmos* (Деян. 12:22; в Вульгате, соответственно, — *populus*) и четыре — производного термина *dēmosia*. — Примеч. перев.

² Гоббс Т. Левиафан. С. 479.

драму как конфликт, где с одной стороны находится мессия, а с другой — два персонажа, которых он называет «человеком аномии» (*ho anthropos tēs anomias*, букв. «человек отсутствия закона») и «удерживающим» (*ho katechōn*):

Да не обольстит вас никто никак: ибо день тот не придет, доколе не придет прежде апостасия [отступление] и не откроется человек беззакония [*ho anthropos tēs anomias*], сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога. Не помните ли, что я, еще находясь у вас, говорил вам это? И ныне вы знаете сдерживающее до открытия его в свое время. Ибо тайна беззакония [*mystērion tēs anomias*, что Вулгата передает как *mysterium iniquitatis*] уже в действии, но только до того, пока не будет взят от среды удерживающий теперь. И тогда откроется беззаконник [*anomos*, букв. «тот, кто без закона»], которого Господь Иисус убьет дыханием уст Своих (2 Фес. 2:3—8).

Когда Церковь еще не закрыла свой эсхатологический проем, идентификация двух персонажей, о которых идет речь, — «того, кто удерживает», и «человека аномии» — особым образом провоцировала герменевтическую пронизательность Отцов Церкви, от Иренея до Иеронима и от Ипполита до Тихония и Августина. Если второй из них был единодушно отождествлен с Антихристом из Первого послания к Иоанну (2:18), то первый, соглас-

но традиции, которую Августин развернуто комментирует в «О граде Божьем», был отождествлен с Римской империей. Именно на эту традицию ссылается Карл Шмитт, усматривающий в учении о *katechōn* единственную возможность помыслить историю с христианской точки зрения: «Вера, что некая сдерживающая сила задерживает наступление конца света, — пишет он, — наводит тот единственный мостик, который ведет от эсхатологического паралича, тормозящего любое свершающееся в человеческом мире событие, к столь величественной исторической мощи, какая была присуща христианской императорской власти германских королей».¹ Именно в этой «катехонической» традиции он размещает гоббсовскую теорию государства.

17. Поэтому нет никаких сомнений, что, называя *Common-wealth* именем — Левиафан, — которое еще в его время было синонимом Антихриста, Гоббс осознанно помещал свою концепцию государства в решительно эсхатологической перспективе (аллюзия в вышеприведенном отрывке из «О гражданине» на отделение праведников от грешников в Церкви содержит имплицитную отсылку

¹ Шмитт К. Номос земли в международном праве в *Jus Publicum Europaeum*. СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 35.

ко Второму посланию к Фессалоникийцам). Именно здесь шмиттовская интерпретация «Левиафана» показывает свою несостоятельность. Неслучайно, что в «Левиафане», где встречаются больше пятидесяти цитат из паулинистического корпуса, Гоббс ни разу прямо не упоминает Второе послание к Фессалоникийцам. В «христианской политике» Гоббса государство никоим образом не может иметь функцию той силы, что тормозит и задерживает конец времен, и действительно никогда не изображается в этой перспективе; напротив, конец времен может случиться — как это и должно быть согласно традиции Писаний, которую Гоббс, возможно иронически, отстаивает против Церкви, как будто о ней забывшей, — в любой момент, а государство не только не действует как некий *katechōn*, но наоборот совпадает с эсхатологическим зверем, который должен быть уничтожен в конце времен.

Известен тезис Шмитта, согласно которому политические понятия являются секуляризированными теологическими понятиями. Этот тезис должен быть уточнен в том смысле, что секуляризованными сегодня являются принципиально эсхатологические понятия (задумаемся о центральном положении понятия «кризиса», то есть фундаментального термина христианской эсхатологии — Страшного

суда).¹ Современная политика в этом смысле основана на секуляризации эсхатологии. Нет ничего более далекого от мысли Гоббса, закрепляющего за эсхатологией всю ее конкретность и свойственную ей ситуацию. Не смешение эсхатологического с политическим, но особое отношение между двумя автономными силами определяет гоббсовскую политику. Царство Левиафана и Царство Божие представляют собой две автономные политические реальности, которые никогда не должны смешиваться: и тем не менее они эсхатологически связаны в том смысле, что первое должно с необходимостью исчезнуть, когда осуществится второе.

Эсхатология Гоббса выказывает здесь любопытное родство с эсхатологией, артикулируемой Беньямином в «Теолого-политическом фрагменте». Также и для Беньямина Царство имеет смысл только как *eschaton*, а не как исторический элемент («с исторической точки зрения оно [Царство] не цель, а конец»),² также и для Беньямина мирская политическая сфера полностью автономна по отношению к нему. И тем не менее для Беньямина, как и для Гоббса, мирская политика не имеет никакой

¹ См.: Koselleck R. Krise.

² Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 235.

катехонической функции: напротив, никоим образом не тормозя его наступление, она, пишет Беньямин, есть «категория... его незаметнейшего приближения».¹

Государство-Левиафан, обязанное обеспечить своим подданным «безопасность» (*safety*) и удовлетворение (*contentments of life*), по своей природе также является тем, что ускоряет конец времен. Альтернатива, сформулированная Джоном Беркли в его романе «Аргенида» с целью оправдания абсолютизма («или даровать народу его свободу, или же обеспечить ему мир»),² неизбежно остается неразрешенной. Гоббс знал о пассаже из Первого послания к Фессалоникийцам (5:3; это послание цитируется в «Левиафане»),³ где «мир и безопасность» (*eirēnē kai asfaleia*) совпадают с катастрофическим наступлением Дня Господнего («когда будут говорить: „мир и безопасность“, тогда внезапно постигнет их пагуба»). Поэтому Бегемот неотделим от Левиафана и, согласно талмудическому преданию, упомянутому Шмиттом, в конце времен «Бегемот своими рогами повергнет Левиафана, а Левиафан

1 Беньямин В. Учение о подобии. С. 236.

2 Koselleck R. Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Freiburg-München: Alber, 1959. S. 20.

3 Гоббс Т. Левиафан. С. 474.

пронзит его своими плавниками».¹ Только в этот момент праведники смогут устроить свой мессианский пир, навсегда освободившись от уз закона: «И мудрецы говорят: „Является ли эта бойня подобающей? Разве не были мы научены тому, что «каждый может резать, и может резать когда угодно и любым орудием, кроме серпа, либо пилы, либо зубов или ногтей, поскольку они заставляют задыхаться?»“ Ребе Абин бин Кахана сказал: „Новая Тора выходит из меня“».²

Возможно, есть некая ирония судьбы в том, что «Левиафан» — столь глубоко и, возможно, столь иронически эсхатологический текст — стал одним из парадигматических образцов нововременной теории государства. Но несомненно, что политическая философия Нового времени не сможет избежать его противоречий, если не осознает свои теологические корни.

¹ Мидраш на Книгу Левит Шмини XIII, 114b20–24; ср.: *Strack H. L., Billerbeck P. Kommentar zum Neuen Testament. Aus Talmud und Midrash, IV, 2. Exkurse zu einen Stellen des Neues Testaments. München: Beck, 1928. S. 1163; Drewes L. Leviathan, Behemoth and Ziz. A Christian Adaptation // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1981. N XLIV. P. 152.*

² *Ibid.*

ЗАМЕТКА О ВОЙНЕ, ИГРЕ И ВРАГЕ

18. Шмиттовское определение политического через оппозицию враг/друг (приоритет в которой, как дает понять Шмитт, принадлежит врагу) обсуждалось и парафразировалось настолько часто, что в конце концов стало неуклонно превращаться, по выражению Жюльена Фройнда, в «высшую банальность» (*banalité supérieure*),¹ которую принимают или отвергают без того, чтобы совокупность ее логических импликаций была подвергнута строгому анализу. Решающей в первую очередь является импликация вражды и войны, заключенная в порочный круг, который Шмитт, скорее всего, о нем знавший, пытается замаскировать. Лео Штраус, в своей рецензии на “*Der Begriff des Politischen*” (1932) отмечавший, что возможность

¹ Freund J. *L'essence du politique* (Nouvelle édition). Paris: Sirey, 1986. P. 442.

войны «не просто конституирует политическое как таковое»,¹ но предоставляет для него во всех смыслах решающее обоснование, поскольку — по словам Шмитта — сохраняет особую связь «с реальной возможностью физического убийства»,² не выводил, однако, из этого никаких следствий относительно предполагающегося здесь примата категории врага, который в результате оказывается полностью под вопросом.

Поэтому здесь мы предлагаем перечитать страницы “*Der Begriff des Politischen*”, на которых Шмитт разрабатывает свое определение врага как «критерия политического» (*Kriterium des Politischen*) в свете конститутивного отношения — сразу и явного, и сокрытого, решительно утверждаемого и столь же настойчиво отрицаемого — между враждой и войной. На самом деле то, что вражда так глубоко связана с войной — почти до смешения и отождествления с ней, подсказывает уже эпиграф, открывающий предисловие, добавленное к переизданию текста в 1963 году. В цитате из *Cillier Chronik* («Аристотель говорит, что де говорят

¹ Майер Х. Карл Шмитт, Лео Штраусс и «Понятие политического». О диалоге отсутствующих. М.: Издательская группа «Скимень», 2012. С. 117.

² Шмитт К. Понятие политического. С. 308.

иные и мнят, да и сам он с ними купно, что дружба и война суть причины созидания и разрушения»)¹ термин «война» занимает как раз то место, где должно было находиться слово «вражда». Стратегия — до конца не ясно, ироническая и сознательная или же бессознательная и отрицающая — здесь является той же, что и в эссе, да и в последующих сочинениях: война конституирует политическое де-факто, и однако, первичным и определяющим понятием остается понятие «вражды».

✎ Гюнтер Машке показал, что Шмитт позаимствовал свое определение политического из “Discurso politico al rey Felipe III al comienzo de su reinado”² (1598) Аламоса де Баррьентоса (чье утверждение о том, что *lo politico es la distinción entre el amigo y el enemigo*,³ стало пословицей в Испании XVII века) и у индийского политического теоретика Каутильи (жившего около 300 года н. э.), которого он читал в немецком переводе Йохана Якоба Майера.

19. Поэтому неудивительно, что военная терминология выходит на первый план, как только Шмитт пытается точнее определить понятие вра-

1 Шмитт К. Понятие политического. С. 280.

2 Политическая речь к королю Филиппу III на начало его царствования (исп.).

3 Политическое есть различие между другом и врагом (исп.).

га. Он начинается с различения личного врага (*inimicus, echthros*) и публичного врага (*hostis, polemios*).¹ Враг в этом последнем смысле — в единственном, о котором идет речь в эссе, — «есть только некая по меньшей мере эвентуально, то есть по реальной возможности борющаяся [*eventuel, d. h. der realen Möglichkeiten nach kämpfende*] совокупность людей, противостоящая точно такой же совокупности».² То, что понятия «битвы»³ и «войны» являются столь же изначальными, что и понятие вражды, уточняется чуть ниже: «Ибо понятие врага предполагает лежащую в области реального эвентуальность битвы (*Kampfes*). В связи с этим словом надо отрешиться от всех случайных, подверженных историческому развитию изменений в технике ведения войны и изготовления оружия. Война есть вооруженная борьба между организованными политическими единствами, гражданская война — вооруженная борьба внутри некоторого (становящегося, однако, в силу этого проблематическим)

1 Шмитт К. Понятие политического. С. 304.

2 Там же.

3 Агамбен здесь переводит шмиттовское *Kampf* не только как *lotta* (борьба), но и как *battaglia* (сражение, битва) — что, впрочем, отчасти соответствует беллицистской логике соответствующего места в «Понятии политического». — Примеч. перев.

организованного единства. Существенно в понятии оружия то, что речь идет о средстве физического убийства людей. Так же как и слово „враг“, слово „борьба“ следует понимать в смысле бытийственной изначальности... Понятия „друг“, „враг“ и „борьба“ получают реальный смысл благодаря тому, что они особо сопряжены и постоянно сохраняют связь с реальной возможностью физического убийства [*auf die reale Möglichkeit der physischen Tötung*]». ¹

Хотя, следуя такой линии, именно войне надлежит определять «реальное значение» вражды, их равнозначальность тем мне менее тут же опровергается: «Война следует из вражды, ибо эта последняя есть бытийственное отрицание чужого бытия. Война есть только крайняя реализация вражды». ² Она не определяет содержание вражды, но лишь образует ее предпосылку: «Война — это вообще не цель и даже не содержание политики, но, скорее, как реальная возможность она всегда есть наличествующая *предпосылка*, которая особым образом определяет человеческое мышление и действие и тем самым вызывает специфически полити-

¹ Шмитт К. Понятие политического. С. 308 (перевод незначительно изменен).

² Там же.

ческое поведение».¹ По меньшей мере очевидное противоречие между «следует» и «предпосылкой», как будто имплицитное предшествование одного другому, разумеется, не могло ускользнуть от Шмитта, который, напротив, его подчеркивает, записывая слово «предпосылка» курсивом; как бы то ни было, первичный статус войны в решении о вражде тут же утверждается заново: «Случай войны еще и сегодня — „решающий случай“ [Ernstfall — «чрезвычайный случай», букв. «серьезный случай»]. Можно сказать, что здесь, как и в других случаях, именно исключительный случай имеет особое решающее значение, которое раскрывает суть вещей. Ибо только в действительной борьбе проявляются экстремальные следствия политического группирования друзей и врагов. От этой экстремальной возможности жизнь человека получает свое специфически *политическое* напряжение».² «Политический» характер человеческой жизни происходит из возможности войны, и эта возможность является единственным содержанием вражды.

✠ Говоря о «реальной возможности» борьбы Шмитт подхватывает определение войны Гуго Гроция, различавшего войну как *actio* и войну как *status*: «Вошло в обычай называть этим

1 Там же. С. 310 (перевод незначительно изменен).

2 Там же (перевод изменен).

именем [война] не действие, но состояние; поэтому война есть состояние борьбы силою как таковое».¹ Гроций ссылается на один отрывок из Филона (Об особых законах, VI, 2), где враг определяется в связи с войной — с тем, однако, уточнением, что «врагами считаются не только те, кто сражается на море или на суше, но такими должны считаться также те, кто подводит военные машины к портам или к стенам города, даже если они не начинают сражения».² Дальше он приводит различие Сервия между войной, которая «включает... время, необходимое для приготовления к какому-нибудь неизбежному сражению» и сражением («Сражением же называется самое столкновение во время войны»)³ Примечательно, что Гоббс, который не мог не знать книгу Гроция, упоминает об этом различии именно в тот момент, когда он определяет положение человека в естественном состоянии как «войну всех против всех» «ибо война есть не только сражение, или военное действие, но и промежуток времени, в течение которого явно сказывается воля к борьбе путем сражения».⁴ Однако речь идет не об абстрактной возможности сражения, но, как настойчиво подчеркивает Шмитт, о «реальной» возможности, которая, другими словами, переходит в состояние враждебности, распознаваемой в качестве таковой.

20. Шмитт настолько ясно осознавал проблематичный характер отношения между враждой

1 Гроций Г. О праве войны и мира. М.: Ладомир, 1994. С. 68.

2 Там же. С. 79.

3 Там же.

4 Гоббс Т. Левиафан. С. 95.

и войной, что посчитал необходимым вернуться к этому вопросу, специально его тематизируя, в 1938 году в статье под названием “Über das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind”¹ (специально включенной в качестве короллария в переиздание эссе в 1963 году). Статья начинается с безапелляционного тезиса: «В наши дни понятие врага первично [*ist... der primäre Begriff*] (относительно понятия войны)».² Пытаясь обосновать этот тезис, он пользуется, не упоминая имени Гроция, «старым и, казалось бы, неизбежным различием „войны как акции“ и „войны как состояния (*status*)“». Если в войне как акции, то есть в разгар сражений и враждебных действий «враг как противник (как противостоящий) присутствует столь непосредственно и зримо, что его даже не нужно предполагать»,³ в войне как состоянии враг остается присутствующим даже если прекратились боевые действия, так что «здесь вражда есть явная *предпосылка* [*Voraussetzung*] состояния войны».⁴

Переворачивая таким образом определение из третьей главы эссе, Шмитт не мог не отдавать себе

1 Об отношении между понятиями «война» и враг (*нем.*).

2 Шмитт К. Понятие политического. С. 381.

3 Там же (перевод изменен).

4 Там же (курсив Шмитта).

отчет, что так или иначе он настаивает на круговом отношении между двумя понятиями: война — это предпосылка вражды, а вражда — это предпосылка войны. То, что термин «предпосылка» написан в обоих случаях курсивом, вероятно, скрывает в себе отсылку к гегелевской логике предположения: таким же образом, как вражда пред-полагает — то есть полагает — войну, война пред-полагает — то есть полагает — вражду. Понятие «врага» никоим образом не первично: первично только отношение взаимного предположения между двумя терминами. Война и вражда остаются настолько тесно переплетенными, что совершенно невозможно отделить их друг от друга. Шмиттовское учение о политике — в действительности и в той же самой мере — является учением о войне.

✂ В статье 1937 года “*Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat*”¹ попытка определить войну через вражду сталкивается с теми же самыми противоречиями. Если, с одной стороны, Шмитт может начать текст, написав, что «существо вопроса содержится в войне» [*im Kriege steckt der Kern der Dinge*],² то с дру-

1 Тотальный враг, тотальная война, тотальное государство (нем.).

2 Schmitt C. *Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat* // Schmitt C. *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923–1939*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1940. S. 236.

гой стороны, он тут же уточняет, что «тотальная война обретает свой смысл только через тотальную вражду».¹ Тем не менее это утверждение никак не доказывается, и, возможно, поэтому Шмитт испытывает необходимость заключить, еще раз утверждая примат вражды над войной: «Война и вражда неотъемлемы от истории народов. Однако самая страшная беда приходит тогда, когда, как это случилось в войне 1914—1918 годов, вражда развивается из войны, вместо того чтобы (что было бы правильно и имело бы смысл) некая предсуществующая, неизменная, чистая и тотальная вражда вела бы к Божьему суду тотальной войны».² Упоминание «божественного суда» (*Gottesurteil*) выдает шмиттовское понимание того, что, если оставить за скобками войну, в конечном счете не останется никакого другого критерия для определения врага. Поистине, война есть высшая ордалия, раз и навсегда решающая обо всех политических категориях.

21. Замкнутый круг характеризует всю аргументацию эссе. Он возвращается как в определении отношения между государством и политическим, так и в определении — которому посвящена важная седьмая глава — отношения между естественным состоянием и политикой. Если аксиома, открывающая эссе, гласит «Понятие государства предполагает понятие политического»,³ то есть возможность

1 Ibid. В оригинале — «через тотального врага», *durch den totalen Feind*. — Примеч. перев.

2 Ibid. S. 239.

3 Шмитт К. Понятие политического. С. 293.

причинить физическую смерть, то можно с той же обоснованностью сказать, что политическое предполагает государство, поскольку — как аргументирует пятая глава — государству как «определяющему политическому единству» принадлежит *jus belli*, то есть «возможность требовать от тех, кто принадлежит к [его] собственному народу, готовности к смерти и готовности к убийству».¹ С другой стороны, способность убить на войне, определяющая политическое, в свою очередь, основывается на «естественном состоянии» (*Naturzustand*),² в котором человек предстает фундаментально «злым» (*böse*). «Во всех подлинных политических теориях человек предполагается „злым“, то есть рассматривается никоим образом не как непроблематическое, но как „опасное“ [*gefährliches*] и динамическое существо».³ Как уже было замечено Штраусом,⁴ Шмитт заново возвеличивает гоббсовское *status naturalis*, но тогда как для Гоббса это было тем, что должно быть отменено и заменено на *status civilis*, для Шмитта оно совпадает с политическим условием человека. Человек опасен, потому что он мо-

1 Шмитт К. Понятие политического. С. 329.

2 Там же. С. 335.

3 Там же. С. 338 (перевод изменен).

4 Майер Х. Карл Шмитт, Лео Штраусс и «Понятие политического». С. 120.

жет убить на войне, но он может убить на войне, потому что по своей природе опасен. Естественное состояние определяет опасность человека, но последняя также является единственным содержанием политического состояния.

Осознанный замкнутый круг, даже если о нем не заявляют открыто, перестает быть порочным кругом. Совершенно очевидно, что он является составной частью стратегии, в которой политика и война, государство и политика, *status naturalis* и *status civilis* взаимно предполагают и конституируют друг друга. Для автора принципиально важно, чтобы война сохраняла глубинную связь с политикой, которая таким образом определяется через возможность убить. В этом отношении решающим является тезис: «Понятия „друг“, „враг“ и „борьба“ получают реальный смысл благодаря тому, что они особо сопряжены и постоянно сохраняют связь с реальной возможностью физического убийства».¹ Оппозиция друг/враг просто является эвфемизмом, предназначенным для того, чтобы сокрыть за менее жесткими словами оппозицию, которую примечание к изданию 1932 года определяет как *res dura*² политического. Поэтому

1 Шмитт К. Понятие политического. С. 310.

2 Тяжелое дело, тяжелое положение (лат.).

критика шмиттовской концепции политического не может концентрироваться на изболечении присутствующего в ней замкнутого круга, ведь именно благодаря ему удастся схватить и внутри него артикулировать базовые оппозиции, которые ей требуются; скорее, ее следует допросить насчет того, что осталось вне ее, то есть насчет того, что должно было любой ценой исключено из области политического.

✎ Определяя политическое через возможность причинить физическую смерть, Шмитт всего лишь продолжал традицию, которая в его глазах вела прямо к Гоббсу и к *mutual fear*,¹ вызываемому тем фактом, что все люди равны с точки зрения возможности убить («Равны те, кто способен на равное друг против друга. И те, кто способен на самое большее, то есть убить другого, способны на равное. Следовательно, все люди от природы равны между собой»)² Однако, как показали мои исследования, производство убиваемой жизни — «священной» жизни — с самого начала образует собой порог юридикно-политического здания Запада. В этой перспективе стратегия Шмитта отличается лишь желанием подчинить этот первичный факт понятию вражды, которое, однако, получает от него свое сущностное содержание.

22. Штраус в своей рецензии дает ценное указание для исследования невысказанных оснований

1 К взаимному страху (англ.).

2 Гоббс Т. О гражданине. С. 288 (перевод изменен).

шмиттовской стратегии. Согласно Штраусу, *ultima ratio* шмиттовского определения политического заключается в желании любыми средствами опровергнуть любую концепцию человеческого общества, которое было бы основано на исключении войны. «Этот идеал в конце концов никоим образом не отбрасывается как утопический... он просто отвратителен автору. И то обстоятельство, что Шмитт не демонстрирует свое моральное отвращение, а как раз стремится его скрыть, лишь делает его полемику еще более эффективной».¹ В этом месте Штраус цитирует отрывок из эссе, где Шмитт выдает свои подлинные намерения («[Если] различие друга и врага прекратится даже в смысле чистой эвентуальности, тогда будет лишь свободное от политики [politikreine] мировоззрение, культура, цивилизация [Zivilisation], хозяйство, мораль, право, искусство, развлечения [Unterhaltung] и т. д., но не будет ни политики, ни государства»)² И сразу после этого он добавляет «Мы выделили слово „развлечение“, поскольку Шмитт делает все для того, чтобы развлечение почти исчезло в ряду более серьезных занятий человека. Прежде всего, непосредственно

¹ Мауер Х. Карл Шмитт, Лео Штраусс и «Понятие политического». С. 133.

² Шмитт К. Понятие политического. С. 330.

следующее за „развлечением“ „и т. д.“ старается скрыть, что „развлечение“ является действительно последним членом в ряду, его *finis ultimus*. Шмитт дает понять: противники политического могут говорить что угодно; они могут в своих целях ссылаться на высокие стремления и намерения человека; нельзя отрицать в них лучшие побуждения; допустим, мировоззрение, культура и т. д. не *должны* быть развлечением; но они *могут* стать таковым; ведь нельзя же называть политику и государство в одном ряду с „развлечением“; единственной *гарантией* того, что мир не станет миром развлечения, являются политика и государство; поэтому то, чего желают противники политического, сводится в конце концов к установлению мира развлечения, мира веселого времяпрепровождения, мира без *серьезности*».¹

Согласно интерпретации Штрауса, проблема Шмитта резюмируется в противопоставлении «серьезности» политического и «развлечения», к которому редуцирует себя деполитизированное общество. «Так становится ясно, почему Шмитт отвергает идеал пацифизма (в более принципиальном смысле: цивилизации), почему он говорит

¹ Майер Х. Карл Шмитт, Лео Штраусс и «Понятие политического». С. 134 (перевод незначительно изменен).

„да“ политическому: он утверждает политическое, поскольку в содержащейся в нем угрозе видит серьезность человеческой жизни, когда та находится под угрозой»¹.

Тем не менее еще нужно задаться вопросом — что Штраус упускает, — почему серьезность жизни должна заключаться в нахождении под угрозой насильственной смерти. Как Шмитт пишет несколькими страницами ранее с ясностью, не оставляющей никаких сомнений по этому поводу: «Мир, в котором была бы полностью устранена и исчезла бы возможность такой борьбы, окончательно умиротворенный Земной шар, был бы миром без различения друга и врага, и вследствие этого — миром без политики. В нем, быть может, имелось бы множество весьма интересных противоположностей и контрастов, всякого рода конкуренции и интриги, но не имела бы смысла никакая противоположность, на основании которой от людей могло бы требоваться самопожертвование и людей уполномочивали бы проливать кровь и убивать других людей».²

Также и здесь непреложная серьезность политического состоит в производстве жизни, которую

1 Там же. С. 135 (перевод изменен).

2 Шмитт К. Понятие политического. С. 311.

можно убить. По-настоящему «серьезным» (*ernst*) является только «случай войны» (*Ernstfall*).

23. Нечасто бывает так, чтобы интерпретация была подтверждена и авторизована автором, который был ее объектом. Но именно это и случилось с отрывком из рецензии Штрауса, который мы только что привели. В переиздании 1963 года, то есть спустя ровно тридцать один год после того, как Штраус опубликовал свои “Anmerkungen”, Шмитт добавляет к своему эссе замечание, в котором говорится, что «в рецензии, вышедшей в 1932 году, Лео Штраус особое внимание обращает на слово „развлечения“». Он прав. Удовлетвориться этим словом здесь совершенно невозможно, оно отвечает тогдашнему незавершенному уровню рефлексии. Сегодня я бы сказал „игра“ [*Spiel*], чтобы с большей точностью выразить понятие, противоположное понятию „серьезности“».¹ Далее, после ссылки на книгу 1956 года “Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel”,² в примечании проводится различие между таким родом игры, что оставляет открытой возможность антагонизма, пускай и чисто условного, меж-

¹ Шмитт К. Понятие политического. С. 401, примеч. к с. 330.

² «Гамлет или Гекуба. Вторжение времени в игру» (нем.).

ду игроками, и той, в которой, как это происходит в математической теории игр, «дружба и вражда просто пересчитываются, причем то и другое отпадает, подобно тому, как при игре в шахматы противоположность белых и черных уже не имеет никакого отношения к дружбе и вражде».¹

В книге 1956 года, о которой говорится в примечании, Шмитт, прибегая к беньяминовскому различению между *Trauerspiel*² и трагедией, в критическом ключе упоминает — пускай и неприкрыто отмежевываясь — распространение парадигмы игры в культуре тех лет и демонстрирует понимание их философских и теологических импликаций: «Необходимо различать, — пишет он, — между *Trauerspiel* и трагедией, отделяя их друг от друга, чтобы специфическое свойство трагедии не было утрачено, и не исчезла серьезность аутентично трагического. Сегодня существует обширная философия и даже теология игрового начала. Но также всегда существовала подлинная набожность, полагавшая себя саму и свое существование на земле как зависящее от Бога, как игру Бога. <...> Идя по следам каббалистов, Лютер говорил

¹ Шмитт К. Понятие политического. С. 402 (перевод незначительно изменен).

² Драма траура, драма скорби (нем.).

об игре, в которую Бог несколько часов в день играет с Левиафаном. <...> Мысль о том, что Бог играет с нами, может возвысить нас до оптимистической теодицеи или же низвергнуть в бездну иронического отчаяния или бездонного агностицизма. Поэтому что угодно, от творения всемогущего и всеведущего Бога вплоть до действий неразумных или разумных созданий может быть сведено к сфере игры. Перед лицом стольких двусмысленностей мы ограничимся фактом, что по крайней мере для нас, бедных людей, игра подразумевает отрицание серьезности».¹

Вряд ли противопоставление серьезного и игрового как критерия политического могло бы быть высказано более ясно. Политика, которая основывается на оппозиции друг/враг, никоим образом не может быть *Spiel*; поэтому любая концепция, которая мыслит человеческую жизнь в измерении игры, какой бы обоснованной она ни была философски, теологически или эстетически, должна быть изгнана подальше от политики.

24. Почему исключение парадигмы игры было таким важным для Шмитта? Намек в нужном на-

¹ Schmitt C. Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel. Düsseldorf: Diedrichs, 1956. S. 79–80.

правлении в этот раз дает сам Шмитт, как раз в начале статьи 1938 года “Über das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind”. Сразу после формулировки теоремы, согласно которой «в наши дни понятие врага первично относительно понятия войны», он приводит целый ряд связанных феноменов, на которые эта теорема не распространяется: «Это, конечно, имеет силу не для войн-турниров, кабинетных войн, войн-дуэлей и тому подобных только „агональных“ видов войны [nur „agonale“ Kriegsorten]».¹ Иными словами, есть войны, которые не являются войнами и которые должны быть исключены из политики, — в противном случае они поставят под вопрос определение, данное политике Шмиттом.

В 1938 году вышла последняя важная работа Йохана Хейзинги, “Homo ludens”, поставившая своей целью вернуть игре ее центральную роль в истории культуры и рассмотреть человеческое общество *sub specie ludi*.² Две главы в этой книге нас особенно интересуют — и они не могли не привлечь внимание Шмитта: четвертая, посвященная *Spiel und Recht*, и особенно пятая — *Spiel*

1 Шмитт К. Понятие политического С. 381 (перевод незначительно изменен).

2 Под знаком игры (лат.).

und Krieg.¹ Хёйзинга особо задерживается на значении и важности греческого термина *agōn*, к которому уже Якоб Буркхардт, прекрасно известный Шмитту автор, привлекал внимание и даже создал термин «агональный» специально для того, чтобы определить греческого человека. Привлекая множество разнообразных примеров — среди которых, разумеется, есть и феномены, упомянутые Шмиттом в своей статье, такие как турнир, дуэль и другие случаи того, что можно в общем виде определить как «агональные войны» — Хёйзинга показывает, что «*agōn*, будь то в греческой жизни либо еще где-нибудь в нашем мире, несет в себе все формальные признаки игры и в том, что касается его функции, несомненно оказывается в рамках праздника, то есть в сфере игры».² Исследование Хёйзинги показывает, что агональные конфликты никоим образом не являются исключением или маргинальным феноменом, но, как оказывается, представляют собой — в античном мире и вплоть до XVI века — настолько важный феномен, что вынуждают нас пересмотреть обычные разделения на

¹ Игра и право; игра и война (нем.). См.: Хёйзинга Й. Человек играющий. Опыт определения игрового элемента культуры. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2011. С. 118–132, 133–154.

² Там же. С. 62.

юридическое, религиозное и политическое, чтобы достигнуть сферы, где первичной парадигмой становится игра. Речь не идет лишь о *Sheinkämpfe*¹ вроде средневековых турниров, но обо всех тех случаях — например, о войне, которую вели два греческих города, Халкида и Эретрейя в VII веке до н. э., о войне между вандалами и алеманнами в Испании, о бое Тридцати в Бретани² в 1351 году, или в Вызове при Барлетте еще в 1503 году,³ — когда война принимает форму ритуализированного поединка благодаря четкому ряду предписаний и запретов, которые без тени сомнения наводят на мысль о правилах некоей игры. В двух последних случаях столкновение между народами заменяется на поединок двух групп рыцарей (по тринадцать рыцарей с каждой из сторон при Барлетте), с условием, что победа одной из групп будет означать победу всего народа. Здесь агональная борьба сближается с тем «Божественным судом», через

¹ Показные битвы или демонстративные маневры (нем.).

² Знаменитый эпизод Столетней войны, коллективная пешая дуэль между тридцатью французскими и тридцатью английскими рыцарями и оруженосцами. — *Примеч. перев.*

³ Коллективная дуэль между тринадцатью итальянскими (состоявшими в испанской армии) и тринадцатью французскими рыцарями. — *Примеч. перев.*

который Шмитт в статье 1937 году определял тотальную войну. Ордалия или *Gottesurteil* является именно тем феноменом, в котором война принимает форму совершенно серьезной игры, когда победа или поражение в ритуализированном поединке являли собой доказательство божественной воли.

Вывод, к которому подводит Хёйзинга, состоит в том, что война в своей изначальной форме может быть рассмотрена как важный аспект агонистической — а значит, игровой — функции в определенном обществе. «Сражение как одна из функций культуры всегда предполагает наличие ограничительных правил, требует до известной степени признания за собой некоторых качеств игры».¹

В книге 1956 года о Гамлете или Гекубе Шмитт полемически обращается к работе Хёйзинги, хотя и не упоминая ее открыто. Он не только намекает на распространение в те годы «обширной философии и даже теологии игрового начала», но в первую очередь решительно утверждает, что «игра подразумевает отрицание серьезности». Аллюзия на Хёйзингу совершенно очевидна. Действительно, в главе своей книги, посвященной языковому выражению игры, Хёйзинга после тщательного рассмотрения игровой лексики в различных

¹ Хёйзинга Й. Человек играющий. С. 133—134.

индоевропейских языках пишет: «Вероятно, мы можем сказать, что в языке понятие игры представляется куда более фундаментальным, чем его противоположность. Необходимость всеохватывающего термина, выражающего „не-игру“ должна была быть довольно слабой, и многочисленные выражения для „серьезности“ являются лишь вторичной попыткой со стороны языка изобрести понятие, противоположное „игре“... Оба термина являются неравноценными: игра — это нечто позитивное, серьезность — негативное. Значение „серьезного“ определяется и исчерпывается отрицанием игры»¹.

25. В 1961 году Анджело Брелич, ученик Кереньи и Альтхайма, публикует в Бонне книгу, озаглавленную «Войны, агонии и культы в классической Греции». Уже в 1932 году в книге под названием “*Staatsform und Politik*”,² которая вызвала большую дискуссию и едва ли могла ускользнуть от внимания Шмитта, Ханс Шэфер решительно доказывал, что войны в архаической Греции носили агонистический характер. В этом смысле он противопоставлял *polemos* и *agōn*, в котором сражение имело своей единственной целью демонстрацию превосходства в рыцарской *aretē*³ и поэтому могло подразумевать

1 Там же. С. 79 (перевод изменен).

2 Политика и государственная форма (нем.).

3 Доблесть, добродетель (греч.).

ограничение оружия нападения и отказ от преследования врагов и взятия в плен. Три года спустя Виктор Эренберг в книге “Ost und West”¹ (1935), подхватывая изобретенный Буркхардтом термин, посвятил этому вопросу целую главу под заголовком “Das Agonale”.

Книга Брелича, который, разумеется, упоминает об этих своих предшественниках, представляет собой особый интерес, поскольку это первая монография, полностью посвященная проблеме агональных войн в Греции. Брелич отодвигает в сторону как *Scheinkämpfe* (показные битвы), так и *Kampfspiele*,² которыми задолго до него занимался Узенер в статье 1904 года (“Heilige Handlung”) и в которых речь шла скорее не о настоящем сражении, но, как в вооруженном ритуале, совершавшемся македонцами в месяце *ксандикосе*,³ об «игровой симуляции битвы» (*simulacrum ludicrum pugnae*; *Тит Ливий*. История от основания города, 40, 9, 10). Войны, которые рассматривает Брелич, — например, война между Эретрией и Халкидой или между Аргосом и Спартой — являются самыми насто-

1 Восток и Запад (нем.).

2 Военные игры (нем.).

3 Приблизительно соответствует нашему марту. — Примеч. перев.

ящими войнами, в них есть сражения и пролитие крови, и однако, они выказывают черты, совершенно необъяснимые в рамках той концепции войны, к которой мы привыкли. В первую очередь города, о которых идет речь (это особенно верно для Эретрии и Халкиды), отнюдь не являются врагами, но напротив, связаны древними узами дружбы, которые сохраняются несмотря на регулярное — с мифических и легендарных времен — повторение войны. Более того, поразительно, что предмет, за который борются, всегда один и тот же (в данном случае это маленькая долина, называемая *Lélanton pedion*) и не представляет для могучих сражающихся городов никакого экономического или стратегического интереса. Источники сообщают нам, что противники торжественно договаривались (устанавливая, как в данном примере, стелу¹ в храме Артемиды в Амаринтосе) о том, чтобы исключить определенные виды оружия (например, луки и пращи) или, как в решающей битве между Аргосом и Спартой, чтобы сражающихся было только по триста человек с каждой стороны.

¹ В Древней Греции установка стелы с текстом использовалась для ратификации закона, договоренности и т. д. — *Примеч. перев.*

О том, что здесь речь идет о чем-то вроде ритуального боя, более относящегося к сфере религии, чем политики, свидетельствует то, что он содержит явные и повторяющиеся элементы мифа и культа. Любопытно, что в исследуемых Бреличем случаях имеют место обрезание волос (или отпускание волос без стрижки) и травестийное переодевание сражающихся в женские одежды — практики, которые часто встречаются в обрядах перехода или инициации. Помимо сражения они связаны с культом божества (Артемиды Амаринтии или Аполлона Пифийского в двух случаях, которые мы разбираем), так что агон представляет собой нечто вроде эквивалента празднования ритуала. Отсюда гипотеза или «типовая ситуация», которую Брелич предлагает в качестве вывода из своего исследования: два племени или два города, расположенные рядом и находящиеся в дружественных отношениях, договариваются друг с другом организовать периодические бои между молодыми людьми, которые в таких боях завершают свою карьеру инициатов, отмечая таким образом переход во взрослую жизнь. Не только формы, но и дата и предмет борьбы устанавливаются согласно договоренностям: это ограничение оружия и числа сражающихся; привязка к периодической хронологии, как это имеет место с праздниками или обрядами

инициации; и наконец, назначение в качестве предмета борьбы местности, считающейся священной из-за своей пограничной позиции или из-за самого факта нахождения в центре ритуального агона. Именно из этой архаической парадигмы и развились, согласно автору, привычные для нас войны: «Вместе с постепенным изменением социальных, культурных и религиозных условий и особенно вместе с формированием города-государства и политеистической религии, а значит, с исчезновением подлинных инициаций, войны инициатического происхождения также подверглись глубоким трансформациям, пусть даже и веками сохраняя свой традиционный характер; в них теперь вовлекались не только юноши последней инициации, но и все граждане, способные носить оружие; экспансионистские цели некоторых городов-государств, затаенные обиды, вызванные слишком серьезными поражениями в предыдущих сражениях, трансформировали ритуальные состязания в общие войны по политическим мотивам».¹

Здесь мы и обнаруживаем — верифицированную на особом случае Греции — гипотезу Хейзинги: войны, по крайней мере в своей наиболее

¹ Brelich A. *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*. Bonn: Habelt, 1961. P. 84.

древней основе, принадлежат к сфере игры и, поскольку исторически их развитие пошло в других направлениях, в рамках именно этой парадигмы необходимо их восстановить, если мы хотим понять их исходную функцию.

✠ Парадигматическим случаем агональной войны является знаменитый эпизод поединка Горациев с Куриациями. Внимательное чтение источников показывает, что вопрос здесь стоит о самом учреждении войны как регулируемой реальности — или, как написал Дюмезиль, посвятивший этому эпизоду образцовое исследование, — «воинской функции». Третий царь Рима, Тулл Гостилий, и в самом деле описывается источниками как «тот, кто основал всю военную систему и искусство войны, или, по словам Орозия, *militaris rei institutor*».^{1 2} Действительно, до него войны являются скорее жестокими грабительскими набегами, связанными с обманом, как войны с сабинами. Убежденный в том, что «в покое государство дряхлеет» (*senescere... civitatem otio*), Тулл Гостилий «стал повсюду искать повода к войне» (*Тит Ливий. История от основания города, 1, 22, 2*) и наконец нашел его в отношении Альбы. В этой точке в источниках все запутывается: не только не ясно, какой из двух городов, Рим или Альба, объявил войну, но и два народа, как оказывается, были до такой степени связаны узами дружбы и крови (и те и другие про-

¹ Учредитель военного дела (*лат.*).

² Dumézil G. *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens.* Paris: Press Universitaires de France, 1969. P. 16—17.

исходили от троянцев), что война между ними становилась чем-то вроде гражданской войны (*civili simillium bello, prope inter parentes et natos*;¹ *Тит Ливий*. История от основания города, 1, 23, 1). Однако на этой гражданской войне сражаются не все граждане с обеих сторон, но две группы по три брата-близнеца (*trigemini fratres*), одного возраста и одинаковой храбрости. Речь идет о настолько чисто агональном противопоставлении, что Ливий сообщает, что еще в его время было точно не известно, к какому народу принадлежали те и другие (*utrius populi Horatii, utrius Curiatii fuerint*), и что он выбрал Горациев в качестве представителей Рима по своему желанию (*ut... inclinatus animus*). По общей договоренности были установлены время и место (*tempus et locus convenit*), вдобавок был заключен формальный пакт (*foedus*), согласно которому победивший народ «будет мирно властвовать над другим» (*alteri populo cum bona pace imperitaret*; *Тит Ливий*. История от основания города, 1, 24, 1–3). Принципиально важно здесь то, что в момент своего основания война имеет форму агона между двумя партиями, между которыми нет никакой вражды. Горации и Куриации не убивают друг друга из-за того, что они враги, и не являются врагами, потому что могут убить друг друга: они сражаются до смерти на чисто агональных основаниях — в этом смысле «играючи».

26. Теперь мы можем понять, почему исключение игры было столь важным для Шмитта.

¹ Всего более схожую с гражданской, почти что войну меж отцами и сыновьями (*лат.*). Пер. В. М. Смирин (Тит Ливий. История от основания города. М.: Наука, 1980. С. 29–31).

Агональные войны решительно ставят под вопрос круговое отношение между враждой и войной, которым определяется политическое. Если возможна война без вражды (и в предельном случае война без «физического убийства» или такая, в которой убийство не служило бы дефиниции политического, но, подобно побитию пешки в игре в шахматы, только определению результата агона), то исчезает именно тот критерий, что позволял отличать «серьезность» политического от неполитического «развлечения».

Недавние исследования, судя по всему, не только подтверждают возможность таких войн, но, напротив, демонстрируют, что таков и был изначальный характер войн в античном мире. Жан-Пьер Вернан отмечал, что на самой древней стадии война в Греции представляла собой не институт, служащий для разрешения конфликтов между государствами, но скорее «один аспект среди других междусемейных обменов как одну из форм, которые могут принимать обменные отношения между группами людей, сразу и связанных, и противостоящих друг другу».¹ Так, он подчеркивает двусмысленность греческого *xenos* и латинского *hostis* (Шмитт умалчивает об этой двусмысленности):

¹ Vernant J.-P. Introduction. P. 14.

они означают как иностранца и врага, так и гостя, которого принимают в доме, чтобы установить прочные дружеские отношения. Та же двусмысленность таится в греческом термине *othneĩos*, означающем иностранца и чужака и в то же самое время союзные отношения между семьями (этим термином Еврипид определяет статус Алкесты в доме ее супруга). В этой перспективе война и женитьба как будто наделены взаимодополняющей функцией: женитьба кладет конец войне¹ и превращает обе соперничающие группы в союзников, объединенных отношением *philotēs*,² как если бы целью конфликта было создание альянса, а враг был просто-напросто предназначен стать другом (так, Платон может написать, что греки «сражаются между собой как если бы они стремились к примирению»: Государство, V, 471a).

Вернан показывает, что целый ряд агональных практик, сохранявшихся на протяжении всей греческой истории, «свидетельствует об этой глубокой солидарности между противостоянием и объединением... как если бы социальные связи

¹ На самом деле у Вернана в соответствующем месте сначала речь идет о *вендетте* — более архаической, чем война, форме конфликта. См.: *Ibid.* P. 15. — *Примеч. перев.*

² Дружба (*греч.*).

завязывались, следуя тем же самым линиям, которые прочерчивает игра соперничества».¹ В этой перспективе он анализирует различные формы «фиктивных сражений» — на самом деле, часто кровавых, как литоболия² в Трезене и Элевсине, битва между спартанскими эфебами в Платанисте и борьба между Ксантосом и Мелантосом («блондином» и «брюнетом»), которую афиняне проводили в осеннем ритуале во время Апатурий, где военная инициация явно шла рука об руку с социальной интеграцией. Вывод, который он делает, состоит в том, что в своей форме организованного состязания, не нацеленного на уничтожение социальной и религиозной действительности врага, «классическая война — это *agōn*»:³ «Она напоминает Панэллинские игры, где соперничество, следуя во многих отношениях схожему сценарию, разворачивается на мирной почве. Те, кто принимает участие в Играх, противостоят друг другу от имени тех же городов, которые сражаются на войне. Идентичность протагонистов, структурная гомологичность двух институций образуют как будто два лица, по-разному представленных,

1 Vernant J.-P. Introduction. P. 16—17.

2 Метание камней, поединок метанием камней (*греч.*).

3 Vernant J.-P. Introduction. P. 27.

одного и того же социального феномена: любая военная операция должна быть приостановлена на то время, пока длится празднование Игр. Между фиктивными сражениями [*combats fictifs*], облакающими в ритуализированную форму агрессивность внутри той или иной группы, состязаниями, противопоставляющими друг другу различные элементы той или иной гражданской общности, Великими играми, собирающими все греческие города на одно соревнование, и наконец, войной, существует достаточная непрерывность, чтобы иногда происходил переход от одной формы к другой».¹

Особенно показательной в этой перспективе является война между мегарцами, о которой нам сообщает Плутарх, чтобы объяснить происхождение термина *doryxenos*, «гость от копья». Эта война между пятью деревнями, по которым было разделено мегарское население, велась, как пишет Плутарх, «соблюдая приличия, мягко и по-родственному» (Плутарх. Греческие вопросы, 295b—c). Тот, кто захватывал пленника, приводил его к себе домой и, разделив с ним хлеб и соль, отсылал его свободным домой в обмен на выкуп, который мог получить только после его освобождения. «Когда

¹ Ibid. P. 27—28.

тот приходил с выкупом, то его встречали хвалой и он оставался другом [*philos*, что подразумевало принадлежность к той же семейной группе] захватившего его некогда в плен. Такого человека звали не „пленник от копья“ [*doryalōtos*], а *doryxenos* [гость от копья]» (Плутарх. Греческие вопросы, 295b—c).¹ Социальная функция агональных войн здесь становится очевидной: речь шла о том, чтобы наладить союзные отношения и *philia* между группами, которые не воспринимали друг друга как врагов, но скорее как *xenoi* в двойном смысле этого термина: чужаки и гости. В таком случае мы можем предложить гипотезу — противоположную той, что сформулировал Шмитт, — о том, что изначально война была одной из сторон агонально-игровой функции, единственной совместной жизни людей, с помощью которой конструировались отношения интеграции и *philia* между посторонними группами или — внутри одной и той же общности — между различными классами по возрасту. Напротив, война, какой мы ее знаем, является диспозитивом, с помощью которого агонально-игровая функция оказалась захвачена государством и обращена на другие цели.

¹ Пер. Н. В. Брагинской с небольшими изменениями (Плутарх. Застольные беседы. Л.: Наука, 1990, С. 227—228).

✎ Исследования, опубликованные в сборнике под руководством Вернана, показывают, как функция войны в Греции шаг за шагом видоизменялась, следуя за эволюцией города-государства. Первый момент этого процесса совпадает с политической реформой VI века до н. э. Распространяя на слой мелких собственников, которым была доступна экипировка гоплита, военные привилегии аристократии, «город абсорбировал военную функцию; он интегрировал в собственный политический универсум тот мир войны, который превозносился в героической легенде, отделявшей его от повседневной жизни».¹ Тем самым война как таковая становится функцией *полиса*, она изымается из игры отношений между культовыми группами и возрастными классами. Можно сказать, что политизация войны идет параллельно политизации гражданской идентичности, описанной Майером в отношении Афин V века. В любом случае вместе с разрастанием городских размеров и функций и особенно благодаря развитию войны на море война стала все больше и больше конституироваться как особый вид деятельности, имеющий свои цели и специальные средства и требующий профессионалов всех уровней и даже наемников. Тем не менее агональная модель никогда полностью не забывалась, поскольку «конфликтующие города стремились не столько уничтожить противника и даже его армию, сколько заставить его признать — в ходе испытания, упорядоченного наподобие турнира — свое превосходство в силе... Мирный договор должен был лишь зафиксировать эту превосходящую мощь *krateîn*, которую одна из сторон продемонстрировала другой на поле сражения».²

1 Vernant J.-P. Introduction. P. 25.

2 Ibid. P. 24.

То, что эта модель была постепенно стерта в ходе истории Запада в Новое время, вплоть до наступления сегодняшних конфликтов, в которых нет никаких агональных правил и враг считается преступником или бесчеловечным существом, является проблемой, выходящей за рамки этой заметки, чьей целью было только показать, что шмиттовское определение политики через вражду и войну оказывается противоречивым, поскольку в действительности оно нацелено на то, чтобы исключить другое, более древнее понимание войны, определяющие линии которого мы попытались здесь начертить.

АПОКАЛИПТИЧЕСКОЕ НАРОДНИЧЕСТВО, ИЛИ ЧЕМ ОПАСЕН АГАМБЕН

«Народ» не является сувереном, он —
защитник распри против суверена.

Жан-Франсуа Лиотар

Детерминации

В VIII книге «Истории Пелопоннеской войны» Фукидид, повествуя о событиях первого олигархического переворота в 410 году, рассказывает, как базировавшийся на союзном острове Самосе антиолигархически настроенный афинский флот провозгласил себя *демосом* и — демоны аналогии и анахронизма сразу же перекидывают мостики к морякам «Очакова» и «Потемкина», Кия и Кронштадта — объявил, что будет бороться за демократию.¹ Это действительно народ, о чем свидетельствует то, что Фукидид определяет его как

¹ Фукидид. История Пелопоннеской войны, VIII, 73, 5; 75, 2.

«афинский *демос*, что находится в Самосе», в официальном контексте прибытия на Самос аргосских послов.¹ И моряки, и их вожди идут еще дальше, провозглашая демократию на Самосе и утверждая, что это город, Афины, отпал от них и что это они являются большинством, которое было предано оставшимся в городе меньшинством олигархических заговорщиков.² Как если бы Коммуна оказалась в Версале и готовилась отвоевывать Париж.

Даже если не пытаться возводить этот эпизод в образец, из него вытекают важные следствия для любой политической мысли, работающей с категорией народа. Мы видим, как у изобретателей политики — греков — народ может самопровозглашаться, и тем самым часть может придавать себе имя целого. Не будем торопиться говорить о полноцен-

¹ Наше прочтение целиком основывается на интерпретации синтагмы *ho en tēi Sámōi tōn Athēnaíōn dēmos* (Фукидид. История Пелопоннеской войны, VIII, 86, 8), предложенной Николь Лоро, которая видит в этом *dēmos* именно народ, а значит, и предшествующий ему акт самопровозглашения и метонимической идентификации, а не одну лишь партию демократов (Loraux N. *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*. Paris-La Haye: Éditions de l'ÉHESS-Mouton, 1981. P. 299—300).

² Фукидид. История Пелопоннеской войны, VIII, 75, 2; 76, 3.

ном перформативном акте (особенно в его расхожем понимании, подчас наделяющем его едва ли не магической творческой силой), поскольку здесь нет и не может быть надежной процедуры и предзаданных критериев успешности. Чтобы увидеть всю разницу в силе и качестве, достаточно сравнить «Я объявляю мобилизацию» — образцовый суверенный перформатив, находящийся в центре рассуждений лингвиста о речевых актах, который может и должен быть обеспечен легально и институционально,¹ — с рискованным актом высказывания «Мы — народ!» (или «Народ — это мы!») манифестантов в Лейпциге осенью 1989 года² — актом, который в любой момент может быть оспоренным³ властью и чей максимум эффективности и обоснованности может быть увиден только задним числом, когда он станет «неактуальным».

¹ Бенвенист Э. Проблемы общей лингвистики. М.: Прогресс, 1974. С. 307.

² Или местных экоактивистов в Архангельской области в 2019 году, см.: «Москва, уходи!» Продавливая свалку на Шиесе, федеральная власть теряет Север // Новая газета. 2019. № 127, 13 ноября. URL: <https://novayagazeta.ru/articles/2019/11/13/82711-moskva-uhodi> (дата обращения: 17.04.2020).

³ Ср. со шмиттовским термином *unwidersprochen* чуть ниже.

И тем не менее декларация «Народ — это мы»¹ как минимум превращает высказывающее(ся) «мы» в метонимическую фикцию некоего целого, претендующую на репрезентативность.² Насколько успешной будет эта операция в дальнейшем — у этого высказывания нет фиксированного срока исполнения, зато есть *некоторое* время действительности — зависит уже от соотношения сил, решительности и способности высказывающихся привлечь других на свою сторону, то есть обеспечить отождествление с собой, — короче говоря, от конкретной политики этого «мы». Это могущество, которое возникает и действует на дистанции от государства — пускай и не полностью вовне него, — и в момент своего высказывания порывает с его учрежденными формами, хотя говорящие, как правило, все еще (поначалу и в большинстве случаев) остаются его гражданами. И проявление этого могущества означает не столько возникновение нового, доселе не существовавшего объекта, сколько радикальную перемену в самой ситуации — здесь происходит не творение новой

¹ Она само собой подразумевает предшествующее ей «мы провозглашаем/заявляем/утверждаем/притязаем на то, что», то есть полноценный перформативный глагол.

² Grangé N. De la guerre civile. Paris: Armand Colin, 2009. P. 46, 78 и особенно 302—303.

сущности из доселе аморфного материала, но радикальный сдвиг в оптике,¹ — ведь в перспективе самих олигархов народ-флот на Самосе остается лишь «толпой моряков» (*nautikòs ókhlos*);² но радикальность этого сдвига, некоторое время позволяющего большому числу людей политически использовать местоимение первого лица, заставляет говорить о настоящем самоучреждении *в субъекта*.

Итак, народ, или — *самоучрежденный*.

Самопровозглашение себя народом теми, кто является лишь частью, — парадоксальность ситуации в том, что это *реальная часть* некоего целого, хотя само целое здесь является фиктивным или всегда отсроченным, — неизбежно влечет за собой разделение, которое проходит сразу по нескольким линиям. Есть комфортное разделение на город «целиком» и тиранов, которые исключаются из города, чтобы надежнее сохранить его воображаемое единство.³ Но также есть и разделение на

¹ Или в метрике, если так же метафорически воспользоваться термином теории относительности.

² Фукидид. История Пелопоннесской войны, VIII, 72, 2.

³ Впрочем, эта ситуация скорее относится к олигархическому правлению 404—403 годов. См.: *Loroux N. La cité divisée: l'oubli dans la mémoire d'Athènes. Paris: Payot & Rivages, 1997. P. 25.*

многих (*pólloi*) и немногих (*olígoi*), на демократов и олигархов, и разделение самого народа — как будто привычное, хотя и всегда пугающее, для нас, современных, и немислимое, хотя и так же регулярно возникающее, для греков.¹ В рассматриваемом нами эпизоде политически самым важным разделением является уже упомянутое отделение народа-флота от полиса (*hē pólis autōn aphéstēken*), вина за которое возлагается на полис, и политическая формулировка этого отделения тем более поразительна, учитывая природу полиса — как считается, всеохватывающую — у греков.

Эта серия разделений приводит к борьбе интерпретаций в терминах большинства и меньшинства — но здесь эта борьба является не частью мажоритарного процесса голосования на собрании, а борьбой легитимаций противников в гражданской войне. Олигархи пытаются убедить своих

¹ Loraux N. *Tragédie d'Athènes. Politique entre l'ombre et l'utopie*. Paris: Seuil, 2005. P. 49. В афинском дискурсе *демос* может разделиться (почти что распасться) в результате взаимного недоверия и «деполитизации» (Фукидид. История Пелопоннесской войны, VIII, 66, 3), но настоящие *внутренние* конфликты, приобретающие политическое измерение, присущи только олигархам; в обычном случае *демос* противопоставляется другой стороне как некое целое. Ср.: Аристотель. Политика, V, 1302a12—13.

противников, что на самом деле их режим не ограничивается четырьмястами участниками переворота, и что в правлении принимают участие пять тысяч граждан (впрочем, тоже являющихся меньшинством в городе, а кроме того, Фукидид специально уточняет, что совет из пяти тысяч не имеет никаких легитимирующих его исторических прецедентов),¹ а главное — что переворот совершен для «спасения общих дел» (*epì sotēriai tōn xumprántōn pragmatōn*),² тем самым сразу и призывая к единству города, и указывая, что именно их сторона и является агентом единства. Моряки переворачивают ситуацию, принципиально настаивая на меньшинстве олигархов и собственном большинстве — которое, разумеется, не является реальным численным большинством *panđēmía*, то есть «всего народа». Эффективное, то есть «неоспоримое» — *unwidersprochen*, скажет один немецкий юрист, — провозглашение себя народом на определенное, всегда малое, время изменяет координаты, в которых находятся политически говорящие: те, кто осуществляет институционально легитимную власть (которую греки называли *arkhē*; сегодня же можно думать о тех, кто говорит из места государства

1 Фукидид. История Пелопоннеской войны, VIII, 72.

2 Там же.

в качестве «представителей режима»), обязаны для обоснования собственной позиции взывать к единству, но даже если они изображают восставшую и называющую себя «народной» сторону как малочисленную группу агентов внешней силы, а себя — как легитимных представителей общего интереса, они *самим этим актом* подспудно признают реальность разделения и то, что *arkhē* уже не справилась со своей подавляющей распрю и разделение функцией, — и вспоминается знаменитое: «Ведь государство-то и полагает конец гражданской войне. То, что не приводит гражданскую войну к концу, — не есть государство».¹

И здесь вполне уместно вспомнить об этимологии — да, «на обращение к ней с порицанием взирают позитивистские умы»² — но возможно, она действительно может что-то сказать о самом важном и престижном из имен народа в западной политической традиции. Речь не только о знаменитой многозначности слова *dēmos*, как будто разделяющегося в самом себе, — оно может означать и «народ целиком», и его «беднейшую часть», и партию демократов, и даже сам демократиче-

¹ Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. С. 175.

² Loraux N. La cité divisée. P. 117.

ский режим.¹ Дело в том, что у слова *dēmos*, сперва означавшего отдельный кусок земли и живущих на нем людей, есть однокоренной глагол *daíomai*, у которого нет переходной формы, но только этот медиопассив: *я разделяюсь*.²

Итак, народ, или — *разделенный*.

В истории греческих городов известны случаи, когда олигархический переворот совершается без насилия (репрессии начинаются лишь позже) и с внешним соблюдением формальных процедур, так сказать, «полностью „легально“»,³ хотя и не без помощи угроз и запугивания.⁴ Это определенным

¹ Так, например, выражение *tòn dēmon katalýontas* у Фукидида (История Пелопоннеской войны, VIII, 86, 2) или название 25 речи Лисия, встречающееся в манускриптах (*Dēmoi katalýseōs apología*), говорят о ниспровержении демократии, а не о «ропуске народа».

² На их общую этимологию указывает Покорный (*Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern: Franke Verlag, 1959. S. 175–176) — мнение, к которому осторожно присоединяется Шантрэн (*Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1968–1980, s. v. *dēmos*).

³ *Loraux N. Tragédie d'Athènes*. P. 133; см. также. *Loraux N. La cite divisée*. P. 268

⁴ Согласно формулировке Ксенофонта, Тридцать тиранов были «выбраны» по решению народа (*édoxe tōi dēmōi*

образом отражается и на уровне лексики в нарративе историков, как, например, у Ксенофонта,¹ когда по поводу второго значимого для нас афинского эпизода — кровавой диктатуры Тридцати в 404—403 годах — говорится, что Тридцать «тиранов» осуществляли *arkhē*, институциональную власть, то есть были уполномоченными магистратами (и демоны аналогии подсказывают параллели с безапелляционным заявлением «Немецкая революция была легальной» из панегирика немецкого юриста нацистскому захвату власти и возникшему из него режиму,² или, например, с электоральными фальсификациями и конституционными пере-

triákonta ándras helésthai, см.: Греческая история, II, 3, 2), голосовавшего поднятием рук под наблюдением магистратов (то есть олигархов-заговорщиков), см.: *Loraux N. Tragédie d'Athènes*. P. 132—133.

¹ Ксенофонт. Греческая история, II, 3, 19.

² «Немецкая революция была легальной, то есть формально правильной с точки зрения предыдущей [Веймарской. — С. Е.] конституции. Она была таковой благодаря немецкой дисциплине и склонности к порядку» (*Schmitt C. Staat, Bewegung, Volk: Die Dreigliederung der politischen Einheit*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933. S. 8) Ср.: «Итак, в Германии произошел законный переворот. Германцам удалось выйти из демократического тупика, не нарушая конституции» (*Ильин И. А. Национал-социализм. Новый дух. I // Возрождение*. 1933. 17 мая).

воротами в олигархических режимах XXI века); и наоборот, не известно ни одного случая, чтобы переход от олигархии к демократии был осуществлен «без принуждения и посредством простого голосования»¹ — *демос* может прийти к власти только с помощью *krátos*, только одержав верх, даже когда в результате восстания он, как утверждают, просто восстанавливает «законы отцов».² И Николь Лоро в разных местах демонстрирует стратегии греческой политической мысли по нейтрализации и «вытеснению» опасного слова *krátos* — означающего победу и фактическое, а не легитимированное институционально и юридически, преобладание — чьи пугающие обертона до конца V века все еще звучали в составном слове *dēmokratía*. *Krátos*: слово тем более опасное, поскольку победа одной из партий внутри города является одновременно и исходом *stásis*, и ее всегда возможным источником в будущем.

1 «I know of no single case in the whole of Greek history in which a ruling oligarchy introduced democracy without compulsion and by a simple vote» (*De Sainte-Croix D. E. M. The Class Struggle in the Ancient Greek World: from the Archaic Age to the Arab Conquests. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981. P. 288*).

2 Фукидид. История Пелопоннеской войны, VIII, 76, 6.

Но есть и другие голоса, которые вопреки всей традиции нейтрализации *krátos* и анафем *stásis* не боятся возносить хвалу — если не самой *stásis*, то ее результатам и совершенным во время нее деяниям, — едва ли не опрокидывая весь классический порядок гражданских доблестей. «Восставшими за демократию» или, быть может, — поскольку в слове «восстание» для современного уха не звучит и доли тех негативных коннотаций, какие для грека звучали в слове *stásis*, — «поднявшими мятеж, устроившими смуту за демократию» (*stasiásantes hypèr tēs dēmokratías*)¹ называет демократов, сопротивлявшихся диктатуре Тридцати, Лисий, приписывая им доблесть, *aretē*, убедительно подражающую (*mimēsámenoí*) доблести предков, сражавшихся при Марафоне и Саламине, — сражавшихся против внешнего персидского врага, тогда как Лисий спокойно указывает, что в 404—403 годах врагами демократов были в первую очередь их собственные сограждане.² Но что позволяет Лисию изображать победу демократов как *níkē tē kakē* — то есть как «не злополучную победу», какой для грека в общем случае победа в гражданской войне никак не могла

1 Лисий. Надгробное слово, 61.

2 Там же, 62.

быть?¹ Два аргумента Лисия: во-первых, утверждает он, победители ценой своих жизней отвоевали город как *общее* и *для себя*, и *для своих противников*,² а во-вторых, этих же противников, хотя те и «желали жить рабстве», они «сделали соучастниками своей свободы».³ Легко почувствовать всю разницу такой позитивной трактовки победы в *stá-sis* и присущей *stá-sis* смертельной обоюдности (у Лисия эта обоюдность — в случае победы народной партии — ведет к свободе *обеих борющихся*

¹ См. комментарии Лоро к этому выражению из «Эвменид» (903): *Loraux N. La cité divisée*. P. 20, 185, 198.

² *Tais hautōn psykhais koinēn tēn pólin kai tois állois ktēsómēnoi* (Лисий. Надгробное слово, 62) — в число этих других (*tois állois*) кроме открытых сторонников олигархии также входят, разумеется, и безучастные «апатичные» граждане, оставшиеся в городе под властью Тридцати.

³ Лисий. Надгробное слово, 64. Ср. с утверждением Рансьера: «Античная политика держалась единственно на недосчете того демоса, что является частью и целым, и *той* свободе, что принадлежит только ему, принадлежа всем и каждому» (Рансьер Ж. Несогласие. СПб.: Machina, 2013. С. 93; курсив наш). Тем не менее Рансьер отделяет свободу как пустое качество, структурно присущее демосу, от аристократической доблести (Там же. С. 29—30), тогда как Лисий, говорящий о *krátos* народной партии, связывает их друг с другом, ставя таким образом акцент не на структурном (вне)положении и статусе народа, но на его *доблестных деяниях*, возвращающих свободу.

сторон; в таком понимании, разумеется, есть определенные отличия и от привычной для нас марксистской валоризации гражданской войны) с той простой и исключительно черной краской, которой в 1945 году уже упомянутый нами немецкий юрист — уверенно заявлявший, что он единственный *Rechtslehrer*, который продумал ее до самых глубин,¹ — изображает гражданскую войну (тем самым подготавливая почву и для позднейшего правого ревизионизма).² Нас же интересует именно *народная сторона* этой *stásis*, — и описание победы «восставших за демократию» в 403 году у Лисия можно сопоставить с описанием этой же победы в «Афинской политике», где Аристотель обозначает восставших словом *dēmos*, однозначно прочитываемым как «народ», который «вернулся в город» (то есть отвоевал его) своими силами (*di' hautoū*) и поэтому справедливо стал сувереном (*kýrios*) в общих делах и учредителем действующей конституции.³

¹ Schmitt C. *Ex captivate salus. Erfahrungen der Zeit 1945/1947.* Köln: Greven Verlag, 1950. S. 11—12.

² “Der Bürgerkrieg hat etwas besonders Grausames...” (Schmitt C. *Ex captivate salus.* S. 56—57).

³ Аристотель. Афинская политика, 41, 1.

Итак, народ, или — *восставший*.

Самопровозглашение, разделение, восстание — наш вопрос заключается в том, можно ли выстроить мысль о народе вокруг этих трех детерминаций — в то же самое время являющихся действиями — и консистентным образом мыслить о нем независимо от тех или иных позитивных качеств, как народ без какого-либо *Völkische*, но народ с событиями, народ как событие. Очевидно, что сооружаемая таким образом конструкция не может быть научным понятием со строго очерченным объектом и устойчивой дефиницией — или же хронологически упорядоченным панорамным обзором из области «истории идей». Взятые нами два афинских примера конца V века до н. э., эти два эпизода борьбы с олигархическими переворотами, показывают, что «народ» — это не одно из «основных понятий политики» и не некое политическое существо, наличное, хотя бы подспудно, в любой момент времени, но рискованное политическое имя — и поэтому «на теоретическом уровне» следует попытаться помыслить его не как теоретическую, но как полемическую, даже полемологическую, а еще точнее — *стасиологическую* категорию¹.

¹ Историческим бытием такого наличного, наделенного длительностью (*Dauer*) народа, согласно известному

Но это означает, что мы не можем ограничиваться одними греками и — контролируемым образом или нет¹ — обращаться лишь к ним одним в поисках аналогий, которые одновременно служили бы и образцами. Например, в греческой мысли о демосе — даже о восставшем демосе — есть известный *натурализм*, в афинском случае прямо переходящий в дискурс об автохтонности,²

утверждению Хайдеггера, является государство (“Der Staat ist das geschichtliche Sein des Volkes” (Heidegger M. Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1998. S. 165)). Вряд ли можно найти позицию, более радикально отличающуюся от той, которую мы отстаиваем в данном тексте: с точки зрения хайдеггеровской политической онтологии (вероятно, любой политической онтологии), восставший народ — отделенный от своего полиса народ-флот афинян — является самым невозможным.

¹ О контролируемом анахронизме см.: Loraux N. Tragédie d’Athènes. Politique entre l’ombre et l’utopie. P. 180—184. Наш текст, разумеется, не претендует на прохождение теста Лоро на такую контролируемость, однако, мы не пишем историю, но пытаемся размышлять о политике в режиме возможного. Отчасти мы вдохновляемся подходом, примененным Агамбеном в «Заметке о войне, игре и враге» — философ обращается к полузабытым и единичным примерам из архаической истории Греции, чтобы обосновать *возможность* иной мысли о войне.

² Лоро пишет о политической роли дискурса об автохтонности в разных местах «Разделенного города», «Над-

прославляющий позитивное качество, которым афинский демос отличается от всех других, — общность происхождения, рождение от одной матери-земли (и декрет Перикла 451 года придает этому дискурсу институциональную форму: гражданином является только тот, у кого оба родителя являются гражданами). Этот дискурс об автохтонности, хотя и не являясь в Афинах по-настоящему ксенофобским,¹ будучи экстраполированным на сегодняшние условия, был бы прочитан как достаточно расистский, а кроме того, в значительной части оказался бы неотличимым от государственных конструкций народа; возможно, что отголоски этого дискурса звучат даже в упомянутой нами речи антиолигархического метека Лисия, когда он говорит, что народная партия восстала «не по принуждению закона, но по зову самой своей природы».²

гробного слова» и в специально посвященной автохтонности книге «Дети Афины»; в качестве примеров она берет Демосфена, «Менексена» Платона и др.

¹ См.: *Loraux N. La cité divisée*. P. 215, n. 2, сравнивающую автохтонное афинское братство с ксенофобским братством, изобретенным якобинцами, согласно *Ozouf M. La révolution française et l'idée de fraternité // Ozouf M. L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*. Paris: Gallimard, 1989. P. 174.

² *Ouk hypò nóμου anagkasthéntes, all' hypò tēs phýseōs peisthéntes* (Надгробное слово, 61).

Во-вторых, в греческих речах о гражданской войне, послуживших нам исходной точкой, действует открытый Николь Лоро закон *симметризации*, когда одни и те же слова оказываются достаточными для описания обоих противостоящих лагерей: и *olígoi*, и *pólloi*, уравниваемых в статусе и тем самым утрачивающих свои отличия: становящихся абстрактными, говорит Лоро,¹ — и в этом отличие греков от нас, «волей-неволей сформированных марксистской мыслью», а значит, «всегда ищущих обязательную асимметрию между противостоящими лагерями».² Выше мы обращали внимание на утверждение олигархов в 411 году у Фукидида,³ что целью их переворота является «спасение общих дел», но о том же «спасении города» (*sōtēria*

¹ Эта симметризация является идеологической конструкцией, нацеленной на примирение и убеждение граждан в преступности гражданской войны, поскольку в ней друг с другом сражаются одинаковые люди. Точно такую же симметризацию несложно обнаружить и в упомянутом «черном» описании гражданской войны Шмитта (*Ex Captivate Salus*. S. 56—57), где противостоящие стороны самым что ни на есть классическим образом уравниваются под общим именем «братьев» и совершают *одни и те же операции* по легитимации собственных оснований вести войну.

² Loraux N. La cité divisée. P. 104.

³ Фукидид. История Пелопоннесской войны, VIII, 72.

tēs póleōs), согласно Лисию,¹ пекутся и восставшие демократы, и хотя за терминами *palaià katástasis*, к которой, согласно Диодору, стремились олигархи, и *tōn patérōn politeía*,² отстаиваемой демократами, стояли проекты совершенно разных политических режимов, сложно не заметить поразительную схожесть формулировок.

Поэтому, если мы хотим более обоснованно выстроить мысль о народе вокруг детерминаций *самопровозглашения, разделения и восстания* — понять эти детерминации как присущие именно народу, как отличающие *его политику*, — нам необходимо идти и другими, не-греческими путями. И если до этого момента нашим проводником была историк и мыслительница древнегреческой политики Лоро, теперь мы последуем за философом, «кабинетным анархистом» Джорджо Агамбеном.

¹ Лисий. Надгробное слово, 64.

² «Древние установления» и «отцовская конституция». Диодор, XIV, 3, 3 (Diodori Bibliotheca Historica. Vol. 3 / ed. Fr. Vogel. Stuttgartiae: Teubner, 1985. P. 185—186), указано Николь Лоро в: *Loraux N. La cité divisée*. P. 272, n. 5. Однако у Аристотеля (Афинская полития, 34, 3) олигархи *tēn pátrion politeían ezētoun*, стремятся добиться отцовской конституции — что еще больше подтверждает тезис Лоро о лексической неразличимости в греческом дискурсе о *stásis*.

Философ и политическая теология народа

Поворотным стержнем для нас послужит предложенный в небольшой книге «Stasis. Гражданская война как политическая парадигма» анализ фигуры Левиафана с фронтисписа одноименной книги Гоббса. На гравюре с фронтисписа Агамбен, обращая внимание на парадоксальное расположение Левиафана *за пределами* города, выявляет *отсутствие* — это тот случай, когда отсутствие является видимым, — которое философ называет *адемпцией*, утверждая, что оно является конститутивным для современного государства. Действительно, на изображении народу как таковому и самому по себе *нигде нет места*; это относится и к подразумеваемому гравюрой нарративу, пускай и фиктивному, поскольку он рассказывает не о каком-то реальном историческом моменте, но о протоисторическом первособытии, с которым тем не менее должна в каждый момент соотноситься действительная история — рассказывает об акте заключения договора и переходе от разобщенной и несвязной человеческой *multitudo* до договора к суверену и растворившейся *multitudo* после него. Оптический аппарат Левиафана — Агамбен утверждает, что «искусственный человек» государства должен

пониматься скорее в качестве барочного оптического устройства, а не просто человекоподобного автомата, — объединяющий в себе всех граждан в одном эффекте-образе за пределами реального города, позволяет Гоббсу даже отождествить волю монарха с волей народа, а «тело» (*body*) народа с тем, кто имеет над ним суверенитет.¹

Тем самым Агамбен подводит нас к точке, где мы сами должны задаться вопросом: если картина и нарратив с Левиафаном исключают народ, то на какой картине он может быть представленным? Иными словами: как описать ситуацию, в которой *адемия* является условием ситуации, но народ может себя *проявить*?²

Этот вопрос напрямую связан с обозначенными нами тремя детерминациями, и именно здесь Агамбен предоставляет необходимую смену ракурса — в числе прочего, обращаясь к ресурсам и моделям теологии. Применительно к «Левиафану»

1 См. с. 58—59 наст. изд.

2 Агамбен дает ответ на этот вопрос, критически используя несобственно-прямую речь, то есть как если бы это говорилось из места и от имени государства: «Таким образом, народ — это абсолютно присутствующее, которое никогда не может присутствовать как таковое и поэтому может лишь быть представленным». Нас же интересует действительно присутствующий народ.

Агамбен настаивает на необходимости такого чтения книги, которое помещало бы все ее политико-философские анализы и идеи в контекст третьей, теологической части, предлагающей самую настоящую политическую *эсхатологию*; в такой перспективе сам Левиафан — смертный бог, мирское государство и суверен — утрачивает какое-либо теологическое основание, теряет какую-либо *auctoritas*, оказываясь голой *potestas*¹ (соответственно, утрачивает свои основания и *адемия*); такая интерпретация, разумеется, критически нацелена против традиции,² чьей кульминацией станет

¹ Если воспользоваться выражением Массимо Каччари из его недавней глубокой книги (*Cacciari M. Il potere che frena. Saggio di teologia politica. (Nuova edizione riveduta e ampliata). Milano: Adelphi, 2013. P. 15–19*), в свою очередь, отсылающему к мыслям о катехоне в «Номосе земли» Шмитта (С. 36–37 sq.).

² В «Оставшемся времени» Агамбен (см.: Агамбен Д. Оставшееся время. Комментарий к Посланию к Римлянам. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 144; см. также весь отрывок: с. 142–146) относит к этой традиции и самого Гоббса и таким образом совершает двойную критическую операцию: 1) противопоставляет секуляризованному прочтению Левиафана вытесняемое таким прочтением теологическое измерение и 2) противопоставляет одно возможное теологическое обоснование другому, сильнее отклоняющемуся от истины веры.

шмиттовское прочтение второй главы Второго послания к Фессалоникийцам, где *katéchon*, удерживающая и отсрочивающая апокалипсис сила, отождествляется с государством, благодаря чему оно теологически легитимируется — даже если золотой век *katéchon*, определяющийся симфонией церковной *auctoritas* и имперской *potestas*, Шмитт размещает в далеком прошлом первых веков Священной Римской империи.¹

Это не единственный случай, когда Агамбен использует теологию в критическом ключе, хотя и не от своего собственного философского имени; у него можно отследить целый пласт или линию определенного политико-теологического анархизма, высказывающегося в несобственно-прямой речи: в «Оставшемся времени» мессианская мысль апостола Павла противопоставляется институционализированной религии более поздних по отношению к ней Церкви и раввинской Синагоги, из чего следует ряд выводов относительно государства и народа, а также закона вообще; в «Высочайшей бедности» программа и стремление «жить по форме Евангелия», которыми определялись раннее монашество, религиозные движения

¹ Шмитт К. Номос земли в международном праве в *Jus Publicum Europaeum*. С. 35.

ХII—ХIII веков и вышедшее из них францисканство, ставится в напряжение с Церковью и, главное, противопоставляется праву (не только каноническому, но и гражданскому) и самой идее собственности. В «изначальном» павловском мессианизме и францисканской *forma vitae* Агамбен как будто видит силы, которые могли бы сопротивляться как современной биополитике, так и уничтожающему планетарные ресурсы консьюмеризму; разумеется, он не предлагает использовать их «непосредственно», но выявляет оставшиеся в них открытые, даже если исторически однажды упущенные, возможности.

И эта же линия через самого Агамбена позволяет обратиться к Якобу Таубесу — а «Оставшееся время» является не чем иным, как дополнением или развитием тем из «Политической теологии Павла»¹ — и, например, Яну Ассману, редактору и соавтору послесловия к изданию этого знаменитого таубесовского семинара: оба эксплицитно пытаются если не построить от своего имени, то по крайней мере указать на возможность и даже на существование *политической теологии народа*, противопоставляемой шмиттовской политической тео-

¹ Taubes J. Die politische Theologie des Paulus / hg. A. Assmann, J. Assmann. München: Wilhelm Fink Verlag, 1993.

логии государства;¹ в свою очередь, эти попытки связаны с работами по «новой» политической теологии Й. Б. Метца. Ничего не решая заранее относительно легитимности или нелегитимности этих попыток,² скажем, что они указывают в нужном

¹ Assman J. Monotheismus als Politische Theologie // Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert (Studien zu Judentum und Christentum) / hg. J. Brokoff, J. Fohrmann. Paderborn, 2003. S. 13–27. Ассман ищет эмансипационную политическую теологию в ветхозаветном нарративе об Исходе (возможно, зная о всех сложностях построения такой теологии в опоре на апостола Павла с его «конформистским» пассажем (Рим. 13:1–7), который обходят молчанием все крупные философы-интерпретаторы Павла — и Таубес, и Агамбен, и Бадью) и считает, что этот нарратив вместо «обоснования государства», наоборот, позволяет «избавиться от принципа государства» (S. 23), обосновать «движение сопротивления». Теология, по Ассману, должна стать политической, чтобы вторгаться и служить противовесом политике власти (S. 22).

² Мы не будем погружаться в анализ работ Й. Б. Метца, а также в рецепцию и критику его мысли со стороны латиноамериканской теологии освобождения или Д. Милбанка (в качестве возможного введения в данную проблематику можно использовать статьи Ж.-Л. Сульси, П.-И. Матерна и Б.-М. Рока из: *Lavale théologique et philosophique*. 2007. Vol. 63, N 2, juin).

И точно так же за скобками мы оставим важный, хотя и нечасто поднимаемый вопрос о статусе высказываний политической теологии, то есть о том, является ли

нам направлении — к мысли о народе в исключительно событийных, а не субстанциальных детерминациях.

Итак, привлекая анализы Агамбена, а косвенным образом через него — и критические ресурсы теологии, главным оружием из которых является *eschatologischer Vorbehalt*,¹ мы собираемся еще

(и в какой мере) политическая теология *дискурсом* со своими правилами, с опознаваемым адресантом («политический теолог?») и задуманным реципиентом (верующий, призывающийся к ангажированному участию в мирской политике?), или она, скорее, остается только *дискурсивным предметом*, а возможно, и *призраком*, которого только университетский исследователь может заставить говорить. Интересно, что исследователи творчества Метца — которому, возможно, определение «политический теолог» подходит как никому другому — могут сомневаться в «политичности» его политической теологии (Souletie J.-L. Le statut contemporaine du théologico-politique // Lavale théologique et philosophique. 2007. Vol. 63, N 2, juin. P. 209). Наконец, являются ли политико-теологическими высказывания Шмитта после того, как он решительно и однозначно заявляет: «Однако я юрист, а не теолог» (Schmitt C. Ex captivate salus. S. 89)?

¹ «Эсхатологическая оговорка» или «эсхатологическое ограничение» (нем.) — отказ признавать полностью легитимной и состоявшейся любую «твердую» (то есть государственную) политическую форму в перспективе неминуемой *парусии* и установления Царства Божьего. — Примеч. ред.

раз взглянуть на детерминации *самопровозглашения, разделения и восстания*, снова выделяя их по одной, но уже не пытаясь отделить друг от друга — в этой переплетенности есть нечто принципиальное, — а значит, некоторые места мы должны будем проходить не по одному разу, рассматривая их из перспективы каждой из детерминаций; и в этих круговых движениях между «собственно» политической мыслью и политической теологией, между греками и эсхатологией/мессианизмом, между Таубесом и Шмиттом, нам вскоре встретится профессиональный революционер. Ибо он тоже думает о народе.

Самопровозглашение: народ как избыток

Вопреки утверждениям о необходимости и неизбежности «понятия» народа — например, как предпосылки или конечной отсылки суверенитета — и тем более вопреки утверждениям о его перманентном существовании в качестве социологически измеримой величины и суммы индивидуальных идентификаций, сегодня следует настаивать на его изначальной избыточности. Народ

в первом такте политико-логического времени — это не основание, скрытое или нет, суверенной воли¹ и не прозрачное присутствие, которое обнажает кризис представительских систем, пугает господствующие страты и бюрократию и заставляет их проводить более социально-ориентированную *policy*; точнее, такое присутствие может быть только *реальным* следом, оставленным народом в результате самопровозглашения/восстания. То, что имя народа записано в преамбулах конституций и представители учрежденных форм власти — как и их *counterparts*, критические публичные интеллектуалы — регулярно апеллируют к этому имени, может не означать ничего и в последние десятилетия, как правило, в самом деле ничего не означает. В своем самопровозглашении народ избыточен — по отношению к *населению*, объекту попечения и дисциплинирования биополитической власти, по отношению к *электорату*, одновременно и податливому материалу, и продукту политико-медийных технологий, по отношению к *обществу*, политически определяющемуся как совокупность

¹ В наши намерения не входит критика всех расхожих концепций народа, но лишь описание одной из возможностей мысли о нем и постановка вопроса о ее актуальности.

голосов людей, способных высказывать мнения о несправедливости. Как мы увидим, в диспозитиве революционера он избыточен и по отношению к классовому делению, вовсе не являясь простой суммой «всех классов». «Народ», разумеется, может выступать в качестве адресата, отсылки, «опоры» и объекта попечения так называемого *популизма* — но поскольку популизм принципиально действует изнутри *учрежденных* институций (в любом случае их не-инсургентное занятие и удержание, как правило, является его главной целью), то есть из места государства, он, строго говоря, представляет собой ту же самую картину с Левиафаном и адемией — с тем отличием, что взгляд популистского Левиафана как *будто бы напрямую* обращен на свое оптическое, состоящее из граждан, тело.

Здесь мы можем сформулировать два утверждения, первое из которых выглядит как тавтология, но на самом деле указывает на необычную логику ситуации, тогда как второе является его прямым следствием:

1) Если народ себя *не проявит* — как в переносном, так и в феноменологическом смысле этого слова, — то ситуация *адемии* может длиться сколь угодно долго.

2) Если *адемия*, которой характеризуется та амальгама процессов, что часто обозначается расплывчатым словом «деполитизация», являет собой нехватку, то это необычная *нехватка избытка* — нехватка того, для чего в данном положении вещей нет заранее обнажившейся лакуны, которая могла бы быть им заполнена.

В этих двух утверждениях речь не идет о каком-то теоретическом изыске, утоляющем жажду парадоксов, присущую современной гуманитарной мысли; напротив, в них есть прямые практические импликации: так, активист-народник обязан в своей агитации — явно или неявно — проводить мысль, что *«народ еще должен себя показать»*, то есть что он станет присутствующим лишь в своей действенной избыточности.

Таубес учит, что очень похожая модель работает в мессианской мысли: ставкой апостола Павла, согласно Таубесу, является *«основание и легитимация нового народа Божьего»*¹ — напомним, что задача *легитимации в качестве народа* стоит уже перед афинскими моряками в 410 году до н. э. — народа, который внутренне связан не родством по кро-

¹ Taubes J. Politische Theologie des Paulus. S. 42; курсив Таубеса.

ви, но родством по обетованию (*Verheißungsverwandschaft*),¹ и этот новый народ является избыточным по отношению к Израилю, уже располагающему определенной *полнотой* (*die Fülle*, говорит Таубес, комментируя Послание к Римлянам (9:4), где апостол декларирует, что иудеям уже «принадлежат усыновление и слава, и заветы, и законоположение, и богослужение, и обетования»)² И если принять интерпретацию Таубеса, возможно, стоит указать на одну особенность этого нового народа Павла, еще не включенного в мощные институциональные рамки Церкви с ее четким разделением на клир и мирян: это народ небольших активистских групп, народ, *целиком состоящий из активистов*.

Самопровозглашение (которое в иной оптике может быть засчитано за самозванство), малочисленность, активизм, отсутствие институциональной структурированности — все это ведет нас к важному отрывку из «Референдума и народной инициативы» Шмитта, свидетельствующему, что немецкий юрист прекрасно осознавал риски мысли о народе, хотя и не выводил из этого всех

¹ Ibid. Ср. с «детьми обетования» (*tékna tēs epaggelías*) из Рим. 9:8.

² Ibid. S. 66.

следствий, особенно касающихся восстания и гражданской войны; значительная часть нашего текста является не чем иным, как комментарием к этому месту:

Поэтому даже численное меньшинство может здесь выступать в качестве народа [als Volk auftreten] и обладать в общественном мнении, если только оно, в противоположность политически безвольному и незаинтересованному большинству, располагает подлинной политической волей. Именно юридическая неорганизованность и обеспечивает ему превосходство [Überlegenheit] и политическую возможность обозначить себя [sich bezeichnen] непосредственно в качестве народа и отождествить свою волю с волей народа. В этом отношении народ может быть любой толпой [jede Menge], которая непререкаемо [unwidersprochen: так, что никто не в силах этого оспорить. — С. Е.] выступает в качестве народа и тем самым сама решает, кто *in concreto*, то есть в политической и социальной действительности, подвизается в качестве народа.¹

Осознанно или нет, Шмитт повторяет здесь топы греческой мысли: в превосходстве-*Überlegenheit* народа без труда опознается *krátos*; «юридическая

¹ Schmitt C. Volksentscheid und Volksbegehrung. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie (Neuausgabe mit Korrekturen und editorischen Nachbemerking). Berlin: Duncker & Humblot, 2014. S. 76; курсив Шмитта.

неорганизованность» указывает, что народ не является продуктом или эффектом какой-либо *arkhē* (в отличие, например, от электората, учреждаемого институтом выборов); наконец, «любая толпа», которая может стать народом, напоминает *nautikòs ókhlos*, увиденную из перспективы олигархов у Фукидида. Как известно, всего через несколько лет диспозитив поменяется, и в новом трехчастном «перформативном описании»¹ нацистского режима народ у Шмитта полностью утратит возможность иметь «подлинную политическую волю» и станет *unpolitisch*, неполитичным, уступив весь свой активизм «Движению» (то есть нацистской партии), которое 1) поднимает народ на высоту государственных задач и 2) делает государство «по-настоящему народным», поскольку его главной задачей и является обеспечение единства народа.² Мы же здесь отметим еще одну более важную для нас деталь, а именно то, что логика этого принципиального отрывка все же не подразумевает, что положение

1 Этой синтагмой мы имеем в виду, что под видом юридического описания нового режима в «Государстве, движении, народе» тем же самым жестом — то есть этим же самым описанием — задается определенный идеал, которому режим должен соответствовать.

2 О «неполитичности» см.: *Schmitt C. Staat Bewegung Volk. S. 12*; о единстве народа см. *S. 32*.

«в меньшинстве» является *обязательным* признаком народа — в этом его отличие от знаменитой, но едва ли политически содержательной метафоры «вечно малого», вечно сопротивляющегося «народа-бастарда», предложенной философом Делёзом:¹ строго говоря, народ в своем политическом действии *независим* от проблематики и исчисления большинства/меньшинства (он может «принять форму», то есть явить себя, и в том и в другом), тогда как на уровне любой действительно агитирующей эмансипационной речи, обращенной к «народу», неизбежна, вопреки Делёзу, ссылка именно на большинство — или по меньшей мере на большее число.

Говоря о самопровозглашении, следует указать на решающий — но также содержащий в себе множество опасностей — момент: в любом своем самопровозглашающем проявлении народ ссылается на свое *имя*. Это имя может быть указано открыто (*tōn Athēnaíōn dēmos* моряков в Самосе) и в некоторых случаях — например, антиколониальной борьбы — такая открытость обязательна; а иногда оно может лишь подразумеваться, что может быть выигрышной стратегией, но в любом случае безымянным народ как

¹ Делёз Ж. Критика и клиника. СПб.: Machina, 2002. С. 9.

субъект политики быть не может и в этом одно из главных его отличий от *множества*, принципиально понимаемого как анонимная сила производительного могущества. Имя — единственное, что действительно «сохраняется» от народа в ситуации до его проявления; оно обеспечивает возможность отождествления и примыкания, без имени не будет никакого «дела народа» и никакой исторической ответственности. Логика имени народа одновременно инклюзивна и эксклюзивна (в вопросе о том, кто «относится» к народу, а кто — нет, и кто ему противостоит), и ее центр тяжести может смещаться в разные стороны; имя народа, разумеется, не может служить универсальным предикатом. Эта опасная двусмысленность неизбежна, но она же является и условием народной политики — без нее сохраняется статус-кво *адемии* — и поэтому вопрос заключается не в том, как ее полностью устранить, но в том, как иметь с ней дело. Помня о *die Fülle* Таубеса, подходить к этой проблеме можно с помощью категорий *полноты* и *пустоты*, то есть через вопрос о содержании имени народа, о *Völkische*. Пределом *полноты имени* является такое имя народа, которое через позитивно заданные *собственные* качества (воображаемые они или нет — здесь вторично) определяет не просто причисляемых к нему людей, но саму

человечность человека: таково имя народа «высшей расы».¹ На другом конце находится пустое имя, открывающее «народ» для любых желающих присоединиться к его «делу», — имя, определяющееся в самом событии своего самопровозглашения и отсылающее к этому событию и конкретной политической ситуации. Разумеется, совершенно опустошенное, чисто событийное имя является фикцией, и в реальности те или иные частные качества (языковые, территориальные и т. д.) всегда вступают в игру. Однако мы не считаем, что в любой речи о народе мы обречены лишь на прозябание в рамках частного, взаимодействующего, позитивно или негативно, с другими частными: связь «народа» с *универсальным* возможна, она не является исключительным качеством (предположительно интернациональных и трансграничных) пролетариата или *множества*. В XIX веке эта связь мыслилась русскими народниками прямо записанной в полноте имени благодаря отождествлению *народа* и *сообщества*, политического имени и социально-философской концепции: русский народ уже обладает уникальной протокоммунистической организацией, воплощенной в *общине* и *мире*, и достаточно лишь уничтожить

¹ Ср.: Lyotard J.-F. Le différend. Paris: Minuit, 1983. P. 156.

сдерживающие его политические цепи, чтобы скрытые в нем зачатки неотчужденного от себя общества раскрылись в полную мощь.¹ Эта концепция встретила критику как слева, так и со стороны реакционных мыслителей, типа Бердяева, в политико-теологическом ключе обвинявших народничество в «идолопоклонстве».² Такой народнический диспозитив представляется скомпрометированным, впрочем, как и любой другой, основанный на полноте имени. Поэтому следует настаивать на удержании предельно возможной опустошенности имени, для этого-то и нужны событийные детерминации: подобно тому как

¹ В качестве характерного примера см., например, Степняка-Кравчинского, его «Россию под властью царей»; разумеется, подход народников не является таким онтологическим или «физикалистским», как афинский дискурс об автохтонности или хайдеггеровская онтология народа-государства. Но это не отменяет того факта, что и в этом случае речь идет о заполненном имени.

² «Русская левая интеллигенция в своей массе всегда находилась в рабстве у мужицкого царства и идолопоклонствовала перед „народом“...»; «...русский социализм и коллективизм, которые многим кажутся столь оригинальными и вызывают извращенное шовинистическое чувство...» (Бердяев Н. А. Торжество и крушение народничества // Собрание сочинений. Т. 4. Париж: YMCA-PRESS, 1990. С. 186, 188; курсив наш).

у Шмитта в качестве народа может предстать любая толпа, также и *любой народ* может «обозначить себя в качестве народа», *любой народ может восстать* и именно в этой точке ему и через него приоткрывается измерение универсального: ибо тем самым любой восставший народ может открыть другим — всем другим — измерение *надежды*.¹

* * *

*Kein Staat ohne Volk, kein Volk ohne Akklamationen*² — тон формулировки уже в 1927 году не допускает возражений, хотя текст практически не стремится ее хоть как-то аргументировать. Зато несложно увидеть, что аккламация в шмиттовском понимании — это единственный возможный модус

¹ Это не означает, что данное конкретное — и особенно успешное — восстание образует исторически устойчивый и применимый *тип*: «Октябрь был атипичным», — говорит Сильвен Лазарюс (*Лазарюс С. Ленин и время // Синий диван. 2017. № 22. С. 44*). Универсальной каждый раз является демонстрация *реальной возможности* (если воспользоваться известной шмиттовской синтагмой *wirkliche Möglichkeit*) восстания в данную эпоху.

² «Нет государства без народа, нет народа без аккламаций» (*Schmitt С. Volksentscheid und Volksbegehrung. S. 51*) — *Примеч. ред.*

подлинно народного языка (в смысле *langage*, а не *langue*), адресатом и одновременно гарантом и прямым производителем которого, разумеется, является Вождь, к которому и обращены «да» и «нет» аккламации. Но традиции народной политики известен и другой модус *langage* — значит ли, что и *другой народ*? — открывающийся самопровозглашением. Объявившие себя *демосом* афинские моряки в Самосе по очереди выходят на трибуну, чтобы *приободрить самих себя* в той отчаянной ситуации, в которой они находятся (*καὶ παραινέσεις ἄλλας τε ἐποιοῦντο ἐν σφίσιν αὐτοῖς ἀνίσταμενοι, ἧὸς οὐ δεῖ ἀθυμεῖν*; Фукидид. История Пелопоннеской войны, VIII, 76, 3), — выходят, чтобы *продлить себя* как восставший народ, чтобы такой автореференциальной речью продлить себя в качестве «мы» восстания против олигархии.

Поэтому можно провести четкое различие: народ *аккламаций* — это и есть популистский народ, тот, которому адресуются современные правые и левые популизмы и которым он адресует свои ответные аккламации; напротив, самопровозглашающийся народ — это активистский народ, народ, состоящий из «народников»; наконец, это народ *требований*.

Разделение: народ как остаток

Из трех выделенных нами политических детерминаций разделение предстает скорее структурным свойством, а не событием, или же перманентным процессом, а не датированным действием решившихся людей. Тем не менее оно настолько тесно связано с двумя другими, что оказывается чем-то вроде тенденции по направлению к ним и в то же самое время их условием. Но сначала мы должны устранить одно возможное смешение; впрочем, как мы уже могли понять, когда речь идет о народе, смешения неизбежны, и активист или организованный интеллеktуал никогда не находятся в полной безопасности. Тема «разделенного народа» обычно понимается в смысле «одного народа», носящего единое (всегда заполненное) имя, но разделенного исторической судьбой между разными государствами; политическим императивом в таких случаях часто является «воссоединение», в том числе с помощью аннексий и перекраивания границ. Ведет ли такой диспозитив к криминальной политике, вроде нацистской, или нет — в любом случае для нас разделенный народ (а значит, и «народ вообще») означает нечто другое: даже «полностью находясь» в одном государстве, это народ, разделенный и не перестающий разделяться *сам в себе* —

и именно это и не позволяет государству, Левиафану, его полностью охватить и абсорбировать. В марксизме, разумеется, это разделение обычно мыслилось под рубрикой классового расслоения; мы же сосредоточим внимание на том, что именно в качестве разделенного народ становится *видимым*, причем видимым как в самом разделении, так и в остающемся после всех делений *остатке*. Народ не един, он разделен, а следовательно, народная политика возможна.

Теперь мы должны вернуться к агамбеновскому анализу гравюры с фронтисписа и имплицированного в ней нарратива.¹ Оптический аппарат Левиафана подразумевает две фигуры или два момента разделения — Агамбен ставит рядом понятия из «Левиафана» и «О гражданине» — это разъединенное, несвязное множество (*англ. disunited multitude*) до договора и растворившееся, распавшееся множество (*лат. dissoluta multitudo*) после него. Народ мелькает лишь на один бесконечно малый миг, на момент передачи власти суверену, после чего «народ» отождествляется с сувереном, а реальные люди, из которых народ в то единственно значащее

¹ Мы используем этот термин как раз потому, что Гоббс рассказывает некую историю — пускай и фикциональную и подающуюся в качестве универсальной.

мгновение и состоял, *сами для себя* становятся растворившимся множеством в состоянии *адемии*, чье сопротивление суверену отныне нелегитимно.

Иногда бывает так, что более эффективной критикой, чем деконструкция того или иного дискурса изнутри, оказывается различающее сравнение его с другим дискурсом. Помня о нашем изначальном вопросе — каким образом народ становится видимым — укажем, что истории известен оптический аппарат, обеспечивающий видимость народа до тех пор, пока народ не проявит себя сам. И этот аппарат — противопоставляющий народные разделения распадению и растворению, осуществляемым Левиафаном, — создает революционная организация.

Здесь мы лишь бегло коснемся большой темы политического сознания в «Что делать?» Ленина, ее нечасто отмечаемой новизны, особого статуса (в чем именно заключается *политичность* этого сознания, вовсе не тождественного тому, с которым имеют дело философская феноменология и когнитивные дисциплины?) и ее отличий от понимания сознания родоначальниками марксизма.¹ Главное

¹ По этому поводу мы можем лишь отослать к глубоким текстам Сильвена Лазарюса, собранным в: *Lazarus S. L'intelligence de la politique*. Sarl: Al Dante, 2013; в первую очередь к «Рабочим заметкам о постленинизме», «Ленину и време-

для нас заключается в том, что *народ* в «Что делать?» является решающим *оператором становления сознания политическим*. Как известно, для Ленина собственно классовое, то есть социально-классовое сознание рабочих — это тред-юнионизм, организованная профсоюзная борьба за свои «ближайшие» интересы. «Истинно политическим»¹ сознание может стать только если рабочие, а вместе с ними и сам профессиональный революционер приучатся «откликаться на *все и всяческие случаи произвола и угнетения, насилия и злоупотребления, к каким бы классам ни относились эти случаи*»². Собственно техническим аппаратом для такой оптики — в чем-то аналогичным барочной трубе Гоббса, собирающей разрозненные образы в один, — является проект *общерусской газеты, которая должна стать «трибуной для всенародного обличения»*³; а ориентиром и прицельной точкой этой оптики является «подготовка, назначение и проведение *всенародного*

ни» и к его же фундаментальной книге: *Lazarus S. Anthropologie du nom. Paris: Seuil, 1996.*

¹ Выражение самого Ленина, см.: *Ленин В. И. Что делать? // Полное собрание сочинений: в 55 т. 5-е изд. Т. 6. М.: Государственное издательство политической литературы, 1963. С. 69.*

² Там же; курсив Ленина.

³ Там же. С. 89.

вооруженного восстания».¹ Итак, политическое сознание профессионального революционера определяется в первую очередь не тем, что он владеет смыслом истории, постисторической утопии и переходного периода от одного к другому и служит их опосредованием, основанном на обмирщенном миллениаризме (чем потом будет определяться государство-партия и ее функционеры в сталинизме); в первую очередь это сознание является сознанием антагонизма «всему существующему строю», и оно вырабатывает *всенародную* — позволяющую видеть расколотое — оптику. Политическое сознание в «Что делать?» не является и моментом «перехода от класса в себе к классу для себя» — рабочий со «стихийным» тред-юнионистским сознанием уже существует «для себя», осознавая свои интересы, и его «стихийность» уже является некой формой «сознательности», — но подлинная политизация сознания есть его «обнародование».² Что можно выразить иначе: *именно категория и имя народа обеспечивает классовой борьбе доступ к политике.*

1 Ленин В. И. Что делать? С. 177; курсив Ленина.

2 Стоит заметить, что эта ключевая роль народа была полностью упущена Лукачем, так что едва ли можно говорить о преемственности между мыслью о политическом сознании у Ленина и построениями венгерского философа (не исключено, что на момент написания «Истории и классового сознания» Лукач не был знаком с текстом «Что делать?»).

То, что «*всенародное* восстание» можно посчитать «мифом» в том смысле, в каком несколько лет спустя Сорель будет применять это слово, говоря о *всеобщей* пролетарской забастовке, ничуть не уменьшает принципиальную роль пандемической перспективы, ибо важнее всего здесь то, что именно благодаря профессиональным революционерам (а не, например, журналистам, независимым публицистам или ангажированным университариям) народ и становится видимым — в своей расколотости: различные случаи угнетения или, наоборот, борьбы становятся народными только в оптическом аппарате инсургентной организации, устремленной к восстанию как цели; благодаря ей сопротивление студентов или крестьян, сектантов или земцев оказывается сопротивлением (одного, но не единого) народа, которое больше не может быть сокрыто за гарантированной сувереном *адемией*. Отсюда, в числе прочего, следует важный вывод: революционная организация может способствовать проявленности народа только до того момента, пока она не сливается с государством — потому что тогда народ в новой государственно-партийной оптике вновь становится *unpolitisch*, и возвращается ситуация *адемии*; эта проблема параллельна проблеме прерывания политической субъективности профессионального революционера: если его

«профессиональным искусством» является борьба с политической полицией,¹ то в момент, когда революционер основывает ее сам (ВЧК), он просто перестает быть собой.

* * *

В 1895 году за несколько лет до выхода «Что делать?» Энгельс во введении к переизданию «Классовой войны во Франции» Маркса пишет об изменившихся — за время, прошедшее с 1848 года, — условиях для восстания, заявляя, что

Восстание, которому сочувствовали бы все слои народа, вряд ли повторится. <...> «Народ», таким образом, всегда будет представлять разделенным (*geteilt erscheinen*).²

¹ Ленин В. И. Что делать? С. 124, 127.

² Энгельс Ф. Введение к работе К. Маркса «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.» // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 39 т. 2-е изд. Т. 22. М.: Государственное издательство политической литературы, 1962. С. 542—543 (перевод изменен). Сам Энгельс, правда, был весьма недоволен интерпретацией его слов как отказа от восстания, см.: Ленин В. И. Мертвый шовинизм и живой социализм (Как восстанавливать Интернационал?) // Полное собрание сочинений: в 55 т. 5-е изд. Т. 26. М.: Государственное издательство политической литературы, 1969. С. 99.

Для Энгельса разделенность народа служит аргументом в пользу отказа — по крайней мере в ближайшей перспективе — от инсургентной политики в пользу парламентаризма, в котором СДПГ к моменту написания энгельсовского введения достигла огромных успехов. Для милитантов «Фракции Красной Армии», цитирующих этот пассаж в 1971 году, разделение, наоборот, является не аргументом против, но неотъемлемым свойством любого восстания,¹ и даже более того, именно разделение можно считать условием выявления *potentiell revolutionäre Teile des Volkes* — потенциально революционных частей народа,² из чего, к слову, тривиально следует, что разделение само по себе вовсе не является ослаблением некоего целого, могучего своим потенциальным единством.

Является ли «потенциально революционная часть народа» секуляризацией мессианской и про-

¹ *Rote Armee Fraktion. Über den bewaffneten Kampf in Westeuropa // Texte und Materialien zur Geschichte der RAF. Berlin: ID-Verlag, 1997. S. 54—56.* Чуть дальше в тексте цитируется утверждение из «Партизанской войны» Ленина о том, что гражданская война ведется «между двумя частями народа».

² *Rote Armee Fraktion. Die Rote Armee aufbauen: Erklärung zur Befreiung Andreas Baaders vom 5.6.1970 // Texte und Materialien zur Geschichte der RAF. S. 24.*

фетической концепции *остатка*, которой Агамбен посвятил несколько лучших страниц «Оставшегося времени»¹ — напрямую связывая *leĩmma* апостола Павла и пророков с мыслью о народе? Нет — если под «потенциально революционной частью» подразумевать ясно очерченную этносоциальную группу, самым своим положением обреченную на восстание. Но в любом случае, стоит сблизить эти концепции, чтобы, возможно, понять нечто относительно разделенного народа: «А Исаия провозглашает об Израиле: хотя бы сыны Израилевы были числом, как песок морской, только остаток спасется [*tò hypóleimma sōthēsetai*]» (Рим. 9:27), — цитирует пророка Павел, чтобы дальше перформативно сообщить о возникновении в настоящем нового народа-остатка: «Так и во время сего часа по избранию благодати сделался остаток [*en tōi nūn kairōi leĩmma kat'eklogēn kháritos gégonen*]»² (Рим. 11:5). И Агамбен добавляет: «В решающий момент избранный народ — любой народ — с необходимостью определяет себя как остаток, как не-все».³ Спасение не гарантировано никакой четко

1 Агамбен Д. Оставшееся время. С. 71—80.

2 Отметим употребление перфекта [*gégonen*], указывающее на то, что возникновение этого народа является событием, а не процессом.

3 Агамбен Д. Оставшееся время. С. 77; курсив Агамбена.

очерченной части народа Божьего, так же как никакое классовое и этническое положение, никакое угнетение само по себе не гарантирует способность на восстание — сам Ленин ясно пишет об этом в «Партизанской войне»,¹ — но несмотря на это разделение производит остаток/избыток, у которого, возможно, есть или будет шанс.²

¹ «...национальный гнет или антагонизм ничего не объясняют, ибо они были всегда на западных окраинах, а партизанскую борьбу родил только данный исторический период. Есть много мест, где есть национальный гнет и антагонизм, но нет партизанской борьбы, развивающейся иногда без всякого национального гнета» (*Ленин В. И. Партизанская война // Полное собрание сочинений: в 55 т. 5-е изд. Т. 14. М.: Государственное издательство политической литературы, 1972. С. 7).*

² Работа разделения не всегда является позитивной, она может служить и деполитизации: «В частности, именно мелкая буржуазия привлекается на сторону крупной и подчиняется ей в значительной степени посредством этого аппарата, дающего верхним слоям крестьянства, мелких ремесленников, торговцев и проч. сравнительно удобные, спокойные и почетные местечки, ставящие обладателей их над народом». Отметим, что «народ» в результате такого деления оказывается в остатке, пускай и сохраняя за собой большинство. См.: *Ленин В. И. Государство и революция. Учение марксизма о государстве и задачи пролетариата в революции // Полное собрание сочинений: в 55 т. 5-е изд. Т. 33. М.: Государственное издательство политической литературы, 1969. С. 30; курсив наш.*

Восстание: народ как явление

«Пролетариат утверждает свое существование в стачках».¹ В ответ на это изречение Сореля, сразу и максимуму, и констатацию, — и попутно заметив, что проявление гораздо легче поддается квантификации, чем существование, — мы теперь можем сказать, что *народ максимально проявляет себя в восстании*; иначе говоря, восстание — это максимальное проявление народа. Максимальная степень проявления равнозначна утверждению максимального отличия: если народ — это «те, у кого нет никаких официальных [behördlichen] функций, это те, кто не правит»,² и если народ «совершает акт высказывания, порывающий со включенностью в государство»,³ то именно в восстании, даже когда оно мыслится как «учреждающее насилие»⁴ — то есть когда его порывающую и ниспровергающую функции отодвигают на второй

¹ Сорель Ж. Размышления о насилии. М.: Фаланстер, 2013. С. 268.

² Schmitt C. Volksentscheid und Volksbegehren. S. 50.

³ Rancière J. Peuple ou multitudes? Entretien avec Eric Alliez. URL: <https://www.multitudes.net/Peuple-ou-multitudes> (дата обращения: 08.02.2020).

⁴ Под которым, впрочем, чаще всего понимают учреждение нового государственного режима.

план — характеристики народа как политического субъекта доходят до предела. В «Государстве и революции» Ленин, обычно считающийся завзятым критиком народничества, вводит — точнее, заимствует у Маркса, перенося в контекст 1917 года, — категорию «действительно народной революции», которая не вписывается в жесткие рамки схемы пролетарская/буржуазная революция, и пишет знаменитое «...„бюрократически-военная государственная машина“ гнетет, давит, эксплуатирует их [рабочих и крестьян]. Разбить эту машину, сломать ее — таков действительный интерес „народа“»¹.

Здесь следует сделать небольшое отступление, касающееся *письма*. В современном письме, применяющем категорию и имя народа, всегда действует некий скрытый закон *кавычек*. Кавычки, окружающие слово «народ», есть у Ленина: но это вовсе не обычные его критические кавычки, противопоставляющие обманчивую идеологическую форму реальному содержанию, которым можно наполнить слово — как, например, в том же «Государстве и революции», где изобличается буржуазная «демократия», противопоставляемая

¹ Ленин В. И. Государство и революция. С. 39; курсив Ленина.

народной и революционной подлинной демократии; то есть запись «„народ“» не означает, что с точки зрения Ленина речь идет о ненастоящем народе. Кавычки есть у Энгельса, когда в приведенной выше цитате он сокрушается, что отныне восстать может только часть народа и поэтому целое, метонимическим представителем которого и желает выглядеть восставшая часть, таковым не будет с точки зрения других частей и внешнего наблюдателя, поскольку это целое принципиально расколото. Кавычки есть у Шмитта, когда в «Референдуме и народной инициативе» он перечисляет различные, зачастую противоречивые, значения слова — а значит, и обозначения соответствующего ему агента — в тексте конституции. Кавычки есть у Бердяева; кавычки есть в приведенном нами эпиграфе из «Распри» Лиотара. Они есть и у нас самих — и причиной здесь вовсе не одно лишь различие *use* (прямое референциальное употребление понятия) и *mention* (его упоминание как наделенного смыслом употребляемого термина) в том виде, в каком оно было сформулировано аналитической философией. Применение кавычек говорит не только о многозначности, с которой пытаются таким образом совладать, и не только о неразрешимых вопросах большинства и меньшинства народа, но также и о неуверенности,

с которой всегда будет связано «теоретическое» — а не политически-декларативное — употребление слова: такое употребление (политическим теоретиком и особенно университетским исследователем) имени народа *в отсутствие* народа всегда отмечено определенной нелегитимностью; чтобы подчеркнуть необычность этого принуждения к кавычкам, достаточно в качестве сравнения указать, что ничего подобного нет в тех случаях, когда в качестве политического субъекта вместо народа мыслят и описывают пролетариат (прекариат и т. д.) или *множество*.

Как бы то ни было, наступает момент, когда письмо откладывает кавычки в сторону — и это *решающий* момент (*entscheidlicher Augenblick*):

Я верю, что отважный народ в великие и решающие моменты способен на неслыханное,¹ —

¹ Schmitt C. Volksentscheid und Volksbegehren. S. 48. Интересно продолжение абзаца: «Но в повседневности, которая должна регулироваться законами, абсолютное утверждение вопроса [о передаче народу властных функций, в том числе законодательных и особенно бюджетных. — С. Е.] было бы бессмысленным», — и кавычки возвращаются: «народ» в обычных условиях не может иметь права формировать бюджет, народ политичен только в исключительные моменты. Логика кавычек в этом абзаце (на S. 48) отличается от кавычек на следующих страницах, где Шмитт

пишет Шмитт в абзаце, где все три остальных употребления слова поставлены в кавычки. Едва ли для Шмитта восстание (если только оно не направлено против иностранного захватчика) и часто следующая за ним *Bürgerkrieg* относятся к таким моментам, поэтому мы еще раз обратимся к Ленину в поисках мысли о политической связке народ—восстание.

«О национальной гордости великороссов» относится к тем полемическим текстам, где подспудная логика говорит больше, чем — часто отсутствующая — эксплицитно изложенная сетка понятий и связанных между собой тезисов. Тем не менее несложно увидеть, что в центре текста находится идея о неразрывной связи народа с восстанием, о том, что восстание является исключительным событием, именно в связи с которым имеет смысл говорить о «гордости» за народ, что народ доблестен в восстании. В своей *похвале*¹ народу Ленин не упоминает никаких «великих исторических дат» — 1612, 1709, 1812 годы и т. п., — потому что эти даты

перечисляет (*mentions*) и анализирует употребления слова «народ» в писаной Веймарской конституции; здесь же мы имеем дело со стратегемой.

¹ Заставляющей вспомнить, например, о «Панафинейской речи», хотя и расходящейся с ней в принципах отбора того, чему возносят хвалу.

неразрешимо являются *датами государства* и его нарративов; и именно с этих позиций идет атака на 1914 год с его «национальным подъемом», на самом деле, не выходящем за рамки *raison d'État* и интересов господствующих классов. Он также не занимается обличительной критикой тех дат — вроде севастопольских 1854—1855 и русско-японских 1904—1905 годов — относительно которых можно попытаться противопоставить народную доблесть несостоятельности и отсталости репрессивного имперского государства: Ленин просто выносит такие даты за скобки, *обезразличивая их*. В зачет идет только событие восстания и приведшая к восстанию история открытой борьбы (а не большая история государства или «народная история» повседневности):

Мы гордимся тем, что эти насилия вызывали отпор из нашей среды, из среды великорусов, что эта среда выдвинула Радищева, декабристов, революционеров-разночинцев 70-х годов, что великорусский рабочий класс создал в 1905 году могучую революционную партию масс, что великорусский мужик начал в то же время становиться демократом, начал свергать попа и помещика. <...> Мы полны чувства национальной гордости, ибо великорусская нация *тоже* создала революционный класс, *тоже* доказала, что она способна дать человечеству великие образцы борьбы за свободу и за социализм, а не только великие погромы, ряды виселиц, застенки, великие

голодовки и великое раболепство перед попами, царями, помещиками и капиталистами.¹

У народа есть родство с нарративом, говорит Лиотар,² он сущностно связан с повествованием о событиях, и эти повествования часто двусмысленны, происходят из гетерогенных режимов фраз (одним из главных поставщиков этих фраз, разумеется, является государство). В своем пессимизме философ тут же добавляет, что «единственный народный модус „языка“ (“langage”)» — это «деритуализированный исторический курьез»,³ и только не боящееся противоречий и курьезное функционирование народного говорения может противостоять угнетению и господствующим нарративам в течение долгого времени. Мы все же полагаем, что не-курьезные народные даты и соответствующие

1 Ленин В. И. О национальной гордости великороссов // Полное собрание сочинений: в 55 т. 5-е изд. Т. 26. С. 107—108. Как мы уже говорили, у Аристотеля народ «оправдывается» и легитимируется (заслуженно становится *kýrios* во всех делах) исключительно благодаря своему радикальному политическому действию: воюя против Тридцати, он вернулся, то есть отвоевал город *своими силами* (*di' hautoi*; Афинская полиция, 41, 1), здесь и речи нет об автохтонности, важной для Платона или Демосфена.

2 Lyotard J.-F. Le différend. P. 228.

3 Ibid.

повествования, где с «народа» снимаются кавычки, существуют — так же как существует и народная «политика дат»;¹ но только это исключительно политика дат *stásis*.²

Иными словами, подлинно народным событием является именно восстание и гражданская война.

¹ Разумеется, государство может праздновать даты гражданской войны, из которой оно возникло, но лишь нивелируя их до уровня других дат, отмечающих «достижения государства».

² Сегодня в России нельзя не учитывать, что 1945 и 1961 годы — даты побед, в которых всегда на первый план выходит государство, причем даже прославляющее в них «народ» (ср. поправку 2020 года к статье 67 российской Конституции: «Умаление значения подвига народа при защите Отечества не допускается»), но прославляющее лишь для того, чтобы усилить *адемию* — решительно заслонили собой 1905 и 1917 годы. Поэтому идеологическая борьба с государственными нарративами за 1945 год, попытки перехватить, «обнародовать» дату или же наоборот, радикально разоблачить и деконструировать ее, не имеют никакого смысла — народнику такие даты следует *обезразличивать*.

Но, конечно, куда прискорбнее то, что дата коллапса советского государства, 1991 год, которую многие еще недавно всеми силами пытались возвести в ранг «революции», заслонила собой 1993 год, то есть *последнее* русское народное восстание со времен Кронштадта, ставшее непрозрачным (деинтеллектуализированным) событием, из которого политически крайне сложно что-либо извлечь.

Можно сказать и обратное: восстание и гражданская война могут быть только народными, в отличие от мятежа, путча, бунта, выборов и даже всеобщей забастовки.

И в этом смысле революционные части народа — *potentiell revolutionäre Teile des Volkes* из текста «Фракции Красной Армии» — действительно являются народом как таковым; народ — это его восстающая часть, и однако, из-за особенностей сразу и инклюзивной, и эксклюзивной логики, работающей здесь, это вовсе не имплицитно «не-народность» и «антинародность» остальных частей.

В этой перспективе можно уточнить связь профессионального революционера, но также и любого инсургента-народника, с «народом»: его политическая роль не сводится к «привнесению сознания», а также к (разумеется, всегда необходимому) совершению образцовых действий, деяний-маяков. Нинон Гранже, возможно, вдохновляясь настойчивостью, с какой Николь Лоро указывала на *политичность* солоновского закона о *stásis*, упоминающегося в «Афинской политике»¹ — переори-

¹ Знаменитый и скандальный (с точки зрения многих интерпретаторов) закон, обязывающий каждого гражданина в случае, если в городе разражается *stásis*, участвовать в ней, взяв оружие и приняв одну из сторон, и за не-

ентирует анализ жеста восстающих, *thésthai tà hópla*,¹ в другом направлении — в направлении его событийной связи с народом, хотя и, как и полагается политическому философу, сохраняя подозрение относительно легитимности происходящего (к числу минусов ее подхода можно отнести, конечно, непоследовательность и запутанность терминологии, в которой пересекаются и подчас означают одно и то же «народ», «множество» и «город», а кроме того, частое отсутствие исторических привязок, не позволяющих оценить возможности и характеристики восстания в тот или иной исторический момент):

Берущие в руки оружие (*preneurs d'armes*), хотя и часто находясь в меньшинстве, имитируют фиктивное «массовое выступление народа». Даже если [их] представительство является иллюзорным, [их] сила заключается в поддержании иллюзии того, что эта метонимия действительна и действует как представительство. Множество является политически организованной толпой, оно является частью города, но хочет быть городом в его целом. Здесь и вступает в игру *невидимость* берущих оружие в городе, охваченном внутренней войной: *вместе с частью можно вообразить целое* — так же, как перед

участие грозящий *атимией* (см.: Афинская политика, 8, 5; а также: *Loraux N. La cité divisée. P. 100 sq.*).

¹ Взятие оружия в руки (*греч.*).

лицом акта саботажа, чьи прямые последствия ограничены, воображают потенциальную силу.¹

Иначе говоря, если в «обычное время» революционная организация (в том числе лелеющая паноптический проект типа ленинской *общерусской газеты*) обеспечивает видимость расколотого народа поверх *адемии*, то в самом восстании народ становится максимально видимым благодаря *неразличимости* («невидимости», как не вполне точно выражается Гранже) восстающих на воображаемом фоне целого, которое они и коннотируют своим повстанческим жестом. Именно поэтому Аристотель, начав с описания полупартизанских действий небольшой группы демократов-повстанцев (Афинская полиция, 37, 1), указывает момент, когда на их сторону переходит весь народ (*apostántos hápan-tos toū dētou pros autoús*; Афинская полиция, 38, 3), так что в конце концов сам народ и оказывается победителем, вернувшем себе город (Афинская полиция, 41, 1).

¹ *Grangé N.* De la guerre civile. P. 78; курсив наш. Стоит сказать, что, несмотря на все свои недостатки и неровности, исследования Гранже являются единственной серьезной попыткой ответа на обозначенную Агамбеном в начале этой книги нехватку *стасиологии*.

В заключение мы можем вернуться к гравюре с фронтисписа, к присутствующим на ней фигурам чумных докторов и стражников, единственных людей, изображенных внутри города. В своем утонченном¹ фукеанском прочтении Агамбен предлагает трактовать их как прототипические и пророческие символы биовласти, которая станет основным режимом управления людьми в ходе следующих 150–200 лет. В качестве некой отрицательной метонимии — части, предъявляющей целое через его принципиальное отсутствие — стражник и доктор служат образами безопасности и здоровья населения, которое и является объектом биовластной опеки (но по-настоящему видимым этот объект становится лишь в составной оптической фигуре Левиафана). Но, даже оставляя за скобками ее анахронизм, в такой интерпретации утрачивается какое-либо различие между народом и населением (и даже *множеством*): они одинаковы в их общем отсутствии. Поэтому можно предложить и более простое метафорическое прочтение: в книге, на *первой же* странице которой совершенно классическим образом² говорится, что *stásis* является

¹ Анахроническом, но весьма актуальном на момент написания этого текста — весной 2020 года.

² Ср.: Платон. Законы, V, 744d и Софист, 228a–b.

болезнью (*sedition [is] sickness*),¹ а гражданская война — смертью, чумной доктор и стражник символизируют собой именно волю не допустить в стены города восстание и гражданскую войну.

Иными словами, они охраняют смертного Бога государства от *народа как явления*.

Сергей Ермаков

¹ Разумеется, именно словом *sedition* Гоббс переводит у Фукидида *stásis* в посвященном ей знаменитом отрывке (III, 82): *Thucydides. The Peloponnesian War. The Thomas Hobbes Translation / ed. D. Grene. Vol. I. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1959. P. 204.*

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абин бин Кахана 89
Августин Блаженный 84, 85
Адсо из Монтье-ан-Дер 72
Альциат, Андреас 37
Апостол Павел 76, 78, 80—81, 83
Арендт, Ханна 7, 8, 9
Аристотель 19, 24, 25, 29, 91
Архин 29
- Барион, Ханс 45
Баррьентос, Бальтасар Аламос, де 92
Безольд, Кристоф 40
Беньямин, Вальтер 87, 88
Беркли, Джон 88
Бертоцци, Марко 72
Босс, Абрахам 41, 73
Брамхалл, Джон 47, 51
Брандт, Райнхард 46
Бредекамп, Хорст 62, 80
- Брелич, Анджело 113, 114, 116
Буркхардт, Якоб 110, 114
- Вернан, Жан-Пьер 12, 14, 120, 121, 125
Вико, Джамбаттиста 35
- Гелий, Авл 24
Глотц, Гюстав 12
Гоббс, Томас 10, 37, 38—41, 44, 45, 47, 49—51, 54—61, 63—65, 67—71, 73, 76—79, 82, 83, 85—88, 96, 100, 102
Гостилий, Тулл 118
Григорий Великий 72
Гроций, Гуго 95, 96, 97
Гуарини, Джамбаттиста 54
- Дюмезиль, Жорж 118
- Еврипид 121

- Иероним 72, 84
 Ипполит 84
 Ирелей 84
- Кампанелла, Томмазо 79
 Карл II 41
 Катс, Якоб 37
 Каутилья (Чанакья) 92
 Клапмар, Арнольд 40
- Ламберт из Сент-Омера 73
 Лоро, Николь 10–15, 17–23,
 25, 29, 30, 33
 Лютер, Мартин 107
- Майер, Йохан Якоб 92
 Майер, Кристиан 26–28, 125
 Малкольм, Ноэль 50, 51
 Машке, Гюнтер 92
- Орозий, Павел 118
- Пёш, Джесси 72
 Платон 9, 12, 13, 16, 22,
 121
 Плутарх 24, 123, 124
 Полибий 9
 Пуфендорф, Самуэль 57
- Саул 77
 Сервий, Мавр Гонорат 96
- Сийес, Эммануэль-Жозеф 67
 Солон 25
- Тит Ливий 114, 118, 119
 Тихоний 84
- Узенер, Герман 114
 Уиллмс, Бернхард 78
- Фальк, Франческа 62
 Фейербах, Людвиг фон 11
 Филон Александрийский 96
 Фройнд, Жюльен 90
 Фукидид 23, 64
 Фуко, Мишель 68
 Фэншоу, Ричард 54
 Фюстель де Куланж, Нума Де-
 ни 12
- Хейзинга, Йохан 109, 110, 112,
 117
- Цицерон, Марк Туллий 24, 25
- Шмитт, Карл 7, 28, 38, 40, 49,
 71, 75, 76, 85, 86, 88
- Шнур, Роман 6, 7
 Штраус, Лео 90, 100, 102–106
 Шэфер, Ханс 113
- Эренберг, Виктор 114

СОДЕРЖАНИЕ

Предуведомление	5
<i>STASIS</i>	6
ЛЕВИАФАН И БЕГЕМОТ	35
ЗАМЕТКА О ВОЙНЕ, ИГРЕ И ВРАГЕ	90
<i>С. Ермаков. Апокалиптическое народничество, или Чем опасен Агамбен</i>	127
Именной указатель	189

Научное издание

Джорджо Агамбен

Stasis

гражданская война как политическая парадигма

Ното sacer, II, 2

*Утверждено к печати
редколлекцией серии «Политическая теология»*

Редактор издательства *В. В. Дементьева*

Художник *П. Палеи*

Компьютерная верстка *О. В. Новиковой*

Подписано к печати 18.09.2020. Формат 60 × 75 1/16.

Бумага офсетная. Гарнитура. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 10.0. Уч.-изд. л. 6.0.

Тип. зак. № 1299.

Издательство «Владимир Даль»

196044, Санкт-Петербург, Невский пр., 107, корп. П

ООО «Аллегро»

196084, Санкт-Петербург, ул. Коли Томчака, 28



9 785936 152351

