



полития

**Р.Ю.Белькович, Т.М.Хабибулин****МИФ «ЛЕВИАФАНА»****О ПРОЧТЕНИИ ДЖОРДЖО АГАМБЕНОМ  
СПОРА МЕЖДУ ВАЛЬТЕРОМ БЕНЬЯМИНОМ  
И КАРЛОМ ШМИТТОМ**

Родион Юрьевич Белькович — кандидат юридических наук, доцент департамента теории права и сравнительного правоведения факультета права Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Для связи с автором: rbelkovich@hse.ru.

Тагир Маратович Хабибулин — преподаватель департамента теории права и сравнительного правоведения факультета права Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», эксперт Центра республиканских исследований. Для связи с автором: tkhabibulin@hse.ru.

**Аннотация.** В статье рассматривается один из ключевых для интеллектуальной истории Европы прошлого столетия спор, развернувшийся в первой половине XX в. между Вальтером Беньямином и Карлом Шмиттом. За отправную точку анализа взято прочтение этого спора Джорджо Агамбеном. По Агамбену, главный пункт расхождений между двумя мыслителями — возможность существования насилия, полностью автономного по отношению к праву и суверенной власти. Утвердительно отвечая на данный вопрос, Беньямин вводит категорию чистого насилия, способного, с его точки зрения, уничтожить действующее право, не воссоздавая при этом логику властных институтов. Возражая ему, Шмитт апеллирует к своей теории чрезвычайного положения, в рамках которой любое насилие связано с правом.

По ходу исследования авторы включают в рассмотрение еще одну фигуру — Жоржа Сореля, чьи воззрения оказали влияние на обоих участников дискуссии. Сосредоточив внимание на сорелевской концепции политического мифа, они используют ее при обсуждении еще одной важной точки напряжения между Беньямином, Шмиттом и Агамбеном (в той мере, в которой тот высказывался по поводу предмета спора) — трактата Томаса Гоббса «Левиафан».

Проанализировав конфликт интерпретаций приписываемого трактату эсхатологического мифа, авторы приходят к выводу, что в центре полемики

между Беньямином и Шмиттом de facto находится возможность преодоления политического мифа, лежащего в основании современных политических институтов, а главной стратегией участников этой полемики является локализация этого мифа.

**Ключевые слова:** Джорджо Агамбен, Вальтер Беньямин, Карл Шмитт, Жорж Сорель, миф, чрезвычайное положение

Одним из самых загадочных диспутов, развернувшихся в интеллектуальном пространстве Европы XX в., является, безусловно, спор между Вальтером Беньямином и Карлом Шмиттом. Особую двусмысленность этот спор приобрел после того, как в 1980 г. было опубликовано комплиментарное письмо Беньямина к Шмитту, датированное декабрем 1930 г., в котором тот засвидетельствовал влияние политических установок Шмитта на свои философские воззрения<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Taubes 2013: 16–17.*

<sup>2</sup> *Benjamin 1966.*

<sup>3</sup> *Taubes 2013: 16.*

<sup>4</sup> *Bredenkamp, Bond, and Hause 1999.*

Это письмо, которое Теодор Адорно не решился включить в подготовленный им в 1966 г. сборник корреспонденции Беньямина<sup>2</sup>, оказалось, по выражению Якоба Таубеса, сродни «часовой бомбе», полностью разрушившей господствующие представления об интеллектуальной истории Германии первой половины XX в.<sup>3</sup> Будучи, как справедливо заметили Хорст Бредекамп с соавторами, «наиболее раздражающим инцидентом» в этой истории<sup>4</sup>, оно заставляло по-новому взглянуть на наследие немецких мыслителей, которые обычно воспринимаются в качестве идейных антагонистов.

Возможно, самую амбициозную попытку переосмысления этого наследия предпринял Джорджо Агамбен. Он радикально расширил «досье» дискуссии между двумя философами, на новых основаниях введя в нее наиболее важные политико-философские работы Беньямина и Шмитта — «К критике насилия»<sup>5</sup> и «Политическую теологию»<sup>6</sup>. С его точки зрения, именно с этих текстов и началось интеллектуальное противостояние их авторов, которое впоследствии привлекло к себе столь пристальное внимание.

<sup>5</sup> *Беньямин 2012b.*

<sup>6</sup> *Шмитт 2000: 15.*

<sup>7</sup> *Агамбен 2011b.*

О диспуте между Беньямином и Шмиттом Агамбен пишет в работе «Номо сасег: Чрезвычайное положение»<sup>7</sup>, где подробно раскрывает свой давний (и один из центральных для его политико-философского проекта «Номо сасег») тезис о том, что «чрезвычайное положение стало сегодня нормальной структурой политической власти»<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> *Агамбен 2015: 130.*

Правовые традиции, осмысляющие чрезвычайное положение, делятся на две фундаментально отличающиеся друг от друга группы — те, которые трактуют его как нечто входящее в правовой порядок, и те, которые выносят его за пределы права. В основе этого разделения, согласно Агамбену, лежит возникающее при чрезвычайном положении пространство аномии, от локализации которого внутри или вне правового порядка зависит не только юридическая природа чрезвычайного положения, но и суть самого порядка<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> *Агамбен 2011b: 41–42.*

Агамбен показывает, что вплоть до современной эпохи идея о чрезвычайном положении и крайней необходимости не рассматривалась в юридических категориях<sup>10</sup>. Напротив, интерпретаторы стремились любой ценой оградить право от включения в него аномии. Например, в каноническом праве отхождение от закона, продиктованное крайней необходимостью, выводилось за рамки права и мыслилось как единичный эпизод, когда можно поступиться буквой закона. Так, Фома Аквинский полагал, что «тот, кто в случае необходимости действует, игнорируя букву закона, выносит суждение не о законе, а о частном случае, в котором, по его разумению, не должно соблюдать букву закона»<sup>11</sup>. Приводя далее сентенцию Данте, в соответствии с которой «всякий, кто имеет в виду цель права [общее благо], идет вместе с правом [соблюдает правовые принципы]»<sup>12</sup>, Агамбен резюмирует: идея приостановки действия права ради общего блага не свойственна средневековому миру<sup>13</sup>.

Инкорпорация чрезвычайного положения и крайней необходимости в правовой порядок — признак Нового времени, причем признак болезненный<sup>14</sup>. В условиях, когда правовой порядок начинает претендовать на статус единственного обязательного нормативного порядка, в то же самое время оказываясь целиком во власти одного субъекта — государства, вопрос о чрезвычайном положении как о способе сохранить или заново создать право приобретает особую остроту.

Эта острота заметна, в частности, в контексте дискуссии о включении норм о чрезвычайном положении в конституцию. В некоторых странах конституции прямо предусматривают возможность приостановки действия права для восстановления нормального порядка. В других же вопрос о крайней необходимости выведен из области регулирования законом. Обе позиции роднит признание связи крайней необходимости и права — с той лишь разницей, что первая предполагает регламентацию чрезвычайного положения в позитивном праве, вторая же допускает его как ситуацию, позволяющую внеправовыми методами сохранить старое право или установить новое. В любом случае «чрезвычайное положение как форма крайней необходимости предстает... — наряду с революцией и фактическим утверждением конституционного порядка — хотя и как „незаконная“, но при этом как совершенно „правовая и конституционная“ мера»<sup>15</sup>.

Своеобразным результатом подобных рассуждений о связи права и крайней необходимости становится принципиальная невозможность выхода за пределы нововременного государства и его позитивного права, поскольку в случае краха действующего права последнее путем приостановки собственного действия в условиях чрезвычайного положения получает абсолютный мандат на восстановление нормального порядка или на создание нового права, которое обречено следовать той же парадигме, что и предшествующее. В этом Агамбен видит причину неспособности революций вырваться за рамки логики нововременных государств: «имея дело с врагом, чья структура тебе не известна, рано или поздно начинаешь идентифицировать себя с ним, и поэтому теория

Государства (и в особенности чрезвычайного положения...) оказалась тем самым подводным камнем, из-за которого потерпели крушение революционные нашего времени»<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Агамбен 2011a: 19—20.

Первый шаг к преодолению подобной герметичной структуры — ее осмысление. Применительно к чрезвычайному положению попытку такого осмысления Агамбен обнаруживает в эссе Бенямина «К критике насилия», где немецкий философ бросает вызов традиции понимания чрезвычайного положения в жесткой привязке к праву. Цель эссе, полагает Агамбен, заключается в том, чтобы утвердить возможность существования насилия, которое будет находиться абсолютно вне права и сможет преодолеть диалектическое напряжение между правоустанавливающим и правоподдерживающим насилием<sup>17</sup>. Речь идет, по сути, об обосновании возможности подлинно революционного насилия, способного выйти за пределы права и дать начало новой исторической эпохе<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Агамбен 2011b: 85—86.

<sup>18</sup> Бенямин 2012b: 94.

Это насилие, выходящее за пределы права и никак к нему не сводимое, Бенямин называет чистым, или божественным. Это не самая прозрачная категория Бенямина, и ее толкованию посвящен большой массив литературы<sup>19</sup>. Не вдаваясь в подробное ее обсуждение, мы остановимся здесь лишь на нескольких моментах, которые характеризуют божественное насилие и отличают его от насилия правового (Бенямин именует его мифическим). Наиболее существенное различие — в целеполагании. Мифическое (правовое) насилие устанавливает право и ввергает человека в состояние безусловной вины и греха (в этом плане человек у Бенямина, подобно homo sacer у Агамбена, незащищен перед лицом права<sup>20</sup>). Божественное же насилие функционирует противоположным образом — оно уничтожает право и действует искупляюще, освобождая человека от вины и от права<sup>21</sup>. Более того, «чистота» такого насилия определяется его отношением к цели — божественное насилие является чистым, поскольку оно не направлено на поддержание или создание права. Как точно замечает Вернер Хамахер, характеризуя понятие чистоты у Бенямина, «политику и насилие можно назвать чистыми только в том случае, если они воплощают форму справедливости, незапятнанную интересами сохранения или установления... позитивных форм права»<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> См., напр. Derrida 2002; Martel 2013; Tomba 2017.

<sup>20</sup> Бенямин 2012a: 56.

<sup>21</sup> Бенямин 2012b: 90.

<sup>22</sup> Hamacher 1991: 1133.

Собственно, проблема справедливости выступает у Бенямина важным продолжением вопроса целеполагания. Он намеренно размещает справедливость за пределами права как то, что можно познать лишь по ту сторону права, ибо право подменяет собой справедливость. Справедливость, которую кладут в основание права, заведомо мнима: «По недоразумению и по причине того, что он оказался перепутан с царством справедливости, правовой порядок — который не более чем пережиток демонической стадии в существовании человека, стадии, когда правовые формулировки определяли не только отношения между людьми, но и соотношения между людьми и богами, — устоял и после того времени, которое провозгласило победу над демонами»<sup>23</sup>. Именно

<sup>23</sup> Бенямин 2012a: 56.

- поэтому Беньямин называет правовое насилие мифическим. Принцип мифического правоустановления — не справедливость, а власть<sup>24</sup>. «Мифическое насилие в его прообразной форме является чистой манифестацией богов»<sup>25</sup>. В современной же форме правоустановление есть акт непосредственной манифестации власти, права и в конечном счете лежащего в их основании насилия<sup>26</sup>. По этой причине правовой порядок квалифицируется Беньямином как царство насилия, судьбы, вины и мифа: «право делает законы судьбы, несчастье и вину мерой личности»<sup>27</sup>. Право отвергает человека в состоянии безусловной вины, помещает его в ситуацию, где невозможно какое-либо свободное моральное действие: «миф узнается... по господству необходимости»<sup>28</sup>. Иными словами, справедливость, которая обосновывает действенность права, — препятствие на пути к подлинной справедливости и этике. Хорошо известна сентенция Беньямина, безусловно повлиявшая на траекторию мысли Агамбена: «право, которое более не применяется, а только изучается, — вот это и есть врата справедливости»<sup>29</sup>.
- Эту попытку помыслить чистое насилие и справедливость за пределами права Агамбен и предлагает рассматривать в качестве отправной точки диспута между Шмиттом и Беньямином. Разумеется, возникает вопрос об обоснованности такой интерпретации. Имеющееся в нашем распоряжении «досье» этого спора не позволяет ни подтвердить, ни опровергнуть тезис Агамбена о том, что «Политическая теология» задумывалась Шмиттом как ответ Беньямину. Приводимые Агамбеном факты (Шмитт был автором и читателем журнала *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, в 47 номере которого было опубликовано эссе Беньямина, и цитировал предшествующий номер<sup>30</sup>) свидетельствуют в пользу его заключения лишь косвенно. Но вне зависимости от того, прав ли Агамбен в данном случае или нет, анализ противоречий между беньяминовской критикой насилия и политической теологией Шмитта, бесспорно, важен для понимания дальнейшего хода их диспута, тем более что в следующих работах, прямая принадлежность которых к полемике немецких мыслителей не вызывает сомнений, дискуссия развернулась именно вокруг проблематики чрезвычайного положения. Так, в работе «Происхождение немецкой барочной драмы» Беньямин вводит фигуру барочного суверена, который в противовес представлению Шмитта о суверене как о том, кто принимает решение о чрезвычайном положении, принять такое решение не способен онтологически<sup>31</sup>. Более того, в своем знаменитом VIII тезисе о понятии истории Беньямин возвращается к проблематике чрезвычайного положения и его фиктивной связи с правом, настаивая на создании «действительно чрезвычайного положения» в ответ на объявленное государством, ставшее «правилем»<sup>32</sup>.
- Агамбен прочитывает доктрину чрезвычайного положения, представленную Шмиттом в «Политической теологии», как точный ответ на эссе Беньямина «К критике насилия». Путем введения категории чрезвычайного положения Шмитт старается вернуть чистое насилие

<sup>24</sup> Беньямин 2012b: 89.

<sup>25</sup> Там же: 87.

<sup>26</sup> Там же: 89.

<sup>27</sup> Там же: 55.

<sup>28</sup> Беньямин 2000a: 23.

<sup>29</sup> Беньямин 2000b: 277.

<sup>30</sup> Агамбен 2011a: 84.

<sup>31</sup> Беньямин 2012b: 94.

<sup>32</sup> Беньямин 2012d: 241—242.

в область права, вписывая тем самым аномию в тело номоса. Путем приостановки позитивного права чрезвычайное положение распространяет сферу его действия на то, что располагается за его рамками, включая чистое и аномийное насилие. Шмиттовский суверен, принимающий решение о чрезвычайном положении<sup>33</sup>, становится той фигурой, которая позволяет правовому порядку выйти за свои пределы и захватить все, что там находится. Рассуждая о суверенной власти, Шмитт допускает аналогии между сувереном и богом, чрезвычайным положением и чудом<sup>34</sup>. Избранная им методологическая стратегия предполагает тождество между политическими и метафизическими понятиями определенной эпохи<sup>35</sup> с прямо вытекающими отсюда последствиями: «Всевластие современного законодателя, о котором говорится в любом учебнике по государственному праву, заимствовано из теологии не только в языковом отношении»<sup>36</sup>. Другими словами, Шмитт стремится к такому описанию правового порядка, в котором за пределами права не существует ничего.

<sup>33</sup> Шмитт 2000: 15.

<sup>34</sup> Там же: 57.

<sup>35</sup> Там же: 70.

<sup>36</sup> Там же: 60.

Новый виток спора между немецкими мыслителями Агамбен справедливо связывает с работой Бенямина «Происхождение немецкой барочной драмы». Помимо указания на неспособность барочного суверена принять решение о чрезвычайном положении, модальность восприятия последнего перемещена в ней из парадигмы чуда, куда вписывает его Шмитт<sup>37</sup>, в логику катастрофы: «Ведь антитезой исторического идеала реставрации является идея катастрофы. Эта антитетика и сформировала теорию чрезвычайного положения»<sup>38</sup>. Выход права за собственные пределы, который мыслится Шмиттом по аналогии с чудом, восстанавливающим политический порядок, в агамбеновском прочтении Бенямина обращается в катастрофу. Чрезвычайное положение продуцирует фундаментальный разрыв между нормой и ее применением, правом и аномией, когда разница между правилом и действительностью стирается, высвобождая произвол и насилие. Приостановленное ради возрождения порядка право пожирает само себя. Истинное лицо попытки суверенной власти аннексировать аномию — юридическая фикция (*factio juris*). Именно ей оборачивается метафизическое обоснование чрезвычайного положения, означающее не более чем признание чего-то несуществующего действительным. На деле же суверен «заключен в тварном мире, он — владыка смертных созданий, однако сам остается таким созданием»<sup>39</sup>. Тот произвол, который вырывается на волю в результате объявления чрезвычайного положения, может быть связан с чудом и всевластием законодателя исключительно в форме фикции, сохраняющей лишь видимость связи аномии и права. Агамбен называет этот произвол «силой закона»<sup>40</sup>. Последствия ее высвобождения — «гражданская война и революционное насилие, то есть человеческое действие, отказавшееся от каких-либо отношений с правом»<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Там же: 57.

<sup>38</sup> Бенямин 2002: 57.

<sup>39</sup> Там же: 52.

<sup>40</sup> Агамбен 2011b: 63.

<sup>41</sup> Там же: 94.

Таким образом, в диспуте между Бенямином и Шмиттом первичным и наиболее принципиальным для Агамбена оказывается имен-

но вопрос о чрезвычайном положении или, точнее, о том, возможно ли подлинно революционное насилие, которое не приведет к воссозданию логики права и государства. Резюмируя заключения Агамбена, можно сказать, что стратегия Шмитта — любой ценой вписать аномию и насилие в пространство юридического, тогда как Беньямин раз за разом обосновывает возможность выхода за рамки цикла правоустановления и правоподдержания.

Здесь представляется продуктивным ввести в рассмотрение еще одно лицо — французского мыслителя Жоржа Сореля. К тому есть целый ряд поводов. Во-первых, по мнению некоторых исследователей, его «Размышления о насилии»<sup>42</sup>, причем влияние это прямо касается интересующих нас сюжетов — тезисы Сореля о революционном насилии и всеобщей стачке сказались на конструкции чистого насилия у Беньямина. Во-вторых, предлагаемое в литературе толкование проблематики мифа у Сореля и Беньямина несколько противоречиво, между тем, как будет показано далее, эта проблематика играет важную роль в споре последнего со Шмиттом. В-третьих, в полемику с Сорелем вступал и Шмитт (который, к слову, одним из первых представил его немецкой публике<sup>43</sup>), и эта полемика может пролить свет на анализируемые нами вопросы.

«Размышления о насилии» Сореля вышли в свет в 1918 г., за три года до публикации эссе Беньямина. При параллельном прочтении этих двух текстов бросается в глаза их близость в целеполагании — Сорель пытался помыслить такое насилие, которое позволит навсегда разрушить буржуазное государство. Практически общей оказывается и топографическая структура отношения права и насилия: у Беньямина мифическому (правовому) насилию противопоставлено насилие божественное (правоуничтожающее); у Сореля политической стачке, приводящей лишь к смене власти в рамках сложившегося политического порядка<sup>44</sup>, противопоставлена стачка пролетарская, которая порывает с государством и лежащей в его основе буржуазной рациональностью<sup>45</sup>.

Но между этими текстами существует и более глубокая связь, которая в силу определенной терминологической путаницы часто остается не до конца осмысленной. Речь идет о мифе. Выше уже упоминалось, что Беньямин связывал миф с правом, называя мифическим то насилие, которое устанавливает и поддерживает право. Сорель же, на первый взгляд, постулировал прямо противоположное: миф у него — недостающий фактор окончательного преодоления государства. Близость указанных текстов при кажущейся противоположности взглядов на миф вызвала к жизни различные толкования проблематики мифа в работах Сореля и Беньямина.

Начнем с краткого описания сорелевской концепции политического мифа. Если для Беньямина миф — царство необходимости, где невозможно свободное этическое действие, то Сорель видит в нем то, что, напротив, позволяет вырваться за пределы необходимости. Капитализм в глазах Сореля — замкнутая система рациональности, внутри

<sup>42</sup> См., напр. Salzani 2008.

<sup>43</sup> Müller 2003.

<sup>44</sup> Сорель 2013: 168.

<sup>45</sup> Там же: 136.

которой логика государственной власти и права естественна и справедлива: «отношения, порожденные в условиях конкуренции при капиталистическом строе, совершенно справедливы, поскольку проистекают

<sup>46</sup> Там же: 38.

из естественного хода вещей»<sup>46</sup>. Миф же содержит в себе потенцию выхода за рамки этой рациональности без скатывания в утопию, которая

<sup>47</sup> Там же.

лишь еще глубже погружается в доминирующую рациональность, утверждая, что «наличный мир — недостаточно естественный»<sup>47</sup>, и предлагая рецепты его исправления. Миф у Сореля — это совокупность образов, способных подтолкнуть субъекта к подлинно политическому действию, побудить его отбросить ту рациональность, которая делает это действие невозможным. Он объединяет чувства, помыслы и идеи

<sup>48</sup> Там же: 129.

политического класса в общую картину, придавая ему решительность, необходимую для политического действия<sup>48</sup>. При этом миф выполняет мобилизационную функцию, воодушевляя пролетариат на борьбу и победу над буржуазным государством. Особенность мифа (которая привлекает повышенное внимание интерпретаторов Сореля) заключается в том, что, будучи средством политической борьбы, он находится в довольно специфических отношениях со своей целью. Сорель прямо пишет, что мифу не нужно сбываться, главное — свободное политическое действие: «это не описание явлений, но выражение воли»<sup>49</sup>. Причем действие это также и этическое<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Там же: 50.

<sup>50</sup> Там же: 46.

В приведенных тезисах нельзя не заметить определенного сходства с рассуждениями Беньямина по поводу чистого насилия, которое призвано упразднить государство и право, но не имеет конкретной цели в виде нового порядка. Более того, и миф Сореля, и чистое насилие Беньямина открывают дорогу к подлинной справедливости и морали.

<sup>51</sup> Беньямин 2012a: 56.

В то же время Беньямин однозначно делает миф защитником государства, настаивая на том, что он поработочает человека внутри права<sup>51</sup>.

<sup>52</sup> Hamacher 2002.

Подобная ситуация по-разному трактуется в литературе. Как правило, комментаторы высказывают предположение, что беньяминовская интерпретация мифа появилась независимо от Сореля — под влиянием

<sup>53</sup> Müller 2003.

в первую очередь Германа Когена<sup>52</sup>. Это позволяет Яну-Вернеру Мюллеру утверждать, что Беньямин позаимствовал у Сореля идею чистого средства и пролетарского насилия, оставив при этом без внимания конструкцию мифа и представление о моральном возрождении через классовую борьбу<sup>53</sup>.

<sup>54</sup> Salzani 2008.

В свою очередь Карло Салзани (и это прочтение нам кажется более глубоким) предлагает исследовать миф у Сореля и Беньямина в контексте политического действия<sup>54</sup>. При всей противоположности функций мифа у рассматриваемых авторов его связь с преодолением государства и возможностью подлинно политического действия несомненна.

Корень различий можно обнаружить в точке перехода к свободной политике. Для Сореля сам революционный миф и сопутствующее ему насилие моральны и справедливы. Некоторые его интерпретаторы даже полагают, что речь вообще идет не о кровавом революционном насилии, а о насилии «символическом и этическом», происходящем на



<sup>55</sup> *Lechte 2013: 130.* «мифическом поле боя»<sup>55</sup>. Всеобщая пролетарская стачка в глазах Сореля — первый моральный акт освободившегося субъекта, с которого начинается новая эпоха<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> *Сорель 2013: 244.*

Для Беньямина же акт чистого насилия, уничтожающий государство и право, лишь открывает «врата справедливости». Чистое насилие приносит искупление безусловной вины, на которой паразитировало насилие мифическое, но само оно есть не справедливость, а не более чем необходимая предпосылка справедливого бытия. Это насилие — полное отрицание, «отрицание без полагания»<sup>57</sup>.

<sup>57</sup> *Магун 2008: 175.*

В этом, на первый взгляд, незначительном расхождении по вопросу о конструкции мифа можно увидеть принципиальный момент спора между Сорелем и Беньямином<sup>58</sup>. Несмотря на то что многие интерпретаторы избегают прямого противопоставления установок двух мыслителей относительно мифа<sup>59</sup>, их антагонистическое прочтение имеет право на существование<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> *О наличии такового прямо говорится в воспоминаниях близкого друга Беньямина Гершома Шолема (см. Шолем 2014: 155).*

<sup>59</sup> *Müller 2003; Salzani 2008.*

<sup>60</sup> *Магун 2008: 173.*

В позиции Беньямина можно усмотреть вполне определенный ответ на теорию мифов Сореля — он перемещает миф в область права, ставя его на службу государству. Неопровержимость мифа, его витальность и известный иррационализм — все это, по Беньямину, работает на государство, серьезно затрудняя идентификацию мишени для критики правового насилия. Собственно, тот факт, что Сорель пишет о мифе как о движителе исторических преобразований, делает эту конструкцию уязвимой, поскольку она несет в себе риск воспроизводства институтов, подобных государству.

Примечательно, что схожим образом Сореля критикует Шмитт в своей работе «Духовно-историческое состояние современного парламентаризма», написанной в 1923 г., год спустя после «Политической теологии» (эти два текста часто публикуются вместе). Отмечая, что сорелевская концепция мифа вполне обоснованно ставит под вопрос релятивный рационализм парламентаризма, он вместе с тем обращает внимание на таящуюся в ней опасность: «Когда анархисты, враждебные авторитету и единству, открывали в своих работах значение мифического, то они, сами того не желая, участвовали в создании основ нового авторитета, нового чувства порядка, дисциплины и иерархии»<sup>61</sup>. Более того, согласно Шмитту, опасность мифа связана именно с его иррациональностью: «всякий миф — политеистичен»<sup>62</sup>, что превращает его в угрозу для шмиттовской теории суверенитета.

<sup>61</sup> *Шмитт 2000: 255.*

<sup>62</sup> *Там же.*

Если Агамбен прав и в «Политической теологии» Шмитт действительно отвечает Беньямину, то в его пассаже относительно открывших миф анархистов можно усмотреть ответ не только Сорелю, но и Беньямину, который помещает политеистичный иррациональный миф в основу государства и права. Причем атака Беньямина на политическую рациональность, которую Шмитт старается защитить, выглядит еще более опасной, поскольку она внедряет в эту рациональность иррациональный и мифический элемент, способный разрушить ее изнутри. Подобно тому как барочный суверен Беньямина, пребывая внутри ло-

тики суверенной власти, оказывается не в состоянии принять решение о чрезвычайном положении, миф также уже находится в основании государства, создавая пространство для его преодоления.

Чтобы оценить силу подобной атаки, обратимся к трактату Шмитта о «Левиафане» Томаса Гоббса, в котором немецкий мыслитель истово противостоит мифу. Хотя Агамбен оставляет за скобками проблематику мифа, и для него текст о Гоббсе — важная точка напряжения между Шмиттом и Беняямином. Корень проблемы — в возможности эсхатологического прочтения «Левиафана». Видя в Гоббсе главного защитника политического единства<sup>63</sup>, Шмитт стремится обосновать ошибочность эсхатологического прочтения «Левиафана»<sup>64</sup>. Само название этого сочинения отсылает к библейскому чудовищу, чье низвержение в ветхо- и новозаветной традиции связано с концом времен и установлением Царства Божия. Этот образ продуцирует могущественный миф, ставший под угрозу будущее того политического состояния, которое ассоциируется с «Левиафаном»: «Все присущие образу Левиафана мифические силы обращаются теперь против символизируемого им гоббсова государства»<sup>65</sup>.

С точки зрения Шмитта, Гоббс, допустив отождествление государства с Левиафаном, создал внутри своей конструкции опасный миф, открывающий лазейку для низвержения государства: «Ведь имя Левиафана относится к таким мифологическим именам, которые нельзя произнести безнаказанно, и образ его настолько значителен, что, даже будучи лишь нарисованным на стене, начинает двигаться и действовать самостоятельно»<sup>66</sup>. Собственно, именно это и разворачивается на глазах у Шмитта — различные толкователи Гоббса размывают то политическое единство, которое немецкий философ столь ценит в «Левиафане». Причем размывание это идет не только со стороны эсхатологизма — по Шмитту, смысл гоббсовского «Левиафана» нивелирует и либерализм, цепляющийся за разделение политической общности и индивидуальной свободы: «Левиафана, понимаемого в духе мифа о государстве как „грандиозной машине“, погубило различие между государством и индивидуальной свободой»<sup>67</sup>. Пытаясь парировать нападки на «Левиафана», Шмитт вместе с тем вынужден констатировать тот урон, который нанес ему образ чудовища: «Все косвенные инстанции, в других отношениях столь враждебные друг другу, внезапно объединились в союз для „ловли великого кита“. Они умертвили и выпотрошили его»<sup>68</sup>.

Вопрос об эсхатологическом прочтении «Левиафана» во всей его радикальности поставлен Агамбеном в работе «Stasis: Гражданская война как политическая парадигма»<sup>69</sup>, где, ссылаясь на иконографическую и теологическую традиции, он говорит о близости гоббсовского Левиафана к Антихристу. Этот тезис полностью противоположен заключениям Шмитта. Согласно Агамбену, Гоббс намеренно ввел в свой трактат эсхатологическое измерение, жестко разграничив время государства и то, что настанет после него, и обозначив предел существования «смертного бога» — Левиафана. В третьей книге «Левиафана» Гоббс прямо

<sup>63</sup> Шмитт 2006: 119.

<sup>64</sup> Там же: 126, 137—139.

<sup>65</sup> Там же: 203.

<sup>66</sup> Там же: 183.

<sup>67</sup> Там же: 228.

<sup>68</sup> Там же: 235.

<sup>69</sup> Агамбен 2021.

<sup>70</sup> Гоббс 1991:  
318—319.

пишет, что Царство Божие следует воспринимать буквально, а не метафорически<sup>70</sup>. В этом Агамбен усматривает свидетельство того, что в «Левиафане» — сочинении, столь важном для современной теории права и государства, — содержится указание на смену политической парадигмы.

В этом центральном для всего его политико-правового проекта моменте Агамбен вновь возвращается к Беньямину, чтобы противопоставить его позицию позиции Шмитта. По мнению Агамбена, между обнаруженной им у Гоббса эсхатологией и политическими воззрениями Беньямина есть определенное сходство. В обоих случаях ключевым является представление о разьединенности современной и грядущей политики, которые мыслятся как «две автономные политические реальности». Казалось бы, эти реальности «никогда не должны смешиваться, и тем не менее они эсхатологически связаны в том смысле, что первое должно с необходимостью исчезнуть, когда осуществится второе»<sup>71</sup>. Для Беньямина современная политика — это категория не грядущего политического порядка, а «незаметнейшего его приближения»<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> Агамбен 2021:  
87.

<sup>72</sup> Беньямин 2012с:  
235—236.

Актуальная же политика, с точки зрения Агамбена, полностью извратила эту идею, секуляризовав эсхатологию. В соответствии с известным замечанием Шмитта, современные политические понятия суть секуляризованные понятия из теологии<sup>73</sup>. Нынешняя политическая традиция, отмечает Агамбен, присваивает именно эсхатологические категории<sup>74</sup> (например, понятие кризиса), размещая их внутри себя и затрудняя переход к новой политике (что вновь отсылает нас к дискуссии о месте чрезвычайного положения относительно государства и права).

<sup>73</sup> Шмитт 2000:  
57.

<sup>74</sup> Агамбен 2021:  
87.

Именно поэтому так важно осмысление философских и теологических истоков современной политико-правовой традиции. Случай спора о мифе показывает, насколько радикально могут отличаться выводы, сделанные из прочтения текстов, фундаментальных для существующей картины мира. Предмет этого спора — наличие в политической парадигме современности оснований и потенций для ее изменения или преодоления. Концепция политических мифов, сформулированная Сорелем, а затем подхваченная и модифицированная Беньямином и Шмиттом, придает полемике о «мифическом» содержании политико-правовых доктрин высочайшую остроту.

Борьба за миф оборачивается одновременно борьбой против мифа — так, Шмитт, защищая миф о «Левиафане» как воплощении политического единства, неизбежно оппонирует эсхатологическому мифу. Беньямин, хотя в его «Теолого-политическом фрагменте» можно усмотреть определенный эсхатологизм, пытается выйти из этого порочного круга, однако не может предложить ничего иного, кроме указания на возможность такого выхода, на возможность действия, которое не приведет к появлению нового права и нового мифа. Стратегия Агамбена схожа — он старается обнаружить в современных политико-правовых понятиях то неосознанное и сокрытое, что влияет на настоящее. При этом, судя по тому, что многие его работы завершаются отсылкой к задачам «грядущей философии» или «грядущей политики», он стремится

ся вскрыть «мифическое» в современности, избежав продуцирования нового мифа. Хорошим примером здесь могут служить строки, венчающие его рассуждения о «Левиафане»: «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»<sup>75</sup>.

<sup>75</sup> Агамбен 2021: 89.

## Библиография

- Агамбен Дж. (2011a) *Ното Sacer: Суверенная власть и голая жизнь*. М.: Европа.
- Агамбен Дж. (2011b) *Ното Sacer: Чрезвычайное положение*. М.: Европа.
- Агамбен Дж. (2015) *Средства без цели: Заметки о политике*. М.: Гилея.
- Агамбен Дж. (2021) *Stasis: Гражданская война как политическая парадигма*. СПб.: Владимир Даль.
- Беньямин В. (2000a) *Озарения*. М.: Мартис. URL: [https://www.rulit.me/data/programs/resources/pdf/Benjamin\\_Ozareniya\\_RuLit\\_Me\\_667370.pdf](https://www.rulit.me/data/programs/resources/pdf/Benjamin_Ozareniya_RuLit_Me_667370.pdf) (проверено 25.08.2022).
- Беньямин В. (2000b) *Франц Кафка*. М.: Ad Marginem.
- Беньямин В. (2002) *Происхождение немецкой барочной драмы*. М.: Аграф. URL: <http://library.khpg.org/files/docs/1328602370.pdf> (проверено 25.08.2022).
- Беньямин В. (2012a) «Судьба и характер» // Беньямин В. *Учение о подобии: Медиаэстетические произведения*. М.: РГГУ: 52—64.
- Беньямин В. (2012b) «К критике насилия» // Беньямин В. *Учение о подобии: Медиаэстетические произведения*. М.: РГГУ: 65—99.
- Беньямин В. (2012c) «Теолого-политический фрагмент» // Беньямин В. *Учение о подобии: Медиаэстетические произведения*. М.: РГГУ: 235—236.
- Беньямин В. (2012d) «О понятии истории» // Беньямин В. *Учение о подобии: Медиаэстетические произведения*. М.: РГГУ: 237—253.
- Гоббс Т. (1991) «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» // Гоббс Т. *Сочинения: В 2 т.* Т. 2. М.: Мысль: 3—554.
- Данте Алигьери. (1999) *Монархия*. М.: Кучково поле.
- Магун А.В. (2008) *Отрицательная революция: К деконструкции политического субъекта*. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге.
- Сорель Ж. (2013) *Размышления о насилии*. М.: Фаланстер.
- Фома Аквинский. (2013) *Сумма теологии*. Киев: Ника-Центр.
- Шмитт К. (2000) *Политическая теология*. М.: КАНОН-пресс-Ц.
- Шмитт К. (2006) *Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса*. СПб.: Владимир Даль.

- Шодем Г. (2014) *Вальтер Беньямин — история одной дружбы*. М.: Grundrisse.
- Benjamin W. (1966) *Briefe*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bredekamp H., M.T.Hause, and J.Bond. (1999) «From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes» // *Critical Inquiry*, vol. 25, no. 2: 247—266.
- Derrida J. (2002) «Force of Law: the „Mystical Foundation of Authority“» // Anidjar G., ed. *Acts of Religion*. New York: Routledge: 231—297.
- Hamacher W. (1991) «Afformative, Strike: Benjamin’s „Critique of Violence“» // *Cardozo Law Review*, vol. 13, no. 4: 1133—1157.
- Hamacher W. (2002) «Guilt History: Benjamin’s Fragment „Capitalism as Religion“» // *Diacritics*, vol. 32, no. 3: 81—106.
- Lechte J. (2013) *Agamben and the Politics of Human Rights*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Martel J. (2013) *Divine Violence: Walter Benjamin and the Eschatology of Sovereignty*. Milton Park: Routledge.
- Müller J.W. (2003) «Myth, Law and Order: Schmitt and Benjamin Read Reflections on Violence» // *History of European Ideas*, vol. 29, no. 4: 459—473.
- Salzani C. (2008) «Violence as Pure Praxis: Benjamin and Sorel on Strike, Myth and Ethics» // *Colloquy: Text Theory Critique*, vol. 16, November: 18—48.
- Taubes J. (2013) *To Carl Schmitt: Letters and Reflections*. New York: Columbia University Press.
- Tomba M. (2017) «Justice and Divine Violence: Walter Benjamin and the Time of Anticipation» // *Theory & Event*, vol. 20, no. 3: 579—598.



**R.Yu.Belkovich, T.M.Khabibulin**  
**MYTH OF LEVIATHAN**  
**ON GIORGIO AGAMBEN’S READING**  
**OF THE DISPUTE BETWEEN WALTER BENJAMIN**  
**AND CARL SCHMITT**

Rodion Yu. Belkovich — Ph.D. in Law; Associate Professor at the School of Theory of Law and Comparative Law, Faculty of Law, HSE University. E-mail: rbelkovich@hse.ru.

Tagir M. Khabibulin — Lecturer at the School of Theory of Law and Comparative Law, Faculty of Law, HSE University; Expert at the Republican Research Centre. E-mail: tkhabibulin@hse.ru.

**Abstract.** The article is devoted to one of the key disputes for the intellectual history of Europe in the last century, which unfolded in the first half of the 20<sup>th</sup> century between Walter Benjamin and Carl Schmitt. The starting point of the analysis is the reading of this dispute by Giorgio Agamben. According to Agamben, the main point of disagreement between the two thinkers is the possibility of the existence of violence, completely autonomous from law and sovereign power. Answering this question in the affirmative, Benjamin introduces the category of pure violence, which, from his point of view, is capable of destroying the existing law without recreating the logic of power institutions. Schmitt opposes this argument, appealing to his theory of the state of emergency, in which there is no violence outside the realm of law.

In the course of the study, the authors take into account another thinker — Georges Sorel, whose views influenced both participants in the dispute. The authors focus on Sorel's concept of political myth and utilize it to discuss another important point of tension between Benjamin, Schmitt, and Agamben (to the extent that he spoke about the matter of the dispute) — Thomas Hobbes' treatise *Leviathan*.

After analyzing the conflict of interpretations of the eschatological myth ascribed to the treatise, the authors come to the conclusion that de facto at the core of the controversy between Benjamin and Schmitt lies the possibility of overcoming the political myth, which underlies modern political institutions, and the main strategy of the participants of the dispute is the localization of this myth.

**Keywords:** Giorgio Agamben, Walter Benjamin, Carl Schmitt, Georges Sorel, myth, state of emergency

## References

- Agamben G. (2011a) *Homo Sacer: Suverennaja vlast' i golaja zhizn'* [Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita]. Moscow: Evropa. (In Russ.)
- Agamben G. (2011b) *Homo Sacer: Chrezvychajnoe polozenie* [Homo Sacer: Stato di eccezione]. Moscow: Evropa. (In Russ.)
- Agamben G. (2015) *Sredstva bez tseli* [Mezzi senza fine: Note sulla politica]. Moscow: Gileja. (In Russ.)
- Agamben G. (2021) *Stasis: Grazhdanskaja vojna kak politicheskaja paradigma* [Stasis: La guerra civile come paradigma politico]. St Petersburg: Vladimir Dal'. (In Russ.)
- Benjamin W. (1966) *Briefe*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Benjamin W. (2000a) *Ozarenija* [Illuminationen]. Moscow: Martis. URL: [https://www.rulit.me/data/programs/resources/pdf/Benyamin\\_Ozarenija\\_RuLit\\_Me\\_667370.pdf](https://www.rulit.me/data/programs/resources/pdf/Benyamin_Ozarenija_RuLit_Me_667370.pdf) (accessed on 25.08.2022). (In Russ.)
- Benjamin W. (2000b) *Frants Kafka* [Franz Kafka]. Moscow: Ad Marginem. (In Russ.)
- Benjamin W. (2002) *Proiskhozhdenie nemetskoj barochnoj dramy* [Ursprung des deutschen Trauerspiels]. Moscow: Agraf. URL: <http://library.khpg.org/files/docs/1328602370.pdf> (accessed on 25.08.2022). (In Russ.)

Benjamin W. (2012a) “Sud’ba i kharakter” [Schicksal und Charakter] // Benjamin W. *Uchenie o podobii: Mediaesteticheskie proizvedenija* [The Doctrine of the Similar: Media and Aesthetic Works]. Moscow: RGGU: 52–64. (In Russ.)

Benjamin W. (2012b) “K kritike nasilija” [Zur Kritik der Gewalt] // Benjamin W. *Uchenie o podobii: Mediaesteticheskie proizvedenija* [The Doctrine of the Similar: Media and Aesthetic Works]. Moscow: RGGU: 65–99. (In Russ.)

Benjamin W. (2012c) “Teologo-politicheskij fragment” [Theologisch-politisches Fragment] // Benjamin W. *Uchenie o podobii: Mediaesteticheskie proizvedenija* [The Doctrine of the Similar: Media and Aesthetic Works]. Moscow: RGGU: 235–236. (In Russ.)

Benjamin W. (2012d) “O ponjatii istorii” [Über den Begriff der Geschichte] // Benjamin W. *Uchenie o podobii: Mediaesteticheskie proizvedenija* [The Doctrine of the Similar: Media and Aesthetic Works]. Moscow: RGGU: 237–253. (In Russ.)

Bredkamp H., M.T.Hause, and J.Bond. (1999) “From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes” // *Critical Inquiry*, vol. 25, no. 2: 247–266.

Dante Alighieri. (1999) *Monarkhija* [De Monarchia]. Moscow: Kuchkovo pole. (In Russ.)

Derrida J. (2002) “Force of Law: the „Mystical Foundation of Authority“” // Anidjar G., ed. *Acts of Religion*. New York: Routledge: 231–297.

Hamacher W. (1991) “Afformative, Strike: Benjamin’s „Critique of Violence“” // *Cardozo Law Review*, vol. 13, no. 4: 1133–1157.

Hamacher W. (2002) “Guilt History: Benjamin’s Fragment „Capitalism as Religion“” // *Diacritics*, vol. 32, no. 3: 81–106.

Hobbes T. (1991) “Leviafan, ili Materija, forma i vlast’ gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo” [Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil] // Hobbes T. *Sochinenija: V 2 t.* [Works: In 2 Volumes]. Vol. 2. Moscow: Mysl’: 3–554. (In Russ.)

Lechte J. (2013) *Agamben and the Politics of Human Rights*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Magun A.V. (2008) *Otritsatel’naja revoljutsija: K dekonstruktsii politicheskogo sub”ekta* [Negative Revolution: Towards a Deconstruction of the Political Subject]. St Petersburg: Izd-vo Evropejskogo universiteta v Sankt-Peterburge. (In Russ.)

Martel J. (2013) *Divine Violence: Walter Benjamin and the Eschatology of Sovereignty*. Milton Park: Routledge.

Müller J.W. (2003) “Myth, Law and Order: Schmitt and Benjamin Read Reflections on Violence” // *History of European Ideas*, vol. 29, no. 4: 459–473.

Salzani C. (2008) “Violence as Pure Praxis: Benjamin and Sorel on Strike, Myth and Ethics” // *Colloquy: Text Theory Critique*, vol. 16, November: 18–48.

Schmitt C. (2000) *Politicheskaja teologija* [Politische Theologie]. Moscow: KANON-press-Ts. (In Russ.)

Schmitt C. (2006) *Leviafan v uchenii o gosudarstve Tomasa Gobbsa* [Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes]. St Petersburg: Vladimir Dal'. (In Russ.)

Scholem G. (2014) *Val'ter Ben'jamin — istorija odnoj družby* [Walter Benjamin — die Geschichte einer Freundschaft]. Moscow: Grundrisse. (In Russ.)

Sorel G. (2013) *Razmyshlenija o nasilii* [Réflexions sur la violence]. Moscow: Falanster. (In Russ.)

Taubes J. (2013) *To Carl Schmitt: Letters and Reflections*. New York: Columbia University Press.

Thomas Aquinas. (2013) *Summa teologii* [Summa Theologiae]. Kyiv: Nika-Tsentr. (In Russ.)

Tomba M. (2017) “Justice and Divine Violence: Walter Benjamin and the Time of Anticipation” // *Theory & Event*, vol. 20, no. 3: 579—598.