

Живое прошлое

От редакции

В этой рубрике публикуются отрывки из капитальных монографий отечественных ученых. Эти книги выдержали проверку временем и сохраняют свою актуальность. Их информационная, методологическая и эвристическая ценность во много раз превышает потенциал большинства статей. Одним из ярких примеров является книга Олега Владимировича Аронсона, три параграфа из которой здесь предлагается вниманию читателей¹. Задача публикации состоит в выявлении методологического смысла концептов эпидемиологии политического, политики перевода и государства непокорности в версии Г. Торо. Приглашаем читателей высказаться по поводу поставленных проблем.

В.П. Макаренко

ГЛАВЫ ИЗ КНИГИ «СИЛЫ ЛОЖНОГО. ОПЫТЫ НЕПОЛИТИЧЕСКОЙ ДЕМОКРАТИИ»

О.В. Аронсон
Институт философии РАН

Аннотация: *Статья посвящена анализу политической пропаганды, которая рассматривается не с точки зрения ее медийного производства, а как неизбежный эффект соединения медиа и политики в массовом обществе. В этом случае пропаганда оказывается своеобразным вариантом психической эпидемии, где действует не логика воздействия на индивидуальное сознание гражданина, а логика заражения, характерная для множества (multitude). Это позволяет взглянуть на общность не как на коллектив и не как на атомарный субъект политики, а как на гетерогенную нечеловеческую стихию, лежащую в основе самого понятия «политическое».*

Ключевые слова: *политическое, масса, множество, медиа, эпидемия, заражение, кликушество, стихия, Владимир Бехтерев, Карл Шмитт.*

Эпидемиология политического

Само словосочетание «массовый психоз», хотя и выглядит как нечто привычное и абсолютно понятное, таит в себе парадокс. Оно составлено из вещей, друг с другом несовместимых или по крайней мере совместимых с большим трудом, а именно: из понятий «масса», некоего неорганизованного соединения индивидуальных человеческих тел, и «души» (psy-

¹ См.: Аронсон О.В. Силы ложного. Опыт не политический демократии. – М.: Фаланстер, 2017. – С. 166–188; 217–243; 244–277.

che), болезнь которой фиксируется в слове «психоз». И даже несмотря на то, что «психология масс» (а также толп, народов, профессиональных сообществ и прочих коллективностей) имеет свою более чем вековую историю, что труды известных ученых, социологов, антропологов и психологов обсуждают этот предмет как нечто само собой разумеющееся, мы вправе задаться вопросами, ставящими под сомнение саму возможность наделять множество индивидов общей субстанцией под названием «душа» или некоторой сущностью, лежащей в основании коллективного поведения.

Проблема заключается в том, что тот научный аппарат, с которым уже первые исследователи (такие, например, как Густав Лебон) подходят к анализу этого нового и необычного явления в XIX веке, весь целиком и полностью создан для анализа индивида в его картезианском варианте. Фактически масса или толпа рассматриваются как новый субъект, действующий по логике индивида, но с нарушенной пропорцией тела и сознания. Тело массы реактивно, оно действует прежде, чем мыслит. Это проявляется в том, что речь постоянно идет именно о массовых психозах, то есть о нарушениях естественного состояния «психики» массы. Более того, сама «толпа» уже рассматривается как факт отклонения от психической нормы. Такие обороты, как «разум массы» или «мудрость толпы», выглядят как оксюмороны. В лучшем случае говорится о регрессии к некоторым архаическим, ритуальным практикам, которые проявляет в себе объединение людей в сверхкрупные образования. Даже те, кто попытался пересмотреть отношения «индивид – общность» (Маркс, Фрейд, Тард) все равно остаются в режиме очевидного недоверия к действию неорганизованной, неупорядоченной общности. Страх перед массой, возможно, куда более важный исток устоявшегося словосочетания «массовый психоз», нежели попытка выделить и описать деиндивидуализированную логику, проявляющуюся все с большей очевидностью и в социальных революциях, и в мировых войнах, а также и в образах новых выразительных средств, таких как фотография и кинематограф.

Итак, парадокс, с которого мы начинали, заключается в том, что индивидуализированная логика души вступает в противоречие с деиндивидуализированной логикой действия массы. Это противоречие скрадывается тем, что масса мыслится как нечто гомогенное. Подобная гомогенизация общности характерна не только для психологии масс, но и для политики, где приданием формы для массы служит, например, идея общественного договора. Интересно в этой связи, что толпа («множество», *multitude*) как прототип неорганизованной массы, действующей вопреки договору между гражданами и государством, столь ненавидимая Гоббсом, выходит за рамки человеческого порядка. Для Гоббса важно, что объединение индивидов может быть как позитивным (коллектив, государство), так и негативным, чем и является множество, противостоящее государству. Однако оба эти объединения оказываются уже иной природы, нежели человеческая. Перед нами монстры. С одной стороны, чудовище Левиафан – необходимое зло (монополия на насилие), гарантирующее безопасность индивиду, а с другой – множество («сброд», «чернь», говоря языком Гоббса), постоянно угрожающее индивиду. Постепенное постгоббсовское наделение множества чертами индивида – это важный шаг на пути принятия масс, что тем не менее не избавляет от той монструозности, которую массы несут в себе и которая как раз и ощущается в метафоре «массового психоза». Другими словами, в самом сердце политической мысли, где речь всегда идет о властных отношениях между группами и коллективами людей, уже сосредоточена некая разлагающая любую идею рациональной политики логика неподвластного множества, которую вслед за Спинозой можно мыслить как этику аффектов или практику свободы. Но мысль Спинозы о революционном характере толпы, о том, что в ней именно и формируется чувственность и мышление каждого конкретного индивида, хотя отчасти и воспринята марксист-

мом и анархизмом, но до двадцатого столетия практически не получает развития². Господствовала же идея «безумной толпы», ставящей барьер на пути всем попыткам освоить логику множества. Отсюда и постоянное стремление, особенно после серии так называемых буржуазных революций в Европе, перенести индивидуалистические подходы на толпы и массы. Так начинается освоение того, что можно назвать «действием множества», которое перестает быть угрозой, а оказывается частью опыта повседневности. Множества получают для себя формы и образцы. В результате возникает современное понимание «народа», состоящего из классов, рас, сословий. Не случайно марксистская концепция классовой борьбы и расовая теория развиваются параллельно. И то, и другое в момент своего зарождения выражают развитие демократических тенденций в обществе, но при этом используют тот политический инструментарий, который игнорирует логику масс, требующую неразличимости классовой или сословной принадлежности.

Казалось бы, понятие «нация» должно было преодолеть эти различия, но будучи политической формой, оно сохраняет в себе ту идею единства, которая противоречит демократической логике множества, являясь источником постоянных эксцессов в пространстве политического. Когда-то и понятие «раса» виделось научным прорывом в сфере антропологии и этнологии, но будучи наделенной функцией субъекта, оно с необходимостью вовлекалось во властные отношения, становясь частью политики. Однако если после национал-социализма раса как принцип гомогенизации общности стала политически неприемлемой (и, как следствие, подозрительной даже в научном дискурсе), то «нация» по-прежнему остается в сфере политики, сохраняя в себе все те фобии, которые современная политика испытывает по отношению к проявлению действия множества. И фобии эти заполняют пространство массмедиа как место, где политика и повседневность неразделимы.

Но какие у нас есть возможности не просто усмотреть особую логику масс, действие множества, динамику отношений, в которых нет привычного разделения на субъект и объект, но и попытаться взглянуть на проблемы политики исходя именно из этой иной логики?

Начать можно с самой метафоры «массовый психоз». Первый шаг по пути снятия метафорического заслона к пониманию того, о чем идет речь, – обратить внимание на то, что ученые исследуют как эпидемии, то есть болезни, которые распространяются не на отдельного индивида, а на огромное количество людей, находящихся друг с другом в контакте. То есть надо сделать шаг от массового психоза как метафоры, которая тоже стала частью обыденного словоупотребления, к принципу его действия, опирающемуся на опыт эпидемий. Этот опыт активно изучается именно в XIX столетии. И это неслучайно, поскольку эпидемии вместе с выходом масс на авансцену истории в политике косвенно заявляют о себе и в искусстве, и в науке. Исследование эпидемий, столь распространенных в Европе на протяжении многих веков, получает свое по-настоящему революционное развитие именно в это время. И связано это с тем, что акцент переносится с болезни, которая требует излечения, на ее способ передачи, на ее действие не в отдельном организме, а в социуме, в общности. Конечно, карантин и разные способы профилактики и дезинфекции как средства борьбы с эпидемиями холеры или чумы были известны уже давно. Но все это было лишь дополнением к лечению, к поиску и выявлению носителя заболевания и его уничтожению, что зачастую было крайне неэффективно. Открытие вакцинации можно считать важным переломом в истории не только медицины, но и в социальной практике. Дело в том, что в случае с вакцинацией главным становится не принцип избавления от болезни в каждом конкретном организме, а принцип сосуществования с болезнью. Болезнь перестает быть врагом организма, а опыт

² Среди адептов политического спинозизма можно назвать, например, А. Негри и П. Вирно.

заражения, который ранее мыслился как чисто негативный и требовал постоянной борьбы с заболеванием, становится способом лечения через включение в общность инфицированных.

В каком-то смысле в идею вакцинации заложено не только и не столько здоровье одного организма, сколько безопасность сообщества. Борьба с источником болезни, *атомом* заболевания, уступает место поиску неустранимого *элемента* болезни, сосуществование с которым оказывается возможным.

Перед нами две принципиально разные логики – атомистская, которая стала важнейшим инструментом научной рациональности, и логика стихии (элементная), в которой невозможно выделить сам предмет, а можно лишь найти принцип действия, изменчивости, становления. Фактически идея вакцинации содержит в себе эту вторую логику, которая до того сохранялась в мистике, религии, народных верованиях и обрядах, но абсолютно была вытеснена из сферы разума. Согласно этой логике надо быть сопричастным болезни, чтобы не быть ею уничтоженным.

Успехи Дженнингса и Пастера с прививанием чумы и оспы настолько захватили научное воображение, что поиск вакцины осуществлялся и в отношении тех болезней, которые имеют иную природу. В частности, это касается сифилизации (прививания сифилиса), которой настойчиво занимался Жозеф-Александр Озиас-Тюрени. Действительно, заболевание сифилисом было настолько распространено в XIX веке, что мыслилось как эпидемия. Но эта массовость болезни не была эпидемией в биологическом смысле. Сифилис оказался проявителем нарождающегося массового общества, одним из его эффектов.

Конечно, у каждой эпидемии есть две стороны: биологическая и социальная. В одном случае мы имеем дело с медикаментозным вмешательством (лечение или возможная вакцинация), в другом – со способом передачи заболевания, что в массовом обществе предполагает особую активность социальных контактов. Пример с сифилизацией Озиаса-Тюрени и открытием того, что в этом случае мы имеем дело с нестерильным иммунитетом, интересен тем, что в «эпидемии» сифилиса наиболее важным оказывается именно то, что вместе с ним выходят на поверхность, становятся видимыми, актуализуются те отношения в обществе, которые самим обществом скрываются, находятся в сфере *непристойного*. В случае с сифилисом – сфера непристойного является пространством неконтролируемых обществом половых отношений, а люди, вступающие в эти отношения, оказываются той общностью, множеством, которое как раз противостоит миру коллективного порядка, законов государства и общественной морали. Потому именно сифилизация, с ее неудачным опытом поиска вакцины, биологического атома болезни, оказывается наиболее показательна, когда мы пытаемся обнаружить логику распространения, принцип действия болезни как стихии.

Однако если в случае с сифилисом у нас все-таки есть конкретная болезнь и вполне конкретный медицинский способ борьбы с ней, то все совершенно не так, когда речь заходит о так называемых психических эпидемиях. А ведь именно они, хорошо известные и детально описанные, существовавшие на протяжении многих веков в Европе, пожалуй, и являются прообразом того, что мы и по сей день именуем массовым психозом, хотя уже более полутора веков не зафиксировано ни случаев тарантизма, ни хореи, ни плясок святого Витта. Последняя эпидемия пляски святого Витта зафиксирована в 1848 году, и многие исследователи полагают, что политические события того года напрямую связаны с этим массовым умопомешательством. Подобную связь пытаются установить и в прочих прежних психических эпидемиях. С другой стороны, есть традиция устанавливать взаимосвязи психических эпидемий с достаточно регулярными эпидемиями чумы и холеры. Мы здесь не будем ни солидаризироваться с этими рассуждениями, ни опровергать их. Отметим лишь, что само мышление в рамках логики эпидемии требует одновременности и параллелизма социального

и биологического порядка существования. Однако нам представляется, что сам этот параллелизм связан как раз с тем, что вводится общность как стихия, имманентная стихии болезни. И лучше всего эту взаимосвязь выражает идея *заражения*.

Заражение, будучи ключевым элементом мышления в рамках эпидемиологии, оказывается неожиданно востребовано в самых разных областях гуманитарной мысли – от антропологии до теории искусства, от психологии до политики. Здесь можно вспомнить и о введении понятия contagiозной магии в «Золотой ветви» у Дж. Фрэзера, и о «заражении образами», которое происходит посредством особых запечатленных «мнемограмм страсти» (Эби Варбург), что вполне коррелирует с действием аффективной памяти у Анри Бергсона. И, конечно же, нельзя обойти вниманием теорию искусства Льва Толстого, которая сформулирована им именно как теория заражения. А что, как не вариант заражения, представляет собой идея внушения в психологии, разрабатывавшаяся Владимиром Бехтеревым?³ И даже понятие «первичной сцены» в психоанализе вполне можно рассматривать в терминах заражения. Ведь фактически «первичная сцена» есть своеобразный акт вакцинации невротическим образом. Она материализуется именно в момент своего контакта с неврозом и взаимодействия с ним, в момент его локализации.

Более того, когда мы смотрим на развитие послереволюционной мысли в советской России, то не можем не обратить внимания на идеи политического заражения через переливание крови у Александра Богданова [Подробнее см.: Парамонов 2010], на кинематографические монтажные эксперименты Дзиги Вертова и Сергея Эйзенштейна, опыты по передачи мыслей на расстоянии Бернарда Каминского⁴, его же эксперименты по внушению животным, которые он проводил вместе с дрессировщиком Дуровым, ну и, конечно, на теорию Александра Чижевского, рассматривавшего активность Солнца как непосредственную причину массовых психозов, куда он включал и революции, и погромы, и крестовые походы...

Можно справедливо усомниться в том, что все это имеет отношение к заражению. Речь чаще всего идет о воздействии. Причем о воздействии одного субъекта на другого, являющегося объектом воздействия. Действительно, все эти теории пользуются понятиями, заимствованными из науки XIX века (будь то психология, биология или социология), и потому порой идея заражения и идея воздействия оказываются неразличимы. Между тем нельзя не обратить внимания на то, что всякий раз мы имеем дело не с индивидом, на которого осуществляется воздействие, а с массой, порой персонифицированной в образе отдельного человека, а точнее даже – его подсознания, подверженного гипнозу, внушению, воздействию. Таким образом, через вводимую фигуру подсознания можно различить сознательную логику индивида, где воздействие – это прежде всего убеждение и бессознательное действие массы,

³ Сам Бехтерев напрямую связывает внушение с заражением: «В настоящую пору так много вообще говорят о физической заразе при посредстве "живого контагия" (contagium vivum) или т.н. микробов, что, на мой взгляд, нелишне вспомнить и о "психическом контагии" (contagium psychicum), приводящем к психической заразе, микробы которой хотя и не видимы под микроскопом, но тем не менее подобно настоящим физическим микробам действуют везде и всюду и передаются чрез слова, жесты и движения окружающих лиц, чрез книги, газеты и пр., словом, где бы мы ни находились, в окружающем нас обществе мы подвергаемся уже действию психических микробов и, следовательно, находимся в опасности быть психически зараженными. Вот почему мне представляется не только своевременным, но и небезынтересным остановиться на внушении как факторе, играющем видную роль в нашей общественной жизни, факторе, полном глубокого значения, как в повседневной жизни отдельных лиц, так и в социальной жизни народов» [Бехтерев 1903: 5].

⁴ «Мозговое радио», воздействующее с помощью электрических импульсов на большие группы населения, начало разрабатываться Каминским еще в середине 1920-х годов. Идея состояла в том, что связи между людьми (в том числе и социальные) базируются на электромагнитных импульсах, отправляемых и воспринимаемых мозгом. Работы Каминского продолжали выходить в Советском Союзе вплоть до 1960-х годов [Каминский 1962].

где воздействие как раз и оказывается эффектом заражения, неважно – психического ли, биологического или политического (ритуального, культурного).

Возможно даже, что эффект психоаналитического лечения связан как раз с тем, что невроз пациента выявляется как то, что не имеет отношения к его «личности», а связан с его желанием общности и именно асоциальной общности-в-непристойном, моделью которой и является сам психоаналитический сеанс. Однако эта тема находится за рамками нашего обсуждения. Мы же лишь пытаемся установить эту важную взаимосвязь заражения и бессознательной неиндивидуальной практики, выраженной в действии общности⁵.

Вернемся к «массовому психозу», который мы сознательно берем в кавычки, поскольку не вполне доверяем в данном случае слову «психоз». Скорее можно говорить о той степени невротизации индивида, которая получает свое комфортное разрешение именно в его ощущении себя частью общности, причем общности, действующей за рамками привычных поведенческих норм. У нас на самом деле не так много конкретных образов этого явления.

И почти все они эмблематические. Это либо поведение фанатов на спортивных соревнованиях или рок-концертах, либо восторженные лица людей, приветствующих своих политических вождей при тоталитарных режимах, столь красноречиво показанные в фильме Михаила Ромма «Обыкновенный фашизм». Сегодня мы можем также говорить о массовых собраниях, организованных религиозными сектами, целителями или представителями сетевого маркетинга. Однако в последнее время главным поводом говорить о массовом психозе стала телевизионная политическая пропаганда. Прежние истошные крики и драки обывателей, приглашаемых в популярные ток-шоу, как-то сами собой перетекли в ток-шоу политические, которыми плотно заполнен эфир основных телеканалов в последние несколько лет. И чем непристойней поведение политических «аналитиков», чем истеричней их возгласы, чем абсурдней их лозунги и чем лживей их высказывания, тем эффективней оказывается пропаганда. Разразившаяся пропагандистская эпидемия в России при этом имеет свои особенности, если сравнивать ее с политической пропагандой в других странах, даже таких близких по языку и бывшему советскому прошлому, как Украина и Белоруссия. Эта специфика связана не с особенностями русского характера и не с особой энергетикой боевого русского духа, а скорее, с теми социальными и бытовыми практиками поведения, которые когда-то формировали также и особый характер психических эпидемий. Наиболее характерными для России были вовсе не тарантизм и не пляски святого Витта, а *кликунство*.

Интересно, что век спустя после фактического исчезновения кликушества как болезни само слово «кликунша» сохраняется и достаточно устойчиво используется именно для обозначения лживых политиков-пропагандистов⁶. Тем не менее наша задача вернуться к кликушеству в его клиническом варианте, чтобы попытаться усмотреть связь между тем, что было раньше психическими эпидемиями, и той пропагандой, которая сегодня так сильно их напоминает.

Одним из ключевых источников здесь является статья директора Колмовской психиатрической больницы доктора Николая Краинского «Порча, кликуши и бесноватые», опубликованная в «Русском медицинском вестнике» и посвященная описанию эпидемии кликушества в Гжатском уезде Смоленской области в 1899-м году, а также его книга, выпущенная затем отдельным изданием с предисловием академика Бехтерева [Краинский 1900].

⁵ Характерно, что Л. Выготский, критикуя теорию заражения Толстого именно как теорию психического воздействия автора на зрителя, невольно сталкивается с тем, что искусство, по Толстому, действует как вирус, подобно заболеванию, не различающему автора, исполнителя, зрителя. Именно в этот момент вся аргументация Выготского с позиций психологии оказывается крайне проблематичной [Выготский 1986: 302].

⁶ Такое использование слова «кликунша» было обыденным для советского периода, что нашло свое отражение в «Толковом словаре русского языка» под редакцией Д.Н. Ушакова, вышедшего с 1934-го по 1940-й год.

Прежде чем говорить о конкретной эпидемии в деревне Ащепково, Краинский описывает исторические и географические границы кликушества: «Кликушество, начиная с XVI века по настоящее время, есть явление русской народной жизни, игравшее и играющее в ней далеко не последнюю роль. Несмотря на значительный прогресс, имевший место за последние десятилетия в культуре русского народа, кликушество и в настоящее время проявляется в той форме, как она нам известна по литературным источникам XVI и XVII века, и если оно до сих пор не обратило на себя должного внимания исследователей народного быта и врачей, то это объясняется тем, что оно протекает как бы под спудом обыденной жизни и прорывается лишь в виде отдельных взрывов в форме судебных процессов по расправе с колдунами или повальных эпидемий. Кликуш, по собранным мною данным, в настоящее время в России следует считать многими тысячами, если не десятками тысяч. Распространено кликушество по всей России, но преимущественно на севере и в Великороссии. Особенно много кликуш в Московской, Смоленской, Тульской, Новгородской и Вологодской губерниях, хотя и все вообще соседние с Москвой губернии отдают кликушеству изрядную дань. К югу много кликуш находим в Курской губернии, но дальше в Харьковской и в южных губерниях кликуши становятся очень редки и постепенно исчезают. На западе есть еще центр, куда стекается много пришлых со всей России кликуш, – это Киево-Печерская лавра» [Краинский 1900: 2013]. Далее он отмечает, что заболевание это свойственно в основном женщинам и крестьянам; что страх перед кликушами связан с боязнью порчи; отмечает устойчивость веры в бесноватость кликуш и что через них говорит дьявол; указывает на роль в распространении кликушества религии и конкретно монастырей, куда стекаются душевнобольные из глубинки с надеждой получить исцеление и где «большинство русских кликуш воспринимают и бессознательно обучаются тем проявлениям болезни, которые они позже, когда становятся сами кликушами, воспроизводят, благодаря болезненному подражанию» [Там же: 216]. Именно это «болезненное подражание», отмечаемое Краинским, оказывает, по его мнению, воздействие на память и чувства окружающих.

Уже здесь можно заметить все необходимые элементы соединения отдельной стихии общности и общества, стремящегося к гомогенности. Женщины, фактически выведенные за рамки правовых норм в царской России, реализуют в кликушестве свой способ сопротивления. Церковь как институт, являясь одной из причин социально неадекватного поведения, поощряет «бесноватых» в их святотатстве и даже благословляет их, видя сочувствие и сопричастность им крестьянской общины. Это, в свою очередь, порождает подражание кликушам и как причастным святости, и по вполне прагматичным соображениям. Но, переходя в политическую плоскость, можно усмотреть за триадой «женщина – церковь – болезненное подражание» другую: «обездоленные – государство – лояльность», а в более общем виде – «общность – общество – мобилизация», где и подражание, и лояльность, и мобилизация – способы институтов справляться с неконтролируемой стихией заражения-сопричастности через ее социальные имитации.

В анализе Краинского выделены как отдельные случаи в их разнообразии от «крика на голос» или «крика от третьего лица» (бесноватости) до притворства. Притворство – вполне рациональная практика. Здесь не просто кричат, икают или издают нечленораздельные звуки, но именно изображают себя кликушей. При этом обычная практика – оговор. Делается он чужим, измененным голосом от имени дьявола (а кликуши считаются ясновидящими) и является обычно формой мести (чаще всего женщины) того, кто в этом акте обмана пытается преодолеть свое бесправие и восстановить справедливость. Однако многочисленны и случаи банального извлечения выгоды из такого рода представлений⁷.

⁷ Можно обратить внимание, что когда обсуждается «эпидемия» доносительства в сталинское время, то ей придают часто либо идеологический, либо экономический смысл, сводя все или к искреннему поиску «врагов

Интересно, что для возникновения психической эпидемии необходимо как наличие носителей симптоматики, так и тех, кто болезнь симулирует. Нам здесь важны не клинические признаки начала и развития заболевания, а то, что делает его «социальным», что дает возможности возникнуть психической эпидемии. Хотя эти вещи, похоже, все-таки сильно связаны друг с другом⁸. Неслучайно медицина была практически бессильна в лечении кликуш, в то время как знахари с этим достаточно успешно справлялись. Дело в том, что кликушество связано с навязчивыми идеями и страхами, а также со способностью их передачи, «внушения» и даже «гипноза», на что обращали внимание и Краинский, и Бехтерев. Последний включал кликушество в ряд судорожных эпидемий, таких как уже упоминавшиеся хоррея, тантанзм и пляска святого Витта, а также самобичевание и некоторые формы коллективного суицида. Он связывает все эти эпидемии с гипнотическими состояниями, вызванными прежде всего религиозным экстазом, и обращает внимание на то, что симптоматика при всех этих эпидемиях, объединенных под именем «острый бред» (*delirium acutum*), очень походит на «сомнамбулическое» поведение пациентов при опытах гипноза Шарко. Настойчиво связывая кликушество с церковью, прослеживая ее роль в тех или иных конкретных случаях, обращая внимание на уменьшение заболеваний в связи с ослаблением ее влияния, Бехтерев тем самым подступает к той грани биологического и социального, биологического и политического, когда мы не можем в полной мере отделить одно от другого.

Представляется, однако, что объяснение им коллективных иллюзий, галлюцинаций через идею гипноза явно недостаточно. Здесь ни биологический, ни психологический, ни социальный аргумент в отдельности не работает. Здесь мы имеем дело с множественностью самой стихии (эпидемия), которая возможна только в силу действия множества (толпы). Не кликуша заражает и гипнотизирует толпу своим поведением, но само его поведение уже есть аффективная мнемодрама общественного невроза.

Когда мы говорим о том, что визг, крик, завывания, интонации нынешних телевизионных политических журналистов и даже политических аналитиков напоминают эпидемию кликушества, то, несмотря на все сходства, от характерной глоссолалии до судорожного подергивания отдельных особо «одаренных» персонажей, далеки от того, чтобы просто через психическое заболевание заклеить политическую атмосферу, которая царит в стране. Задача несколько иная: увидеть в психической эпидемии возможную модель понимания *политического* как стихии, увидеть в самой политике эпохи массмедиа невозможность избежать погружения в той или иной степени в *delirium acutum*.

Таким образом, на кону переопределение понятия политического в логике стихий, а ситуация в российских средствах массовой информации во времена аннексии Крыма и войны на Донбассе – лишь показательный эффект уже состоявшихся изменений.

Когда произносится слово «политическое», то с неизбежностью возникает фигура Карла Шмитта [Шмитт 1992]. Именно он в 20-е годы прошлого века ввел это понятие, суть которого заключается в том, что «политическое» имеет своим истоком неустранимое разделение на друга и врага, наподобие различения эффективного и неэффективного в экономике, добра и зла в морали, прекрасного и безобразного в эстетике. Его концепция интересна именно тем,

народа», либо к выгоде, сводящейся обычно к занятию освободившейся жилплощади. Эти моменты в отдельных случаях, несомненно, присутствовали, но вряд ли можно сводить все только к ним в ситуации предельной политической экзальтации, которая господствовала в прессе, на радио, на открытых судебных обвинительных процессах.

⁸ Можно даже предположить, что знахарь выполняет в этом случае роль экзорциста, а само отношение к кликушеству существует, как отмечает А. Панченко-мл., в двух типах нарративов – врача и священника [Панченко 2002: 326]. «При этом, с точки зрения представителя официальной церкви 1860-х гг., в религиозно-аксиологическом смысле кликушество следует оценивать скорее позитивно, чем негативно: "Этим явлением торжественно подтверждается истинность св. тайн православной католической нашей Церкви"» [Там же 325)].

что в ней уже можно уловить момент мышления в логике масс. Для него «друг» и «враг» – никогда не индивиды, а именно общности. Сам Шмитт называет отношение «друг – враг» экзистенциальным, подчеркивая, что какие бы личные привязанности или антипатии у нас не существовали, но они не в силах преодолеть политическую обусловленность отношений между группами людей, общностями. Политическое для него – способ описывать поведение общностей, обуславливающих ту или иную конкретную политику. Интересно, что сами эти общности сформированы для него именно как имманентные стихии. Отношение «друг – враг» в политике оказывается устойчивым и неустранимым в силу, как полагает Шмитт, исторической и мифологической ориентации разных народов либо на сушу, на Землю с ее устойчивостью и стабильностью, нас порождающую и нас же забирающую в свое лоно, и на Море, на неустойчивую водную стихию, порождающую иные «талассические» культы. Народы и цивилизации непримиримы в этих своих истоках, которые и есть истоки политического. Шмитт прослеживает эту войну суши и моря (Левиафана и Бегемота, Гоббса и Спинозы, номоса и аномии) на протяжении всей человеческой истории. И важно здесь не то, прав Шмитт в своей политической онтологии или не прав, а то, что в политике, в юриспруденции он вольно или невольно открывает возможность мышления в логике стихий. И нельзя не увидеть здесь влияние уже диктующего свои правила существования массового общества.

Возможно, говорить о десубъективированной логике (масс, стихий) в данном случае еще слишком рано. Однако обращает на себя внимание этот необычный (все еще и до сих пор) стиль мышления, который проявляет себя и в эпидемиологии, и в психоанализе, и в понимании политического. Ведь что такое Земля и Море для Шмитта? С одной стороны, это и конкретная практика существования народов, и мифология, но также это своего рода инфекции политического, обуславливающие принятие или отторжение тех или иных законов, механизмов общественного поведения, государственного устройства. Война общностей, сформированных стихиями и действующих как стихии, может рассматриваться как бессознательное самой политики, сфера ее желаний, превышающих конкретные политические выгоды, сфера непристойного, все еще рядящаяся в одежды демократии, но все с меньшей и меньшей охотой. Столь пристальное внимание к идеям Карла Шмитта сегодня со стороны политических теоретиков, стоящих порой на самых непримиримых позициях, нельзя объяснить исключительно модой, или долгим отчуждением научных трудов одного из основных мыслителей Третьего рейха от академической науки. И хотя эти факторы тоже невозможно не принимать в расчет, но все же идеи Шмитта завораживают именно их попаданием в основные болевые точки нашего времени, времени, когда демократическая, гуманистическая и либеральная риторика современной политики оказывается лишь ширмой, за которой стоят даже не цели и интересы, а невозможность сопротивляться периодически возникающему суицидальному безумию, сдерживание которого с годами становится все труднее.

Шмитту в своей концепции политического удалось зафиксировать несводимость современной ситуации ни к греческому «полису», ни к маккиавелиевской персонифицированной борьбе за власть или даже к гоббсовской модели отношения гражданина и государства. В пространстве политического нет индивида, там действуют только общности. Причем общности эти могут быть сколь угодно разрознены и разобщены. Основное действие политики оказывается исключительно в том, чтобы их мобилизовать, а сегодня этим занимаются вовсе не политические институты, а массмедиа.

Еще в 30-е годы прошлого века, перед Второй мировой войной, Жорж Батай в статье «Психологическая структура фашизма» [Батай 1995] ввел понятие гетерогенного сообщества, которое трансверсально обществу и находится в режиме имманентного архаического существования. Он указал на опыт фашизма по выявлению и мобилизации такого рода невидимых сообществ. Они не являются институциональными, а существуют как призрачная

общность-в-желании, где действует закон контагиозной сопричастности без идеи общественной солидарности. Мобилизация заключается в том, чтобы перевести эту имманентную сопричастность друг с другом, данную в общности социально непроявленных желаний, в коллективную солидарность перед лицом общей угрозы, перед лицом врага, перед лицом смерти.

Мы можем констатировать, что такие вещи, как «сопричастность», «солидарность», «братство», на которых во многом строилось гуманистическое мировоззрение и которые были частью демократического понимания развития общества и его моральной основой, в момент политической мобилизации получают совершенно иной смысл. Это происходит потому, что, будучи понятиями принципиально неполитическими, в которых выражаются отношения вовсе не социальные, они гомогенизируются политикой. Можно сказать, что они, существуя как выразители стихийной аффективной общности, оказываются инструментом индивидуации, создания атомарных институционализированных коллективов.

Политика в целом – это постоянный процесс локализации стихии общности, наделение ее сущностью, выделение ее субстанции, превращения ее принципа действия в описание ее атомарной структуры. За примерами далеко ходить не надо. Так, уже упоминавшаяся расовая теория – это попытка найти для общности субстанцию в крови, геополитика – в территории. Всё это способы политического понимания и политического использования новых сил, которые исходят от гетерогенных сообществ и проявляются именно в эпоху масс, в эпоху массмедиа. Шмитт, выявляя силы Земли и силы Моря как условия возникновения вечных политических распрей, не задается вопросом о том, почему эти силы оказываются «теоретически» описаны, открыты им именно в XX веке, в веке войн, хотя очевидно, что и его концепция политического, как и идея тотальной мобилизации Эрнста Юнгера непосредственно связаны по крайней мере с Первой мировой войной.

Достаточно вспомнить ее начало и охватившую всех радостную патриотическую эйфорию, напоминавшую массовый психоз, и вполне возможно, что таковым она и была. Эта эйфория уже была эффектом политического по Шмитту. Сегодня те или иные варианты подобного общественного настроения пытаются создать средства массовой информации. Часто это делается целенаправленно, но в любом случае медиа в той или иной форме с необходимостью производят эту политическую пандемию, поскольку они с необходимостью действуют сообразно пластике разных общностей, придавая ей разные информационные формы. Все сферы нашей жизни пронизаны политикой, инфицированы ею, и то, что в мире индивида видится как психоз, в мире медийной политики является нормой. Исключается из этого мира тот, кто пытается не замечать политического измерения повседневности или мыслить политику в рамках рациональных схем, в рамках законов, прав и свобод граждан, ответственности государств и тому подобное. Все это остается как благопристойный вариант риторики политических чиновников самых разных мастей. Но сама медийная политика следует за стихией, действует как непрекращающийся локализованный психоз. Это косвенно подтверждается тем, что регулярные прежде психические эпидемии кончились. Дольше всех задержалось кликушество, но и этих эпидемий уже почти век как нет. И дело не только в ослаблении религиозности. Религия перестала быть пространством страхов и навязчивых идей. Ее место заняла политика, которая для мира ценностей демократии как раз и создает те галлюцинаторные образы, своего рода *delirium*, без которого не может существовать массовое общество. И одна из задач как раз состоит в том, чтобы не придавать таким понятиям, как «свобода», «справедливость», «солидарность» и многим другим, политическую галлюцинаторную форму, а максимально деполитизировать их. Но возможно это лишь через осознание их вирусного характера, через признание необходимости этой болезни («демократия»), сопричастность которой и предполагает выживание.

Политика перевода и этика всемирной отзывчивости

В современной России с завидной частотой, один за другим, выходят переводы книг немецких авторов, чья связь с нацистским режимом ни для кого не является секретом. Напротив, зачастую именно нацистское прошлое оказывается тем обстоятельством, которое привлекает к себе читательскую аудиторию. Среди прочих особенно интересна фигура Карла Шмитта, вокруг которой некоторое время назад развернулась полемика на страницах российских журналов и интернет-изданий.

Конечно, повышенное внимание к трудам Карла Шмитта, юриста, официального теоретика Третьего рейха, может восприниматься и как признак толерантности к чужой мысли, способной выйти за рамки той идеологии, в которой она существовала и которую обосновывала. Однако представляется, что именно в российском контексте массовый перевод работ Шмитта означает еще и нечто иное. Возможно, что тот политический контекст, в котором происходит и публикация Шмитта и полемика вокруг него, позволяет заново вернуться к вопросу об интеллектуальном наследии нацистской Германии.

Это уже не вопрос о том, как могло так случиться, что многие немецкие интеллектуалы оказались очарованы идеями национал-социализма и фигурой Гитлера. Это также и не вопрос о существовании интеллектуала в определенный исторический момент, когда он вынужден идти на сотрудничество с политической властью, обнажая в своей мысли именно ее политическую составляющую. Такие постановки вопроса были разыграны на фигуре Мартина Хайдеггера, «дело» которого обсуждалось на протяжении почти всей второй половины XX века. Так или иначе, но эти хайдеггеровские сюжеты касаются очень сложной темы, которую можно сформулировать как «этика мышления». Другими словами, политика в «деле Хайдеггера» – это повод для этического беспокойства, связанного с тем, что мысль невозможна в некоторой чистоте, что за каждой мыслью, за каждым интеллектуальным высказыванием может последовать вопрос: как это связано с твоей собственной жизнью? Или же: как и кем твоя мысль может быть использована? Фактически, предшествующие обвинительные сюжеты о «деле Хайдеггера» сводились либо к фактам его сотрудничества с гитлеровским режимом⁹, либо указанием на глубинную связь между онтологией «Бытия и времени» и будущей включенностью Хайдеггера в конкретную политику [Bourdieu 1988]. Своеобразное философское «оправдание» Хайдеггера мы находим в работах французских философов деконструктивистского направления. Хотя трудно говорить в данном случае об «оправдании», скорее, это указание на важность прислушаться к тому, что говорит немецкий философ именно потому, что вместе с нацизмом есть опасность не заметить то ценное, что в самой философии Хайдеггера нацизму противостоит.

Когда мы здесь упоминаем Хайдеггера, то имеем в виду не только конкретно его, но и отношение ко многим прочим знаменитым личностям, которые известны либо своим сотрудничеством с национал-социалистами, либо своим пристрастием к фашизму.

Иногда некоторые исследователи склонны ставить в один ряд фигуры Мартина Хайдеггера, Эрнста Юнгера, Карла Шмитта, указывая на то, что они были своеобразными интеллектуальными предшественниками национал-социалистической идеологии. Между тем эти фигуры, связанные друг с другом, имеющие определенные общие черты как в своем творчестве, так и в судьбе, тем не менее следует рассматривать отдельно. Это становится особенно очевидным, когда после многочисленных переводов Хайдеггера на русский язык, в последнее время стали появляться переводы работ Карла Шмитта, фигуры куда более контраверсивной и, можно даже сказать, эпатирующей. Перед нами не просто наследие выдающегося

⁹ В качестве примера можно привести нашу мемуарную книгу: Farias 1989.

теоретика, юриста, но именно того, кто своими работами легитимировал один из самых ужасных политических режимов в истории человечества. При всех интеллектуальных изысках в трудах Хайдеггера и Юнгера мы подобной прямой легитимации политического насилия не найдем.

Сегодня в мире к теоретическому наследию Шмитта интерес небывалый. Причем интерес этот проявляют как теоретики правого толка (что неудивительно), так и левые, как консерваторы, так и либералы¹⁰. Идеи Шмитта оказываются неожиданно востребованы и – казалось бы – выходят за рамки чисто политической сферы. Однако так ли это?

Фактически, когда мы в самом начале задались вопросом об интеллектуальном наследии нацизма, то (в случае со Шмиттом, в отличие от Хайдеггера, например) речь идет об интеллектуально-политическом наследии. Речь идет о том, насколько мы сегодня готовы принять ту именно *политическую* мысль, которая упрямо заявляет о себе в работах немецкого юриста на протяжении всей его жизни. И должны ли мы ее принимать? А если принимаем, то зачем? Почему она вдруг оказывается востребованной именно сегодня?

Уже, кажется, ни у кого нет возражений, что тексты Шмитта должны быть представлены публике. Однако публикация их тем не менее влечет за собой неизбежные разговоры о неявной пропаганде фашизма и обвинения в этом переводчиков и комментаторов текстов. И к такой реакции ученые, занимающиеся наследием Шмитта, должны быть готовы. В этой связи именно дискуссия вокруг русскоязычного Шмитта представляется крайне существенной, поскольку перевод традиционно воспринимается в просвещенческих координатах: если нечто переводится, то именно потому, что это должно обогатить ту культуру, на языке которой подобных текстов нет. Когда же возникает слишком много переводных текстов одного и того же автора, то ситуация выходит за рамки исключительно «познавательной», и резонным оказывается вопрос – нет! не надо ли издавать Шмитта? – но: надо ли издавать Шмитта «так много», а если издавать, то как?¹¹ На первый взгляд такая формулировка выглядит «мягкой» и даже либеральной, но не в конкретной российской ситуации, к которой мы еще вернемся позже. Пока же надо сказать несколько слов о судьбе переводов Шмитта в постсоветский период.

Первый опубликованный перевод был сделан профессором А.Ф. Филипповым. Это был перевод фрагмента знаменитой работы Шмитта «Понятие политического» (1927). Он вышел в 1992 [Шмитт 1992: 35–67]. Реакции на эту публикацию не было практически никакой.

Следующее издание Шмитта на русском языке датировано только 2000 годом. Именно тогда вышла книга немецкого исследователя «Политическая теология» с обширным предисловием того же Филиппова [Шмитт 2000]. И в том же году возникла первая дискуссия вокруг фигуры Карла Шмитта. Она возникла на страницах правозащитного журнала «Индекс. Досье на цензуру», где были опубликованы рядом и текст Филиппова о Шмитте, и открытое письмо коллеге известного специалиста в области политической философии, теоретика либерального толка, профессора Йельского университета Бориса Капустина [Филиппов 2000; Капустин 2000]. Уже тогда в уважительной и корректной форме, но были заданы вопросы

¹⁰ Подробное освещение современной шмиттианы см.: [Михайловский 2008: 158–171], а также в развернутой рецензии Э. Надточего на французский сборник «Карл Шмитт и миф о политическом» (Carl Schmitt ou le mythe du politique. Coordonné par Yves Charles Zarka. Paris: Presses Universitaires de France, 2009) [Надточий 2009: 28–40].

¹¹ Однако одно дело, когда эти разговоры ведутся кулуарно или находятся в рамках академической полемики, и совсем другое, когда дискуссия приобретает политический характер. Именно это произошло в начале 2009 года, когда в журнале «Пушкин» появилась небольшая рецензия главного редактора В. Анашвили на книги Фрайера и Юнгера. В этой рецензии автор недвусмысленно обвиняет издателей, переводчиков и комментаторов в пропаганде идей национал-социализма. Она была моментально воспроизведена на сайте «Русского журнала» Анашвили [Анашвили б/г].

«почему именно Шмитт?» и «зачем нам Шмитт?», поскольку для Б. Капустина это была с очевидностью маргинальная фигура в современной политической мысли.

После этого диалога, который опять-таки не встретил никакого резонанса в интеллектуальной среде, прошло еще 5 лет. С 2005 года Шмитт начинает интенсивно издаваться. Выходят его книги «Диктатура», «Теория партизана», «Номос земли», но – и это важно – выходит текст нацистского периода Карла Шмитта «Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса» [Шмитт 2005; Шмитт 2006; Шмитт 2008].

Однако только в 2009 году, словно «вдруг» возникает российское «дело Шмитта».

Это «дело» интересно не только (и даже не столько) предметом дискуссии, но самой ситуацией, которая ее спровоцировала. Здесь появляются несколько важных побочных сюжетов, одним из которых является то, что эта – с очевидностью политическая – полемика развернулась именно вокруг переводов Шмитта (Юнгер и Фрайер идут как дополнение) и – что особенно важно – переводов, которые тогда еще не состоялись, а именно – самых одиозных текстов Шмитта его нацистского периода...

Итак, обращают на себя внимание три момента, которые акцентированы в возникшей дискуссии. Первый: полемика ведется не вокруг идей или концепций, а именно вокруг *переводов*. Второй: именно переводы Шмитта и комментарии к его текстам становятся предметом основной дискуссии. Наконец, третье: дискуссия постоянно смещается от того, что уже переведено, к *еще-не-переведенному*, к тому «по-настоящему ужасному» в наследии Шмитта, что как раз и является основной политической и теоретической угрозой. Эти три момента выделены неслучайно. Дело в том, что текстов собственно фашистского и националистического толка выходило множество, но у них были российские авторы, пусть и обильно цитирующие известных теоретиков, не скрывавших свои пристрастия к фашизму и национал-социализму. Кроме того, еще в 90-е годы издавалась целая библиотека «Расовой теории» и серия книг по геополитике, где вышло множество переводов текстов, на которые опиралась нацистская идеология. И, наконец, среди того, что опубликовано из Шмитта к 2009 году, году начала жесткой дискуссии, практически ничего, кроме некоторых едва заметных фрагментов из «Левиафана...», не было связано именно с идеологией, к которой примкнул Шмитт в 1930-е годы и которую обслуживал.

Эти три момента позволяют (благодаря именно Карлу Шмитту!) взглянуть на проблему несколько шире, чем она была затронута в упомянутой дискуссии, порой выходившей за рамки академических приличий, и задаться совсем другими вопросами: о *роли перевода в русской культуре*, о *политической функции в переводе*, и наконец, о *конкретной политике*, которая может проявлять себя в том числе и посредством перевода. Все эти вопросы подталкивают также к осмыслению немиметической логики перевода, которая выражается не в переходе одного текста в контекст иной культуры и иного языка, а в моментах принятия и отторжения текстов, описываемых скорее в терминах инфекции и иммунитета. Логика текстового заражения, в свою очередь, предполагает, что не столь важно качество или точность перевода, сколько его множественное распространение и влияние на производство текстов культуры, даже (а возможно, и «благодаря») при неточном и ошибочном переводе.

Итак, первый по порядку сюжет, который следует затронуть, – это что такое «перевод» в России? Каков его статус? Ответ на этот вопрос позволяет прояснить многие вещи, касающиеся в том числе и культурных контактов с Европой. Напомним коротко, что именно в терминах «перевода» европейских традиций пытались говорить о России уже в XIX веке П. Чаадаев и маркиз де Кюстин. И тот, и другой видели во многих явлениях российской действительности неудачную *имитацию* Запада¹². Эта «имитационная» стратегия размышления

¹² Де Кюстин с сарказмом пишет о небрежении русскими аристократами собственным языком: «Сейчас все потешаются над тем, что император Николай требует при дворе говорить по-русски; новшество сие кажется

о России предполагает вполне отчетливую конструкцию «культурного перевода», в основании которой лежит представление о западном мире как *оригинале* и *первоисточнике*, по отношению к которому Россия предстает неудачной *копией*.

Таков, в принципе, был ход мысли западников в споре со славянофилам. Политическая составляющая их полемики была во многом замешана на проблеме «аутентичности» России, которую искали славянофилы и которую отказывались признавать западники. Между тем и в том, и в другом случае речь идет об одной и той же логической модели, в основании которой лежит представление об «оригинальности», «первоистоке» и подражании. Только одни подражают западному «началу», а другие находятся в поисках славянского «истока».

Совершенно иную мысль высказывает Достоевский в своей знаменитой «Пушкинской речи», где он говорит о «всемирной отзывчивости» Пушкина, которая, как ничто другое, характеризует русскую душу. Этот известный пассаж многократно интерпретировался. Более того, само словосочетание «всемирная отзывчивость» стала своеобразным клише. Тем не менее следует напомнить, о чем говорит Достоевский, поскольку в его словах мы обнаруживаем как особое понимание политического, так и отношение к культурной переводимости.

Итак, Достоевский отмечает, что в Пушкине «есть та особая характернейшая и не встречаемая кроме него нигде и ни у кого черта художественного гения – способность всемирной отзывчивости и полнейшего перевоплощения в гении чужих наций, и перевоплощения почти совершенного» [Достоевский 1984: 129]. И именно эта же самая черта характерна по Достоевскому для русского народа. Далее он поясняет: «...я именно напираю в моей речи, что и не пытаюсь равнять русский народ с народами западными в сферах их экономической славы или научной. Я просто только говорю, что русская душа, что гений народа русского, может быть, наиболее способны, из всех народов, вместить в себе идею всечеловеческого единения, братской любви, трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия» [Там же: 130].

Интересно здесь то, что это высказывание прямо полемично тому пониманию политического, которое позже будет сформулировано Карлом Шмиттом. Достоевский пытается указать на некую этику общности и этику прощения, которые не могут быть найдены в западном мире, мире сплошь политизированном и экономически опирающемся на идеи прибыли и собственности. С одной стороны, это архаическая этика *прияття врага*, неписаная этика гостеприимства, отзвук которой звучит в самом слове *hostis*, объединяющем в себе значения «враг» и «гость». Такого рода этика возможна только в мире, где еще нет государств-врагов, поскольку именно появление последних является условием понимания сферы политического как пространства различения друга и врага, понимания развитого именно в работах Шмитта. С другой стороны, высказывание Достоевского уже предполагает политику разделения на Россию и Запад, в которой Западу отводится роль того самого врага, которому всегда будет оказано немислимое гостеприимство.

Если мы попробуем формализовать это высказывание Достоевского в рамках проблемы перевода, то, чтобы понять свойство «всемирной отзывчивости», нам неизбежно придется отказаться от логики оппозиций оригинал/копия, первоисточник/перевод... О чем, собственно говоря, идет речь? Речь идет об особом «языковом» свойстве русской души (про которую мало кто что знает, но именно это свойство оказывается ее важнейшей материальной характеристикой). Это свойство принимать чужие языки как свои, принимать чужие культуры так, словно они *всегда уже* часть русской культуры, принимать, несмотря на их инаковость и даже враждебность.

прихотью самодержца; грядущее поколение скажет ему спасибо за эту победу здравого смысла над высшим светом. Как может проявиться дух естественности в обществе, где говорят на четырех языках, не выучив толком ни одного?» [Кюстин 1996: 300].

«Всемирная отзывчивость» говорит не о первенстве русской культуры и не о ее вторичности, она говорит, что русская культура располагается не на уровне знаков культуры. Она не подражает, не имитирует, не воспроизводит тексты чужих культур, но обнаруживает в себе их следы. Другими словами, она представляет собой особое автохтонное образование, где иные культуры обнаруживают (нет, не свой «первоисток»!) свой след. Перед нами своеобразная концепция абсолютной переводимости, которая оказывается возможной тогда и только тогда, когда текст иной культуры попадает на русскую почву. Продолжая эту логику абсолютной переводимости, мы можем вслед за Достоевским сказать, что Шекспир или Сервантес, ограниченные рамками своего языка и своей культуры, не могут достигнуть универсализма, к которому направлены их тексты, такой универсализм им сообщает именно русская культура, вторгаясь в которую, они оказываются обогащены и наделены священным статусом. Фактически таким образом понятая русская культура оказывается способной принять любой текст, в то время как попадающий в ее лоно текст иной культуры с необходимостью обнаруживает свою ограниченность и ущербность.

Кроме того, специфическая этика всемирной отзывчивости, сформулированная Достоевским, предполагает также и особый тип семиотики, в которой нет привычных отношений означаемого и означающего, части и целого. Так, Пушкин, в котором воплотилось «русское» не как национальное, а как способность к всемирной отзывчивости, представляет такую «часть» и мировой, и русской культуры, что неотличима от «целого». То есть речь идет не о суверенности или о единстве «русского», а о всемирности (целом), не знающей границ, преодолевающей любые границы между народами и культурами.

По сути, перед нами модель континуума, на которой базируется динамическая семиотика Чарльза Сандерса Пирса. Такой континуум определяется именно тем свойством любой его части, что она равна всему целому. И только при этом условии триада характеристик любого знака, которую Пирс определяет как «качество», «событие» и «закон», обретает свою неразрывность и непрерывность. Пространственные, временные и коммуникативные атрибуты знака уже не отсылают ни к какой сущности или смыслу, а являются чистыми эффектами действия, проявившего знак [См. подробнее: Zalamea 2012].

Для Достоевского таким «действием» является Пушкин. И это действие проявляет в мире «русское» как причастное богу, а русский народ оказывается народом-богоносцем. Здесь, как и в случае с богоизбранностью евреев, нельзя говорить об «исключительности» или особом статусе народа. Скорее, речь должна идти об изменении характера самого образа народа. Если евреи через *exodus* дали модель формирования народа как общности, то «русские» Достоевского (через Пушкина) демонстрируют модель всеобщности. Идея континуальности соприкасается здесь с этикой гостеприимства. Однако и то, и другое – не что иное, как действие иного типа совместности, описываемого уже в логике заражения (преодоления границ), а не в логике миметизма (с разграничением оригинала и копии, центра и периферии и т. п.)

Мы здесь не обсуждаем справедливость или ложность интеллектуальной спекуляции Достоевского, но только указываем на совершенно необычный мыслительный прием, который позволил примирить его «Пушкинской речью» славянофилов и западников. И, конечно, всё это связано также с особым отношением к переводу, которое формировалось в России. Было бы неверно утверждать, что такое отношение частное, патриотическое и русофильское. Скорее, следует говорить о том, что в России перевод оказывается зажат между полюсами политическим и религиозным.

Иначе об это можно сказать так: любой «чужеродный» текст, любой иностранный текст вторгается в культуру своим *переводом*. Это вторжение не только взаимно обогащает культуры (как принято думать о переводах в рамках просвещенческой традиции), но и наносит

ущерб. Такое вторжение всегда имеет в том числе и политический аспект. Так вот, если следовать «Пушкинской речи» Достоевского, то Россия настолько не имеет ничего «собственно-го», что принятие чужих текстов, чужих языков – ее естественное свойство.

Есть соблазн определить это свойство как *имперское*. То есть включение других культур и текстов других культур происходит в России словно *до* их адаптации, *до* их перевода. Они словно уже присутствуют в этом пространстве, пусть и в качестве отсутствующих. Интерпретация всемирной отзывчивости через имперскость, которой не чужд был сам Достоевский, тем не менее упрощает ситуацию, редуцируя ее к политике. С другой стороны, размышления Достоевского, как и многих русских евразийцев (Данилевского, Леонтьева), вводят также богословское измерение, связанное с представлением о Москве как Третьем Риме, призванном объединить все культуры, без которого политический аспект остается неполным.

Этот религиозный мотив странным образом сохраняется и в советское время. Понятно, что когда проводится жесткая граница между мирами, между мировоззрениями, когда устанавливается железный занавес, то роль переводчика любого текста не может не быть политической. Переводчик оказывается своеобразным лазутчиком, агентом, причем до конца не понятно, в какой степени этот агент действует в интересах твоего государства, а в какой – чужого. Именно в советский период, от Революции до холодной войны, знание иностранных языков стало достоянием совсем узкого слоя людей. Профессия переводчика в эти годы как никогда обнаруживает свой политический смысл, но мы в данном случае пытаемся указать на нечто иное, на то, что люди, читающие и говорящие на иностранных языках, оказывались причастны тайне иного мира. И сколь бы ни были банальны те тайны Запада, которые скрывала советская система от своих граждан, но этот элемент таинственности и ауратичности был очень важен, а иностранный язык был способом если не проникнуть в эти тайны, то хотя бы прикоснуться к ним. Так и «тайна Запада» и «загадка России» оказываются равноудалены от сферы советского опыта и локализованы в тех языках, которые дополнительны русскому, в чужих языках, неважно, иностранный ли это язык или язык литературы XIX века...

Такая ситуация радикально меняет само отношение к переводу, он существует словно в двух параллельных режимах: в режиме привычном имитационном, но также и в менее заметном – режиме сакрального знания, или, как бы мог сказать Вальтер Беньямин в режиме ауратическом, когда максимальная близость (приятие, открытие себя в чужом и т. п.) соединяется с максимальной дистанцией (сакрализация далекого, тайного и зачастую запретного).

Интересно, что именно в этих двух режимах рассматривается М.Л. Гаспаровым переводческая деятельность и переводческая рефлексия Валерия Брюсова: на ранней стадии, когда он переводил своих французских современников – это были переводы, которые продолжали русское стихосложение, становились частью поэтической культуры России; когда же он переводил «Энеиду» Вергилия, то пришел к идее буквализма, смысл которого состоит в том, что древний текст не пытается предстать аутентичным на другом языке, а напротив – всячески демонстрирует то, что он есть перевод, то есть определенная дистанция по отношению к первоисточнику. Эта дистанция в буквалистских переводах выходит на первый план, создавая ощущение «далекости» и «инаковости» переведенного текста [Гаспаров 1988: 29–62]. Кстати, именно «буквализм» становится господствующим направлением в переводческой деятельности в 1920-е годы. А это уже можно описывать не просто как некоторую тенденцию или моду, но как определенную политику внутри языка. Для молодой Советской России, открывающей новый социальный порядок, буквалистский перевод был крайне уместен, поскольку устанавливал дистанцию по отношению к предшествующей истории культуры, а также к культуре буржуазной. Косноязычие буквалистов – политика рождения нового

слова, даже если оно берется из древнего текста. Но также это и борьба с идеей вторичности перевода по отношению к оригиналу.

Советское «новое» должно было быть новым даже в переводе. Но такое «новое» неожиданно оказывается ближе к «всемирной отзывчивости», принявшей форму интернационального братства, нежели к радикальному коммунистическому преобразованию мира. То есть перевод содержит в себе элемент политического события, устанавливающего дистанцию по отношению к политической риторике времени. Это отчасти коррелирует с тем, что писал Вальтер Беньямин в «Задаче переводчика», указывая на максимальную дистанцию как идеальную переводимость в отношении Священного текста. Можно сказать, что даже в Советской России мировая культура сохранила свою функцию священного текста...

Раз уж мы затронули фигуру Вальтера Беньямина, то перейдем ко второму вопросу, который собственно касается именно Шмитта и политики перевода. Дело в том, что сегодня уже хорошо известно о той перекличке идей, которая была между Вальтером Беньямином и Карлом Шмиттом¹³. Взаимное внимание к творчеству друг друга, которое было между этими двумя очень разными мыслителями, разными характерами, разными судьбами, между нацистом Шмиттом и критиком фашизма, евреем Беньямином, позволяет указать на некоторое место их пересечения, которое касается как раз политики, но оказывается своеобразным образом деполитизировано фигурой оппонента... Это место божественного, или – место священного в современном секуляризованном мире.

Мы без труда замечаем теперь переклички между шмиттовской «Политической теологией» и беньяминовской работой «К критике насилия». Напомню лишь, что у Шмитта политика предстает современной скрытой формой теологии («Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризованные теологические понятия» [Шмитт 2000: 57]. Причем за «божественную» составляющую отвечает у Шмитта именно право, которое предшествует закону как технике юриспруденции, технике государственного насилия. Отсюда возникает идея о «суверене», которая высказана в знаменитой первой фразе «Политической теологии»: «Суверен – тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении» [Там же: 15]. То есть Шмитт вводит такое понимание *права*, при котором *оно* может нарушить любой закон. Это и есть «право суверена», которое иногда интерпретируют как попытку оправдания и легитимации политического произвола. Однако такая интерпретация несправедлива, поскольку «право суверена» как раз не причастно политическому насилию, он несет в себе функцию чуда. Это напрямую перекликается с тем, что пишет Беньямин о легитимном и нелегитимном насилии, о насилии справедливости и насилии закона. Первое названо им «божественным насилием», или – «суверенным» [Benjamin 1965: 106].

Наша задача здесь заключается в том, чтобы указать на тот же мотив в работе Беньямина «Задача переводчика», чтобы подчеркнуть совершенно иной подход к проблеме перевода и обнажить его политический аспект.

Беньямин говорит о переводе, функция которого не в том, чтобы «точно» передавать существенное в оригинале (следовать «закону оригинала»), а в том, чтобы устанавливать *родство языков*, находить в чужом языке дополнительные возможности для языка собственного, вторгаться в иное языковое пространство. Это то, что он называет «дозреванием чужого слова» и «муками рождения слова собственного» в противовес коммуникации двух мертвых языков. Итак, установление родства языков и внедрение в язык некоторого дополнения в виде чужеродного языка – основная функция перевода, который есть не что иное, как поиск универсального языка (Беньямин называет его «чистым» или «истинным»), или – говоря в терминах «Критики насилия» – языка справедливости, языка божественного насилия.

¹³ Подробнее на эту тему можно прочитать, например, в книге: Agamben 2005.

Чтобы подчеркнуть этот теологический аспект, отметим еще, что «родство языков» понимается Беньямином не как сходство, а как то, «что в основании каждого лежит одно и то же означаемое, которое, однако, не доступно ни одному из них по отдельности, но может быть реализовано лишь совокупностью их взаимно дополняющих интенций» [Беньямин 1996: 69]. Таким образом, всякий перевод – некоторое предварительное средство преодоления чужеродности языков друг другу.

Итак, говоря в терминах политических, перевод является *вторжением* чужого языка в язык собственный. Он является фактом постоянно идущей войны, войны языков. И перевод так и был бы симптомом этой войны, если бы не Священное Писание, если бы не некий божественный текст, который устанавливает горизонт деполитизации. Именно из этого горизонта (мессианского) говорит Беньямин о родстве языков. Именно из этого же мессианского горизонта говорит Достоевский о «всеобъединяющей роли» русского народа.

Известная формула, через которую Шмитт определяет политическое как принципиальное разделение на друга и врага, касающееся не индивидов, а народов и государств, Беньямином переносится на языки, где перевод становится чудесным парламентом, обладающим правом суверенного действия... Только это суверенное действие движимо не произволом, а «общим» (божественным) означаемым, что и приводит Беньямина к идее «идеального перевода» как подстрочника, подстрочника Священного Писания. Подстрочник – воплощение дистанции, он актуализует силы непереводаемого. И эти силы непереводаемого всегда располагаются за пределами любой возможной политики. Когда же политика актуализует эти силы, то сакрализуется и сам перевод, и фигура переводчика.

Таким образом, когда мы говорим о политике перевода, то имеем в виду то, что перевод оказывается возможен только в том случае, когда уже есть разделение на своего и чужого. Это разделение еще не политическое (в шмиттовском понимании), но оно политизируется актом перевода, в котором с неизбежностью присутствует момент вторжения. Только политическая составляющая этого вторжения оказывается стертой иллюзией принятия иного текста, иной культуры. Попытка придать переводу максимальную точность, сколь бы не оговаривалось стремлением быть ближе к оригиналу, всегда несет в себе также и элемент борьбы (войны языков, в котором язык оригинала должен либо показать свою суверенность, либо быть побежден языком перевода). Именно «победа перевода» порождает ситуацию, в которой индивидуальность или оригинальность отходит на второй план, а на первый выходит логика гостеприимства, доведенная до предела, когда чужое не может и не должно быть переприсвоено (такая политэкономия возможна, только когда оригинал и копия все еще отличимы друг от друга), но когда любое чужое заранее мыслится как свое¹⁴. Именно такова всемирная отзывчивость русского народа. Это не столько свойство «души», сколько иной экономический принцип, в котором нет логики обмена и логики производства, а есть *возвращение сакрального*.

Когда мы сегодня рассматриваем ситуацию с текстами Карла Шмитта и их рецепцией в современной России, то нельзя забывать об этом немаловажном моменте. Новые переводы Шмитта не столько вводят нас в контекст политической истории XX века, не столько дают знания о еще одной концепции политики, сколько возвращают то, что уже было сакрализовано, но оказалось утрачено. Перед нами определенный взгляд на политику, закон и право, который был табуирован в силу своей инфицированности национал-социализмом и фашизмом. И вот теперь мы его получаем в переводе, но опознаем как «свое», как то, что продолжает оставаться неявным принципом политического суждения и действия. Можно даже сказать,

¹⁴ Здесь можно напомнить об экономическом принципе, известном как культ карго, практикующийся среди народов (Меланезия или Папуа-Новая Гвинея), которым не понятен смысл производства и потребления товаров, а потому они любые дары воспринимают как возвращение того, что им уже когда-то принадлежало.

что нынешняя российская «всеотзывчивость» настолько широка, что принимает не просто чужого, но врага, того самого врага, с которым велась когда-то вполне конкретная война. Этот нерелективный момент в отношении с нацистским интеллектуальным наследием крайне важен. Это совсем не похоже на то, как обращаются к Шмитту западные левые, которые, по словам Шанталь Муфф, пытаются интерпретировать Шмитта против Шмитта, находить в его работах ответы на все новые вопросы, поставленные перед исследователями перманентным кризисом западной демократии [Mouffe 2000: 36–59]. Русский Шмитт оказывается «тем самым» радикальным Шмиттом тотальной войны друзей и врагов, права и закона, Земли и Моря, размышления которого именно в российской политике находят благодатную почву. Другими словами, этика «всемирной отзывчивости» требует принятия *всего*, а не только лучшего, как это представлял Достоевский. И в этом смысле такая этика не знает разницы между вакциной и опасной инфекцией, между лекарством и ядом.

И здесь самое время вернуться к полемике вокруг переводов Шмитта, чтобы, исходя из всего сказанного ранее, понять, какая политическая симптоматика стоит за этим, казалось бы, частным эпизодом издательской и переводческой деятельности.

В данном случае нас не волнует, инспирирована эта атака на издателей и переводчиков Шмитта и Юнгера или нет, какие цели преследуются, когда людей, уже не одно десятилетие занимающихся чтением и комментированием Шмитта, вдруг в какой-то момент обвиняют в пособничестве фашизму. Более того, нас здесь не интересуют даже аргументы сторон, выдвинутые в ходе дискуссии, проходившей крайне нервно, со взаимными обвинениями в «интеллектуальном мошенничестве»¹⁵.

Дело в том, что такого рода полемика невозможна без некоторых условий, которые коренятся в самой политической ситуации. Но чтобы выявить именно политическую подоплеку дискуссии, надо иметь в виду сказанное ранее о традициях восприятия переводов в русской и советской культурах, а также о политической функции, которую любой перевод несет в себе неявно. И в первом, и во втором случае мы имеем дело с вытесняемым сакральным моментом. В первом случае его лучше всего схватывает формула «всемирной отзывчивости», а во втором – «родства языков», через общее означаемое недоступное ни одному из них. И то, и другое – попытка преодоления политического, которая оборачивается прямым выходом к священному (либо Святой Руси, либо Священному Писанию). И то, и другое – представление о непереводаемом как сакральном. Так Россия Достоевского оказывается своеобразным подстрочником всей мировой культуры, а переводчик Бенъямин (в отличие от поэта) – тем, кто способен усмотреть саму суть явления, своим косноязычным касанием чистого языка.

Фигура Шмитта оказывается в центре полемики неслучайно. Дело не в том, что его позиция и поведение в период правления Гитлера были одиозны. И даже не в том, что в его лице мы встречаем умного и рьяного апологета национал-социализма. Для академической среды все это не представляет особой проблемы. Точнее, проблема состоит лишь в том, как представлять и комментировать такого рода тексты. Можно ли быть нейтральным по отношению к ним? Можно ли делать вид, что какие-то важные для сегодняшнего дня идеи, которые содержатся в них, могут быть отделены от той идеологии, которую они когда-то обслуживали? Сами по себе эти вопросы вполне достойны обсуждения. Однако мы имеем дело с обсуждением чего-то совершенно иного. Скорее, невысказанный, но подразумеваемый вопрос, напрямую касающийся не теории Шмитта, а именно политической ситуации, может звучать так: в чем именно состоит отзывчивость современной России по отношению к Шмитту и почему именно к нему?

¹⁵ См. показательное интервью А. Филиппова «Русскому журналу»: Филиппов б/г.

Если западные левые уже десять лет пытаются ответить на «вызовы Карла Шмитта»¹⁶, то российские теоретики (как правые, так и левые) исследуют скорее отзывчивость по отношению к нему. А это означает, что если не нацизм, то фашизм Карла Шмитта находит свой отклик и у российского читателя интеллектуальной литературы, и у политологов, и у политиков. И приходится говорить о том, что когда на русский язык переводится Карл Шмитт, то одновременно переводится (вторгается и принимается) его фашизм, то есть то, что принять и признать открыто никак нельзя, поскольку само слово «фашизм» давно стало словом-инвективой, позорным клеймом.

Такое положение дел особенно затрудняет всякие попытки разобраться с тем, что же и сегодня сохраняется в политике (вопреки всем декларациям) от того самого фашизма, идеологом и теоретиком которого был Шмитт. Фашизм заклеимлен, осужден, но продолжает свое подспудное политическое существование. Уже само словосочетание «сильное государство» указывает на это. Другие слова, в которых до сих пор остается фашизоидный след, в которых неявно действуют силы забвения ужасов фашизации масс, – это «нация», «народ» и даже «закон». Почти любая государственная риторика подпитывается фашистскими клише. А благодаря Шмитту даже в определенном понимании «права», которое лежит в основе либерально-демократических ценностей, можно открыть неизбежность той логики тотальности и ясности, из которой рождается политическое насилие. И это не всего лишь «похожие слова». Это определенные принципы понимания государства и государственных интересов исходя из наличия врагов государства, исходя из наличия границ, отделяющих «своих» от «чужих».

Между тем важно сказать, что разделение на «своих» и «чужих», на «друзей» и «врагов», конечно же, не изобретено фашизмом, так же как и идея национального государства. Фашизм лишь доводит эти фигуры политики до крайности. Так, например, сословное разделение тоже можно рассматривать как деление на «своих» и «чужих», но в нем еще нет никакого фашизма, но уже есть его предчувствие. Когда Французская революция сметает сословия, провозглашая общее равенство, то это не только шаг к демократии, но и шаг к фашизму, поскольку сразу же находится новое разделение, новая иерархия. Люди делятся на граждан и не-граждан. Если раньше французский, немецкий и русский аристократы были ближе друг к другу, нежели аристократ и крестьянин из одной страны, то постепенно происходит разделение людей по территориальному и национальному принципу. Это приводит к новому типу войны, которая ведется уже не между регулярными армиями, а между «народами», между жителями территорий. Потому расовые и геополитические теории возникают примерно в одно и то же время. И то, и другое – новый для общества способ *видеть врага*. (Потому-то немецкий национал-социализм все же есть совершенно естественное продолжение фашизма, сколь бы многие теоретики не пытались их радикально развести.) И если расовая теория после нацистских лагерей стала почти неприличной, то геополитика продолжает быть одним из основных инструментов современной политологии, несмотря на то, что в любых формах она несет в себе неизбежный вирус фашизма.

Когда переводчиков обвиняют в пропаганде фашизма за то, что они переводят Шмитта, то за этим стоит совсем другая проблема, а именно: фашизм *уже* есть, и это именно то, что отзывается на тексты Шмитта, то, что их принимает в качестве «своего».

Любой запрет здесь наивен, поскольку он лишь сакрализует профанное и табуированное. Но это касается, впрочем, и любой попытки «правильного» комментария к такого рода текстам. Дело в том, что именно тексты Карла Шмитта (особенно многие еще не переведенные и не опубликованные, относящиеся к его нацистскому периоду) оказываются своеобраз-

¹⁶ См. сборник статей: The Challenge of Carl Schmitt... 1999.

разным сакральным текстом российской политической власти, ее принципом, ее «письмом». Она не просто организована по Шмитту идеологически, она пересекается даже риторически с его текстами¹⁷.

Таким образом, Шмитт действует в России как бы до перевода, в силу конкретной политической отзывчивости времени и государства. Потому, когда выходит очередной научный перевод Шмитта, то он вовсе не добавляет национал-социализма в общество, но выполняет радикально иную функцию – вскрывает механизмы российской власти, показывая их общность с механизмами фашизма.

Государство непокорности (возвращаясь к Генри Торо)

1

Первое десятилетие нового века мы жили в государстве, где концентрация власти в руках одной партии, одного лидера и одной группы бизнесменов, приближенных к этому лидеру, стала настолько привычной, что разговоры о будущем страны велись исключительно в экономическом ключе, а политические прогнозы напоминали фантастическую футурологию.

Ничто не предвещало, что этот устоявшийся порядок может быть нарушен. Но случилось так, что при полном, казалось бы, контроле действующей власти за ситуацией и при полной неуверенности ее оппонентов в собственных силах возникло движение протеста, которому суждено было стать основной политической темой на долгое время.

Не углубляясь в обстоятельства и подробные объяснения, каким образом стал возможен этот протест, хочется отметить лишь несколько моментов, которые, как представляется, имеют значение гораздо большее, чем об этом принято думать.

Прежде всего, в очередной раз приходится задаваться вопросом о статусе *политического действия*. Требования митингов протеста были откровенно политические. Это не были выступления материально неблагополучных, которых в России немало, это был протест социально ущемленных, которым отказано в управлении государством. Такой отказ не является чем-то новым, но он был предъявлен цинически откровенно в момент известной «рокировки» президента и премьер-министра в сентябре 2011 года (именно этот момент многие склонны считать пусковым механизмом протеста), а затем на выборах в парламент, когда махинации и фальсификации, к которым ранее относились с прагматическим равнодушием, вдруг стали причиной проявления массового недовольства.

Итак, первый вопрос – вопрос об участии в политике и управлении государством. Этим, однако, дело не исчерпывается. На протяжении всего времени противостояния властей предрержащих и оппозиционеров разных мастей спор ведется не столько о политике, сколько о «справедливости», «достоинстве», «честности», «свободе» и прочих вещах, которые вообще-то суть понятия неполитические. То есть они постоянно используются и в политической риторике, и даже в политической теории, но, откровенно говоря, к современному пони-

¹⁷ Это началось еще с формулы, вызревшей в администрации президента, – «суверенная демократия», содержание которой весьма туманно, но которая, однако, недвусмысленно отсылала к идеям Шмитта, а сегодня этими идеями переполнены почти все политические телевизионные ток-шоу. Кроме того, мы постоянно наблюдаем, как «вождь защищает право» (название знаменитого текста Шмитта), как фактически устранен парламентаризм, как приведена в действие шмиттовская триада «вождь – движение (они могут меняться: «Наши», «Россия молодая», «Единая Россия», «Объединенный народный фронт»...) – народ», как, наконец, распространена геополитическая риторика (в основном антиамериканизм).

манию политики отношения не имеют. Этот ряд слов может быть дополнен таким понятием, как «солидарность», которое располагается где-то на границе политического и этического.

И наконец, все, что происходило тогда, связывает нас с определенным настроением, которое с самого начала протестных действий было почти незаметно, а затем, когда стала очевидной неизменно агрессивная реакция руководителей страны на самые незначительные проявления непокорности граждан, это настроение, как казалось поначалу, обусловленное слабостью и неоформленностью протестного движения, уже вполне сформировалось. Его можно назвать «обреченностью». Как только ушла эйфория первых митингов, на которых энтузиазм вызывало само возвращение людей в состояние гражданской активности, при продолжающемся противостоянии митингующих и властей «обреченность» становилась все более очевидной. И это не только потому, что власть ответила несоразмерно жестко и даже жестоко на проявления несогласия. Не только из-за принятия множества запрещающих, карающих, устрашающих законов, пытающихся задуть любую протестную активность. Возможно, что эта «обреченность» исходит от самой политики, в которой именно власть (и ее, так сказать, «функциональная аморальность», то есть способность быть властью) становится разменной картой. Такое узкое понимание политики притягивает к ней либо стяжателей, припадающих к благам государственного служения, либо наивных романтиков-альтруистов, чей политический вес ничтожен, а век по определению недолог. В России наивных практически не осталось во власти. Может быть, последние наивные как раз и вышли на митинги. И среди этих наивных живет мечта, которая касается не только конкретных преобразований в парламенте, в процедуре выборов, в правоохранительной системе, но которая имеет отношение к государству в целом, к самой его идее. Обреченность, о которой я говорю, касается не столько неудач протестного движения, сколько подспудной неудовлетворенности тем, что постоянно воспроизводится на уровне риторики как абсолютная ценность. Речь идет о «сильном государстве».

Все эти вопросы, касающиеся политического действия, или шире – понятия политического вообще, соотношения и различия политики и этики, закона и справедливости, коррумпированности и солидарности, а также призрак иного государства, отличного от «сильного» с его ориентацией на власть и контрольная подчинение и покорность граждан, – все эти вопросы взаимно пересекаются, и ответ на один из них заставляет определенным образом отвечать и на другие. Так, понимая политику исключительно как распределение власти, мы говорим только об определенном типе государства-управления (в смысле Макиавелли или Гоббса), и в государстве этого типа надо сразу же забыть о моральных критериях, так как общественное благо достигается здесь вопреки им. Но одновременно с этим не отпускающая нас иллюзия иного характера справедливости в общности помимо справедливости закона, та, что дана нам в самых наивных фантазиях и политических утопиях, составляет важнейший пласт нашего существования, где сама жизнь оппонирует нашим последовательным и выстраданным политическим убеждениям.

Среди теоретических текстов, посвященных политике, почти повсеместно господствует культ власти как одной из ключевых политических тем, а также борьбы (войны) и управления (закона). Фактически этими тремя сюжетами исчерпывается пространство, в котором может родиться политическое действие. Эти координаты, так или иначе, задают «силовой» характер и политики, и формируемого ею государства. Однако есть текст, написанный более полутора веков назад, и он – один из немногих, где нашло выражение совершенно особое отношение к политике, которое, как мне кажется, куда лучше описывает ситуацию политического действия, исходящую не из намерений и целей, а из своеобразного «действия вопреки» – вопреки слабости и обреченности, бессмысленности и опасности, глупости и смехотворности. Речь идет о тексте Генри Дэвида Торо «О долге гражданского неповиновения» («On the Duty of Civil Disobedience»).

2

Трудно найти более наивный текст с точки зрения современной политической теории, чем это сочинение Торо. Однако в его наивности есть тот ригоризм, следуя которому можно прийти к совсем нетривиальным выводам.

В самом начале эссе Торо, цитируя своего друга Ральфа Уолдо Эмерсона, пишет: «Я всецело согласен с утверждением: “Лучшее правительство то, которое правит как можно меньше”, – и хотел бы, чтобы оно осуществлялось быстрее и более систематически. Осуществленное, оно сводится в конце концов – и за это я тоже стою – к девизу: “Лучшее правительство то, которое не правит вовсе”, а когда люди будут к этому готовы, то именно такие правительства у них и будут» [Торо 2002]. Этот пассаж напрямую относится к тому, о чем говорилось ранее. Это не просто мечта о правительстве, которое не правит, но и фантазм государства, пренебрегающего функцией властвования вообще. Можно сказать об этом: чистейшая утопия. Однако можно сказать по-другому: желание, лежащее в основании преобразующего политического действия – особенно действия в ситуации обреченности. Иными словами, в политике, помимо прагматизма, есть не только романтизм (последний как раз зачастую обслуживает государство и служит его силе и величию), но и нечто сотканное из не-политической материи, из тех отношений граждан друг с другом, которым политика отказывает в праве быть отношениями политическими. Примером такого отношения может служить именно «солидарность», которая ощутима, пока люди объединены не властью и не борьбой за нее, а смутным намерением, общим импульсом, общностью действия. Субститутом такой «солидарности» в политической борьбе являются, например, партии или парламентские фракции, но также и всякого рода группировки по интересам, которые в России нынче модно называть «элитами».

Между тем, начиная со столь утопической формулы, Торо в своем эссе не отдается иллюзиям, а пытается пролить свет на постоянное участие граждан в той несправедливости, которая заложена в самом государстве, причем в государстве демократическом, где каждый гражданин, в согласии с формулой Аристотеля, «управляет повинуюсь», а повиноваться приходится законам, в которых справедливость откровенно попорана.

Сегодня, когда с завидной регулярностью в средствах массовой информации так называемых политических экспертов то и дело охватывает почти религиозное благоговение перед законом, когда законодатели, прокуратура и суд образуют замкнутый круг, в котором только и возможен разговор о справедливости, абсолютно стертой оказывается сама идея «нарушения закона» не как проявления чего-то исключительного, как, например, в случае «чрезвычайного положения», через которое суверен опять же утверждает себя в политическом поле, а как выражения самой материи жизни, практики человеческого сосуществования. Но именно через такое нарушение закона и открывается возможность альтернативного взгляда на политику, когда «ущерб», «слабость» и даже «обреченность» каждого отдельного индивида оказываются строительным материалом для той «пассивной революции», достижений которой всегда не замечают и недооценивают, поскольку подчинение одному закону спешно сменяет подчинение закону новому. При этом напоминание Торо о том, что «закон никогда еще не делал людей сколько-нибудь справедливее; а из уважения к нему даже порядочные люди ежедневно становятся орудиями несправедливости», кажется не более чем хлесткой формулой, которая к политической практике уж точно никакого отношения иметь не может.

3

Кто укажет Ему путь Его; кто может сказать:
Ты поступаешь несправедливо?
Иов. 36:23

Отвлечемся на время от Торо, но только чтобы показать, насколько его тема неповиновения государству и закону является сегодня злободневной и при этом практически не артикулируемой. Зададимся простыми вопросами: где граница нашего участия в политике? Какое действие можно считать политическим, а какое таковым никак не является? И наконец: возможно ли такое неполитическое действие, которое может стать условием политики, отличной от ныне господствующих в ней форм? (Ведь основанием политики не должно быть нечто политическое, а если политическое продумывается как основание политики, то оно с неизбежностью выступает ее оправданием.)

Заразившись прямолинейностью и нарочитой наивностью американского писателя, пройдем этот путь наскоро, несмотря на неизбежные огрехи.

Когда мы вообще говорим об участии в политике? Когда кто-то выдвигает свою кандидатуру на выборах в тот или иной орган государственной власти; когда кто-то субсидирует выдвиженца; когда кто-то освещает предвыборную программу кандидата в прессе ли, на телевидении или в интернете. Более того, когда обыкновенный человек приходит на избирательный участок, мы полагаем, что и он – своим голосом – участвует в политике. Наконец, когда протестующий гражданин выходит на площадь, чтобы защитить свои права, защитить их от тех, кто вовлечен в политику, мы говорим опять же и о его участии в политике.

Эта схема проста и даже примитивна, но начать следовало бы именно с нее, поскольку любой разговор об участии граждан в деятельности государства зачастую и сводится к тому, что мы обычно называем политикой, а еще точнее – политической борьбой. При этом разница между деятельностью по созданию политической партии, работой в законодательном собрании, выходом в воскресный день на избирательный участок, а в другой день – на митинг протеста или одиночный пикет слишком велика, чтобы все это можно было охватить одним словом «политика». Даже максимально общее определение политики как стремления «к участию во власти или оказанию влияния на распределение власти» [Вебер 1990: 645] буксует, когда мы оказываемся лицом к лицу с множественностью отношений между гражданином и государством.

Всегда ли действие гражданина политично? Именно гражданина, а не человека с его частными проблемами и частными попытками наладить жизнь в условиях того или иного политического климата. Обычно мы склонны называть «гражданином» того, кто проявляет себя в качестве единицы государства, в качестве единицы политической. Политика словно делегирует индивиду право соучастия (голосованием или протестом). Но если с голосованием все более или менее понятно – это есть формальный момент связанности общества, устроенного в соответствии с демократической процедурой обретения власти через выборы, момент объединения в государстве в качестве его механизмов, отсылающий нас к идее общественного договора, – то ситуация с протестом не кажется столь очевидной. Известно лишь то, что мы склонны политизировать любой протест именно потому, что иногда косвенно, а чаще прямо он отсылает к неэффективности власти, ее бездействию, ее оторванности от нужд людей, а также ко всем прочим ее недостаткам. Тем более политическим представляется действие по отстаиванию собственных прав, то есть прямая апелляция к закону, по которому функционирует само государство.

Тем не менее представление об исключительно политической составляющей связи гражданина и государства, когда, будучи гражданином, ты обязан вступать в те или иные отношения с властью, подчиняться ей или сопротивляться, исполнять закон или выступать за его отмену, обходит стороной один существенный момент. Чтобы прояснить его, зададимся следующим вопросом: *каким должно быть действие гражданина, если он не доверяет государству, его представителям и институтам?*

Это мягкая постановка вопроса. В более жесткой и определенной форме этот вопрос звучал бы так: что делать человеку, если он видит, как государство его постоянно обманывает, как власть не соблюдает Конституцию, как она принимает законы, которые вступают в противоречие с моральными убеждениями огромной части граждан, как суды выносят несправедливые решения, а чиновники используют свои посты для личного обогащения? Или: что делать, если справедливость попрана, а несправедливые торжествуют?

Дело в том, что ответа на этот вопрос в политике не существует. Здесь могут сразу возразить: «Как же? Ведь политика это и есть умение разрешать подобные проблемы жизни общества». Но это не так. Политика всегда решает другие проблемы. Так, тебе говорят, что если ты не доверяешь государству, то можешь участвовать в изменении системы через выборы, а права свои отстаивать в суде. Таким образом, этический конфликт («господствующая несправедливость») переводится в плоскость политической риторики, в механику прав и законов государства. Так возникает дурная бесконечность «политических решений», которыми несправедливость никак не устраняется. И лишь немногие готовы признать, что сама политика управления государством оказывается действенной (реальной политикой) только тогда, когда этический компонент в ней не участвует. Этот «честный» цинизм отличал политическую мысль и Макиавелли, и Гоббса, и Ленина. За прошедшие века «честности» в политической мысли стало меньше, а цинизма больше. И основным цинизмом нынешнего времени заключается в том, что государство стало главным моралистом.

Так, «справедливость», превращенная в «справедливый суд», есть как раз пример того, как нечто условно «естественное», аффективное (ощущение несправедливости) становится механизмом системы, и мы соглашаемся на это, поскольку этот суд якобы способен защитить нас от несправедливости, с которой справиться в одиночку мы не можем. Тем самым этические отношения приобретают политическую составляющую в виде тех или иных законов, да и просто моральных установлений общества. Но при этом аффективный план никак не устраняется, и множество судебных решений, продиктованных властью (властью начальника или властью закона), постоянно вступает в противоречие с ним. Эта «плата» человека государству хорошо известна. Менее очевиден другой момент, когда власть, суд, закон вдруг начинают действовать по логике морали, не пренебрегая при этом своими интересами. А это в наше время делается постоянно и во внутренней политике («осквернение святынь», «нарушение устоев», «оскорбление чувств социальной группы», «клевета в адрес чиновников», «подрывная деятельность»), и в политике внешней (например, известная формула войны как «принуждения к миру»), причем не только в России и не только в авторитарных странах вообще. Вот этот «морализм» и есть имя современного цинизма. И мораль, и религиозные чувства всегда использовались политикой как инструмент, но сегодня ситуация такова, что этого даже и скрывать не надо – эти «механизмы» и есть естество, новое «естественное право» государственной власти. Мы столкнулись со становлением Левиафана самим собой – не гигантской машиной, а именно животным.

Вернемся к эссе Торо о гражданском неповиновении. Именно в связи с нынешними представлениями о власти, политике и государстве, в связи с прокатившимися по миру про-

тестными движениями и особенно в связи с тем, что происходит в современной России, неожиданно актуально звучит этот текст. Одно название его уже обращает на себя внимание, резонируя с российскими событиями последних лет. Здесь что ни слово, то аффективный ступок наболевшего и наговоренного: еще недавно политически пассивные люди вдруг ощутили себя гражданами и увидели свой гражданский долг в открытом противостоянии власти. И не случайно, конечно, что русский перевод этого эссе был воспроизведен многими блогерами, а также в распечатанном виде раздавался в протестном лагере у памятника Абаю на Чистопрудном бульваре в Москве.

Интрига этого текста начинается не с первой его сентенции об идеальном правительстве, которое не правит, но с самого названия. Интересно, что оно автору не принадлежит. Нынешнее заглавие появилось позже, уже после смерти Торо: его выступление и изданный впоследствии текст назывались иначе – «О сопротивлении гражданскому правительству» («Resistance to Civil Government»).

Два названия одного и того же эссе, как ни странно, задают совершенно разные режимы чтения и понимания. При всей прозрачности и ясности мысли Торо, при всей четкости его гражданской позиции в эссе есть нечто, что не относится только к ситуации узаконенного рабства в некоторых штатах Северной Америки, но что имеет отношение к логике функционирования *любого* государства. Причем Торо совершает одну из редких попыток выйти за рамки той линии понимания государства, что стала господствующей, начиная с Гоббса и Руссо, и которая по сей день остается наиболее обсуждаемой в политической философии. Чтобы уяснить себе позицию Торо, мало сказать, что он – либертарианец или анархист, вписав его в реестр многочисленных критиков государства как механизма подавления. Важно заметить, что он стремится не столько к отказу от идеи государства, сколько к нахождению иного способа его функционирования, приведения в действие. Он пытается обнаружить в государстве то человеческое измерение, которого была лишена гоббсовская модель. И это человеческое измерение связано с минимумом действия, через которое учреждается государство.

Обычно действие учреждения государства и есть то, что создает пространство политики, будь то революция (чрезвычайное положение) или всеобщее демократическое голосование. В каждом из этих случаев мы имеем дело именно с политическим действием, в результате чего и само государство мыслится если не исключительно как политический инструмент, то уж наверняка по преимуществу.

Идея Торо состоит в том, чтобы найти неполитический исток государства и тем самым сделать его не машиной власти, а проводником солидарности. При этом солидарность оказывается не риторической фигурой, а вполне конкретным действием, в котором неразличимы этическое и экономическое измерения. И оба они стремятся к тому, чтобы не стать частью политики.

Это может звучать сколь угодно утопично, однако речь в данном случае идет не о политических фантазиях, а о вещах, с которыми люди сталкиваются все чаще, причем в странах с самыми разными политическими системами. Речь идет о том, что возникает насущная потребность менять не просто власть, но и само понимание государства.

В связи с этим очень важно провести радикальное различие между неповиновением и сопротивлением – даже несмотря на то, что у самого Торо это различие не акцентировано. Логика неповиновения, которая у Торо становится базовой для деятельности государства, чтобы оно могло не только функционировать, но и трансформироваться, оказывается не просто логикой ненасилия (сопротивление вполне может быть и ненасильственным, а неповиновение – использовать насилие). Она, и это стоит подчеркнуть, оборачивается логикой принципиально неполитической, в которой нет места никакому осуществлению власти, никакой

борьбе за власть, никаким отношениям с властью. То есть учредительным событием любого государства выступает не «общественный договор», не конституция и не билль о правах, а локальное частное неучастие в самом государственном деле, то есть: отказ быть функцией государства, отказ от распределяемых государством благ в виде прав, но также и отказ от выполнения его (государства) законов. Последний пункт наиболее важен, так как неповиновение исходит из принципа, согласно которому государственные законы не просто несовершенны, но девиантны в отношении жизни, ибо продиктованы политической целесообразностью. Или по-другому: целесообразностью, которая всегда уже политична.

Когда мы говорим о сопротивлении, то речь идет о действии в своей основе политическом. Так, например, ненасильственное сопротивление Ганди – долгосрочный политический проект по низвержению колониальной власти англичан, но вовсе не направленный на изменение политической формы государства. То же можно сказать и о мирных протестах Мартина Лютера Кинга. И даже о воображаемой «всеобщей стачке» Сореля. Любое сопротивление, насильственное или ненасильственное, – это вариант борьбы за власть, лежащей в основании политической формы государства. И если для Гоббса необходимость политической формы диктуется идеальной «войной всех против всех», лежащей в основании всякого государства, то уже в XX веке Карл Шмитт видит в неизбежной войне друзей и врагов начало политического, а для Фуко сама политика отождествляется с войной (перефразируя Клаузевица, он говорит, что политика есть продолжение войны другими средствами).

Сопротивление – это вариант участия в учреждении политической формы государства, то есть признание войны (противостояния власти, борьбы за власть) как необходимого политического элемента построения государства.

Сам Торо именно в этом ключе пишет о сопротивлении: «Очень немногие – герои, патриоты, мученики, реформаторы в высоком смысле и настоящие *люди* – служат государству также и своей совестью, а потому чаще всего оказывают ему сопротивление, и оно обычно считает их за своих врагов».

При этом параллельно мы обнаруживаем у него совершенно иную логику.

Не выступая против прямого государственного насилия, он пытается лишить государство возможности отправлять насилие косвенное. Этот момент крайне любопытен. Фактически неповиновение не касается тех функций государства, которые общество на него возложило. Оно касается только действий государства в отношении отдельного индивида. Это можно выразить следующим образом: государство несправедливо, его законы несправедливы, его действия жестоки и циничны, но общество до определенного момента принимает это, пока насилие государства не оказывается обращенным на конкретного человека. Насилие это может быть самым разным и зачастую крайне несправедливым. И только тот, кто не мирится с такой несправедливостью, осуществляет труд по учреждению государства.

Через столетие после появления текста Торо Ханна Арендт заново поднимет эту тему, когда на примере Эйхмана заговорит о поведении людей в нацистской Германии, о возможности несотрудничества, о неисполнении приказов и законов, нарушающих некий – пусть и неопределенный – этический порядок. Сотрудничество, исполнительность и лояльность становятся тем, что в какой-то момент превращается в часть обыденного существования человека не только как существа политического, но и как того, кто участвует в продолженном действии несправедливости. Когда же речь идет о таких режимах, каковым был режим в нацистской Германии или сталинский режим, то неповиновение (несотрудничество) оказывается действием почти героическим, граничащим с сопротивлением, поскольку принцип государственного управления основан на тотальном контроле за лояльностью граждан.

Но когда речь идет о штате Массачусетс в середине XIX века или о странах современной демократии, то здесь неповиновение не несет в себе ничего героического, кроме своеоб-

разной аскезы, выраженной Торо в формуле, которую можно передать примерно так: я готов претерпевать прямое насилие от государства во имя того, чтобы несправедливость (или косвенное насилие) перестала существовать. Так, Торо отправляется в тюрьму, отказываясь платить подушный налог, поскольку не может быть вполне уверен, как государство распорядится этими деньгами: оно может использовать их на ловлю беглых рабов или на войну в Мексике¹⁸.

Если о ситуации с рабами еще можно говорить, что она вступает в некоторое противоречие с законами штата Массачусетс, то кто решает, что война несправедлива? Ответ может быть таков: решает тот, кто отказывается от ее финансирования, то есть любой гражданин, и делает это без всякого голосования. Это даже нельзя назвать «голосованием рублем» (вернее, долларом), поскольку такой акт неповиновения – предельно частный и локальный. Ценность этого акта не в том, что он преследует какие-то политические цели, а в том, что, благодаря ему, в саму функционирующую машину государства внедряется чужеродный ему элемент. Происходит своеобразная вакцинация политики разрушительным для нее вирусом справедливости.

5

В нашей нынешней российской ситуации мы напрямую не столкнулись с действием неповиновения, но определенный элемент его можно усмотреть в передвижном лагере, который просуществовал некоторое время у памятника Абаю на Чистых прудах, а затем под давлением полиции перемещался на Баррикадную и на Арбат. Участники этого лагеря принципиально не нарушали никакого закона, они убрали политические лозунги, чтобы лагерь не подпадал под закон о митингах и демонстрациях, они не сопротивлялись полиции, а их бездействие интерпретировалось политически исключительно в силу той ситуации, которая породила сам этот лагерь.

Для Торо был очень важен момент неподчинения закону. Именно этого в лагере ОккупайАбай не было (хотя власти постоянно пытались что-то ему инкриминировать, а в конце концов просто приняли законы, запрещающие такие лагеря), но было нечто другое, что роднит его с тем, как описывал неполитическое действие Торо. Этот дополнительный момент почти никак не интерпретируется в тексте Торо, но он представляется принципиальным. Это момент коммуникации гражданина и государства, порождаемой самой ситуацией неповиновения.

Дело в том, что в какой-то момент лагерь ОккупайАбай превратился из «протестного» в «информационный» и «коммуникативный». Фактически, когда такая форма протеста оказалась под запретом, лагерь, даже несмотря на отсутствие лозунгов, начал действовать как разрушитель закона.

Демократическое государство, отличая себя от авторитарного, вводит в том числе и «право на протест». Это право рассматривается как важнейшее завоевание свободы гражданина. Однако для Торо это право несколько не умаляет всю систему государственного насилия и даже косвенно ее поддерживает. Ведь государство не отказывается при этом от политической формы своего существования. Если следовать логике Торо, то не существует принципиального различия между такими политическими формами, как автократия и демократия. Он не пишет об этом прямо, но для него важно, что при любой политической форме закон главенствует, а справедливость неминуемо оказывается попорана.

¹⁸ Однодневное пребывание Торо в тюрьме обросло множеством легенд и апокрифических историй, начало которым положил сам писатель. Он выступил со своим программным текстом через два года после этого заключения, во время которого еще не было войны в Мексике. Такая отсылка возникла задним числом.

Когда Шмитт размышляет о противоположности двух типов государственного устройства, о двух крайних разновидностях политической формы, то для него монархия (или любая автократия) отличается от демократии лишь способом представительства власти [Шмитт 2010: 40–44]. Формула монархии («государство – это я») описывает субъекта политического действия как правителя-суверена, и власть отождествляется исключительно с ним.

Что касается демократии, то ее формула представляет собой невозможное идеальное замещение власти волей народа (государство – это *мы*). В этом случае кто-то всегда берет на себя ответственность (решимость) говорить от имени некоторого «мы» – от имени народа. При этом сама речь от имени народа представляет собой определенную фикцию: «народ» используется в качестве предельного авторитета и заменяет собой отсутствующего суверена, наделяя очередного самозванца правом быть политическим субъектом.

Одна из многих апорий демократии как раз и заключается в том, что, с одной стороны, она апеллирует к народному волеизъявлению, а с другой – остается всегда властью меньшинства, тех, кто берет на себя смелость говорить «мы». Но смелость ли это? Это уж точно не решимость в духе децизионизма. Сегодня как никогда очевидно, что способность говорить «мы» в политическом поле, говорить от имени народа, отсылая то к соцопросам, то к голосованию, то к самим традициям, – это всего лишь один из приемов функционирования государственной машины. Эта машина, придуманная в свое время Гоббсом, функционирует в режиме заботы о народе, который в ответ на защиту от врагов отвечает повинованием государственным законам. Однако их справедливость всегда остается под большим вопросом, а точнее, она в этих законах может проявиться только случайно, поскольку их смысл – существование государства.

Так вот, там, где Шмитт видит две политические формы (автократию и демократию), в логике Торо существует только одна форма – государство, укрепляющее свою власть любыми средствами, но по преимуществу юридически, правами и законами. «Право на протест» не может удовлетворить нас потому, что в нем присутствует вовлечение в политику, то есть в деятельность государства по самообеспечению своего существования. Демократические иллюзии развеиваются быстро. Как только уходит эйфория протеста, которая заканчивается либо реакцией, либо приходом новой власти (в радикальном случае – государственным переворотом), то сразу же выясняется, что государство вновь себя воспроизводит, независимо от того, кто стоит у власти. Этот мотив государства, производящего законы и одновременно нарушающего их ради собственного воспроизводства, хорошо знаком политической философии XX века. Нельзя сказать, что Торо каким-то образом осмысливал эту ситуацию, но идея, наполняющая энергией его политические эссе, пусть и весьма туманная, – это идея коммуникации общества и государства не через выборы и не через протест, а через *долг*, который не прописан ни в каком законе, долг неповиновения правительству.

Когда высказывается нечто подобное, то тут же раздается голос обывателя: что будет с государством, если все не будут ему повиноваться? Этот страх перед анархией, страх перед торжеством беззакония, этот поиск сильного защитника в лице полиции – голос самой власти, распоряжающейся суверенным поступком, создавшей для него исключительно политический контекст. У Торо же речь идет о том, что долг неповиновения почти невыполним – настолько сильно господствует общественная покорность, для которой власть – или меньшее из зол, чьи злодеяния всегда оправданы нуждами общества, или же нечто сакральное, чьи пути тернисты и таинственны...

Однако если рассматривать Торо не как моралиста, а как политического философа, который стремится к выявлению минимального элемента государства, то нас ожидает неожиданная встреча с материальным эквивалентом описанного долга неповиновения. Этот материальный эквивалент носит у него не политический, а, как уже было сказано ранее, своеобразный этикоэко-

номический характер. Он заявляет о себе тогда, когда к вам приходит сборщик налогов и требует заплатить долг государству.

6

В этот самый момент возникает ситуация неповиновения, которая у Торо выражена в идее отказа от уплаты налога, притом что в тексте она описана как спор. И это не юридическая тяжба, поскольку закон требует уплаты налога, а аргументы против рабства не работают, так как даже в Конституции США, написанной во времена рабовладения, рабство не является чем-то незаконным. Но здесь крайне важен сам разговор с налоговым инспектором, который представляет собой пограничную фигуру. С одной стороны, он представитель государства, осуществляющий его необходимую функцию, а с другой – он гражданин, член общества; с одной стороны, он – часть государственного механизма, с другой – человек, аффективно вовлеченный в происходящее. Вступая в разговор с инспектором как гражданином, ты одновременно начинаешь спорить с государством. И только так, а не в результате выборов или исправной уплаты налогов, ты участвуешь в деятельности государства, в его – подчеркнем еще раз – неполитической деятельности.

Долг неповиновения устроен так, что ставит под сомнение саму формулу представительства, когда некто (отдельный субъект, суверен или единая партия) представляет интересы большинства или же всего народа, даже если он сам и не знает, в чем его интересы. Вместо логики «один за всех» (вариант *pars pro toto*), которую легко принять за логику солидарности (особенно когда на протестных митингах из уст лидеров протеста звучит это китчевое мушкетерское «один за всех и все за одного»), Торо демонстрирует нам, что солидарность устроена совершенно иначе. Она начинается с действия «один против всех», которое не знает экономики обмена (голос-лояльность в обмен на представительство во власти; налог-зависимость в обмен на безопасность и добропорядочность). Она представляет собой чистую экономику ущерба. Следствием спора, начало которого заключено в самой идее «долга нарушения закона» (неповиновение всегда незаконно, поскольку именно закон государства гласит «исполняй!»), может быть только наказание (штраф, санкция на арест, объявление невменяемым и т. п.). Если же оно не последовало, то это и есть минимальный шаг к изменению формы государства. При этом в подобном «долге нарушения закона» нет ничего от суверенного действия. Это лишь указание на несовместимость закона и справедливости. За законом всегда стоит государство и абстрактный «народ», которому искусственно навязана гомогенность, что делает само это понятие протофашистским. За справедливостью стоит солидарность, которая возможна только при разделяемой общности-в-ущербе. Торо выступает против одной из самых известных формул, рожденных в Америке: «Nothing is certain but death and taxes». Эта фраза Бенджамина Франклина, знакомая всякому американцу, позволяет взглянуть на идею Торо о коммуникации с государством через налогового инспектора несколько иначе, поскольку изнутри европейской культуры и европейской политической мысли рассуждения Торо могут выглядеть достаточно наивно. Европа много веков знала, что государство и мораль несовместимы, а потому мысли Торо и вправду кажутся порой наивным морализмом.

Между тем, повторимся, наивность – не недостаток, а определенный американизм, характерный для автора «Уолдена». Эта особенность проявляет себя, в частности, в самой отсылке к налоговой системе как базовой для существования государства и подсказывает нам иные возможности думать о нем.

Итак, «смерть и налоги» – две предельные вещи, одна из которых ставит предел человеческому существованию, другая – существованию государства. Фраза Франклина распола-

гает к тому, чтобы смерть и налоги отождествлялись и связывались с фатумом. Такую картину мы как раз и имеем в фильме «Знакомьтесь, Джо Блэк», когда Смерть в виде юноши (Брэд Питт) приходит к крупному бизнесмену (Энтони Хопкинс). В самый ответственный момент, когда нечестный партнер бизнесмена, возмущенный поведением молодого человека, требует от него признания, ответа на вопрос «кто он?», герой Брэда Питта отвечает: «Налоговый инспектор». Этот ответ повергает партнера бизнесмена в оторопь, полностью лишая его всякой энергии и воли. Экзистенциальное измерение закона (уплата налогов), который всегда преследует тебя, как и закон конечности человеческой жизни, добавляет дополнительный штрих к эпизоду встречи с инспектором у Торо. Фигура инспектора располагается не только на границе между государством и индивидом, но и на границе жизни и смерти. Только у Торо она явно не ассоциируется со смертью, что было бы нетрудно допустить, увидев в государстве смертоносную машину, убивающую жизнь, притаившуюся где-то в лесах на берегу Уолдена. Нет, у Торо инспектор – как раз справедливость в потенции, то есть он, действующий от имени насилия, несет в себе потенциал превращения государства не в механизм подавления, подчинения и контроля, не в очередную политическую форму, а в пластику социума, совпадающую с пластикой жизни.

«Когда сборщик налогов или другой чиновник спрашивает меня, как уже сделал один из них: “Но что я могу сделать?” – я отвечаю: “Если действительно хотите что-то сделать, подайте в отставку”. Если подданный отказывается повиноваться, а чиновник отказывается от должности, революция свершилась». Такова формула Торо. И надо ее рассматривать не снисходительно, как наивную политическую иллюзию, а как формулу революционной солидарности, которую, как ни странно, повторяет Ленин («Верхи не могут, низы не хотят»). То есть солидарность – это не то, что проявляется среди угнетенных и приводит к насильственной революции, и не то, что может возникнуть в кулуарах власти и становится государственным переворотом. Солидарность – это поперечная связь между представителями закона (или государственного аппарата) с теми, кто эти законы должен исполнять, но отказывается это делать. Солидарность – необходимый элемент государственной изменчивости, пластичности, который не имеет отношения ни к демократии, ни к авторитаризму. Она возникает тогда, когда нарушение закона коммуникативно отзывается в его представителях. Или, говоря более строго, когда закон показывает свою ущербность через претерпевание и тех, кто по нему судим, и тех, кто судит.

Таким образом понимаемая солидарность позволяет мыслить и другие понятия, такие как «свобода» или «справедливость», не смешивая в них этическое и политическое измерения. Политический дискурс всегда стремится к тому, чтобы было спасительное для него противоречие между справедливостью и законом, свободой и необходимым (государственным, религиозным) насилием, солидарностью и общественной мобилизацией. Разорвать эту связь – значит сделать первый шаг к освобождению политического действия от риторики, переполненной фальшивым морализмом.

И это, пожалуй, единственный результат, к которому может привести гражданское неповиновение. Но так ли он мал? Есть ли у нас хоть какие-то возможности отличить «нравственную политику» от этики, а «политический прагматизм» от экономики? На теоретическом уровне – нет, поскольку политика действует, скрывая свои этические и экономические основания. Однако на уровне практического действия, похоже, это становится возможным. Таковым является именно действие неповиновения.

И справедливость, и солидарность, и свобода, и достоинство есть не просто некоторые моральные и философские абстракции. Их смысл реализуется только в практике, и только в действии неповиновения. Этот список может продолжен. А точнее, он всякий раз пополняется, когда государство сталкивается с новым способом ему не подчиняться.

Находясь вне логики борьбы, неповиновение создает свою логику, которая для политики каждый раз кажется неожиданной. Дело, однако, не в том, что изобретаются новые формы неповиновения. Повторим еще раз, что «форма» в данном случае обязательно соотносится с политической формой, с протестом, стачкой, бунтом, революцией. Неповиновение же не имеет формы. Так же как не имеет формы сама жизнь при разнообразии знакомых нам форм жизни. Можно сказать, что мы имеем дело со стихией, которая превышает все возможные политические способы ее контроля.

И здесь следует вспомнить о сравнении, прозвучавшем ранее и выглядевшем как метафора, о сравнении справедливости с вирусом, которым в той или иной степени, но заражена политика. (То же можно сказать и о солидарности.) Что значит «заражена»? Это значит прежде всего, что справедливость политике не присуща, что сама политика есть эффект рационализации действия в отсутствие справедливости. Для мира политики справедливость – нечто лишнее, без чего человечество вполне могло бы обойтись без особенного ущерба для себя. Однако именно такие вещи, как «справедливость», «солидарность» и «свобода», являются двигателями изменения политической формы. Вспомним лозунг Великой французской революции «Liberte, egalite, Fraternite». Здесь «равенство» и «братство» фактически эквивалентны тому, что мы обсуждаем как «справедливость» и «солидарность». Однако революция придает им сущностные черты, превращая их в права и законы, или же делает их инструментом политического действия. Когда же мы говорим о «вирусе», то речь идет именно о том, что политические перемены осуществляются не во имя справедливости, а в тот момент, когда справедливость и солидарность проникают в самые поры Государства, разлагая его представителей, а не тех, кто ведет с ними борьбу.

Потому так важен этот разговор Торо с налоговым инспектором. Он важнее в данном случае, нежели демонстративный отказ от невыплаты денег в бюджет государства, попирающего свободу тех, с кем ты испытываешь солидарность; и важнее пребывания за это в тюрьме, что невольно героизирует поступок Торо, пока мы не узнаем, что в тюрьме он провел всего лишь день и был выпущен при содействии Эмерсона. Разговор – это способ заражения чиновника идеями, которые позволят последнему в определенный момент отказаться от служения государству, не примкнуть к его насилию и несправедливости. Здесь важно не переубеждение в самой идее Государства, а именно некоторый вариант болезни, будучи инфицирован которой чиновник в какой-то момент не сможет выполнять свои функции. Обычно, когда такое происходит, мы говорим о том, что мораль взяла верх над несправедливостью законов. Однако в данном случае речь не идет о нормах морали. Действие отказа от сотрудничества, действие неповиновения возникает как результат солидарности чиновника с теми, кто нарушает закон. Именно эта связь, а не связь протестующих друг с другом, является тем необходимым элементом, который делает из несогласных массу, а не группу.

Возможно, нечто подобное подразумевалось в знаменитом тезисе Маркса, что теория становится материальной силой, когда овладевают массами. И представляется неслучайным, что зачастую приходится слышать переименование этой формулы, когда слово «теория» заменяется на слово «идея». Именно то, что ранее мыслилось, как нечто отвлеченное (идея), получает неожиданно материальное и практическое измерение. Идея оказывается возможна

как действие (материальная сила), но остается открытым вопрос – как, в какой момент и кем это действие осуществляется.

Совершенно далекий от этих вопросов, Торо тем не менее дает свой ответ. Ответ этот содержится в ситуации разговора с налоговым инспектором. Сам этот разговор еще не действие, а неповинующийся налогоплательщик – не субъект этого действия. Если мы продолжаем размышлять в категориях субъекта и объекта, если различаем стороны разговора как политических оппонентов, то по-прежнему остаемся в логике действия-сопротивления, то есть действия актуального (или – политического). Однако речь в данном случае должна идти о действии виртуальном, если говорить в терминологии Бергсона и Делёза. Материальность идеи расположена в пространстве виртуального действия, то есть действующей демократии, воплощающей в себе материальность общественной жизни. Актуализуется же это действие только в тот момент, когда чиновник отказывается выполнять закон, то есть тогда, когда механизм заражения охватывает не только неповинующихся «сознательно», рефлексизирующих свой акт неповиновения, но и тех, кто отказывается выполнять свои государственные функции «интуитивно». Интуиция в данном случае – эффект давних разговоров, бродящие в организме государства вирусы справедливости и солидарности. И эффект – это в сопричастности стихии общности (то есть массам, а не заинтересованным группам).

Интересно, что невольно Торо смоделировал ситуацию, в которой соприкоснулись две стихии современного мира, которые в те годы еще таковыми не мыслились. Это общность и деньги. И налоговый инспектор оказывается виртуальным мятежником, через которого проходят силы этих двух стихий.

Деньги ведь не только средство обмена и накопления. В них, как указывал Маркс, сосредоточены противоречия самой системы обмена. В деньгах оказываются воплощены не только экономические и общественные отношения, но также и те силы, которые действуют словно до экономики и политики. Чем более капитализм превращается из промышленного в финансовый, тем очевидней становится, что деньги уже не инструмент, а самостоятельный элемент (стихия), имманентная глобальной общности, миру *multitude*, миру множественных неустойчивых отношений доверия и долга. Деньги давно виртуализовались, они не обеспечены ничем, кроме всепронизывающего долга, оборотной стороной которого является доверие. Люди доверяют деньги банкам, хотя они разоряются и их грабят; банки дают кредиты, которые порой не возвращаются. В современном мире, когда связь денежной системы и государства-эмитента уже не столь крепка, когда возникают разного рода эквиваленты денег в виде акций или криптовалют, можно говорить о том, что через действие денег в том числе проходят силы неповиновения.

Налоговый инспектор у Торо является необходимой частью акта неповиновения, но уже не отдельного индивида, а общности и денег, двух стихий, без которых государство невозможно и которые превышают его возможности контроля.

8

I'd be safe and warm
If I was in L.A.
California dreamin'
On such a Winter's day...
The Mamas & the Papas

И в заключение о мечтах, в частности о мечтах политических.

Может быть, вообще все то, что мы связываем с понятием политического, есть своеобразный фантазм? Особенно это заметно, когда речь заходит о геополитике или национальной политике. В таких случаях, сколь бы политический аналитик ни был умудрен и изощрен, он всегда немного напоминает Славку Цыгана из раннего романа Лимонова, поучавшего молодого Эди: «...у наших предков были рабские души, потому, вместо того чтобы мужественно отвоевать себе жаркие земли вокруг Средиземноморья, где растут лимоны, они позорно бежали в эти ... снега!» [Лимонов 2002] Переведенные в плоскость исторических и футурологических фантазмов элементы этики («рабские души», «мужественно отвоевать», «позорно бежали») и экономики («лимоны») постоянно заполняют любые, даже самые рафинированные политические высказывания. Последние же зачастую призваны лишь оправдать политику государства или вступить с ней в противостояние. Райский юг или адский холод, друзья или враги, государство или анархия, народ или его революционные недоброжелатели, власть или провокаторы, консерваторы или либералы... Облегченные бинарные оппозиции делают политику прибежищем шарлатанов и демагогов.

Заслуга Торо состоит в том, что он не мыслил политику политически, что благодаря ему мы сегодня, хотя и с большим трудом, способны почувствовать: никакой политики нет, а есть только парадоксальный альянс налогового инспектора (чиновника) и гражданина, некий прообраз взрывающего общество *multitude*, располагающегося на границе политического, в зоне неразличимости частного и общественного, подчинения и неповиновения, этоса и ойкоса... Деньги здесь – не только всеобщий эквивалент, но и коммуникативный элемент, запускающий в действие сопричастность и солидарность. Перед нами своеобразный дизъюнктивный синтез этики и экономики, их нетождественное единство, в то время как политика есть пространство желаемого тождества, и она стремится материально воплотить эту свою грёзу через насилие, обеспечиваемое государством.

«Я просто хочу отказать в лояльности государству, отойти и, действительно, стоять в стороне от его дел. При всем желании, я не могу проследить путь моего доллара до того момента, когда его выплатят наемнику или купят на него мушкет, чтобы застрелить из него кого-нибудь, – доллар анонимен, – но я в состоянии отследить действие своего неповиновения» [Торо 2002].

Вдобавок к этому, напомню, Торо предлагает нам мыслить «неповиновение» не как насилие, а как действие, понуждающее к участию в несправедливости (насилии) того представителя государства, который не может с этим справиться, инициируя свой локальный протест и свою частную непокорность.

Это модель государства-мечты, государства, в котором на микроуровне каждый может его изменить. Но эта мечта не более фантастическая (хотя и менее навязчивая), чем постоянные причитания и мольбы о «сильном государстве» среди бескрайних снегов и вечно краденых лимонов.

Анашвили В. б/г. *Как быть с наследием национал-социализма?* – Доступно: <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Kak-byt-s-naslediem-nacional-socializma>. – Проверено: 15.09.2024.

Батай Ж. 1995. Психологическая структура фашизма. – *Новое литературное обозрение*. – № 13.

Беньямин В. 1996. Задача переводчика. – *Комментарии*. – № 13.

Бехтерев В.М. 1903. *Внушение и его роль в общественной жизни*. – СПб.: Издание К.Л. Риккера.

Вебер М. 1990. Политика как призвание и как профессия. – Вебер М. *Избранные произведения* / пер. с нем. Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. – М.: «Прогресс».

Выготский Л.С. 1986. *Психология искусства*. – М.: Искусство.

Гаспаров М.Л. 1988. Брюсов и буквализм. – *Поэтика перевода*. – М.

Достоевский Ф. 1984. *Полное собрание сочинений: в 30 т.* Т. 26. – Ленинград: Наука.

Каминский Б.Б. 1962. *Биологическая радиосвязь*. – Киев: Изд-во Академии наук УССР.

Капустин Б. 2000. Из письма Александру Филиппову. – *Index. Досье на цензуру*. – № 10.

Краинский Н. 1900. *Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни*. – Новгород: Губернская типография.

Кюстин А. де. 1996. *Россия в 1839 году: в 2 т.* Т. 1 / пер. с фр., под ред. В. Мильчиной; коммент. В. Мильчиной и А. Осповата./ пер. В. Мильчиной и И. Стаф. – М.: Изд-во им. Сабашниковых.

Лимонов Э. 2002. *Подросток Савенко*. – СПб.: «Амфора». – Цит. по: http://www.many-books.org/auth/2498/book/55387/limonov_eduard/podrostok_savenko/read/8. – Проверено: 15.09.2024.

Михайловский А. 2008. Борьба за Карла Шмитта. О рецепции и актуальности понятия политического. – *Вопросы философии*. – № 7.

Надточий Э. 2009. Миф Карла Шмитта. – *Социологическое обозрение*. – Том 8. – № 2.

Панченко А.А. 2002. *Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект*. – М.: ОГИ.

Парамонов А. 2010. Социализм в настоящем. К истории обменной гемотрансфузии Александра Богданова. – *Синий Диван*. – № 15.

Торо Г.Д. 2002. О гражданском неповиновении. – Торо Г.Д. *Высшие законы*. – М.: Республика. – С. 260–276. Перевод с английского З.Е. Александровой. – Доступно: <http://www.inliberty.ru/library/101-o-grazhdanskom-nepovinovenii>. – Проверено: 15.09.2024.

Филиппов А.Ф. 2000. О Карле Шмите. – *Index. Досье на цензуру*. – № 10.

Филиппов А.Ф. б/г. *Не надо заниматься интеллектуальным мошенничеством*. – Доступно: <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Ne-nado-zanimat-sya-intellektual-nym-moshenichestvom>. – Проверено: 15.09.2024.

Шмитт К. 2010. *Государство и политическая форма* / пер. с нем. О.В. Кильдюшова. – М.: Изд.дом ГУ-ВШЭ.

Шмитт К. 2005. *Диктатура от истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы*. – СПб.: Наука.

Шмитт К. 2006. *Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса*. – М.: Civitas Terrena.

Шмитт К. 2000. *Политическая теология*. – М.: Канон-пресс-Ц: Кучково поле.

Шмитт К. 1992. Понятие политического. – *Вопросы социологии*. – № 1.

Шмитт К. 2007. *Теория партизана*. – М.: Праксис.

Шмитт К. 2008. *Номос Земли*. – М.: Civitas Теггепа.

Agamben G. 2005. *Homo Sacer. State of Exeption*. – Chicago.

Benjamin W. 1965. *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. – Surkamp.

Bourdieu P. 1988. *L'Ontologie politique de Martin Hedegger*. – P.: Minite.

Farias V. 1989. *Heidegger and Nazism*. – Temple University Press.

Mouffe Ch. 2000. *The Democratic Paradox*. – London: Verso.

The Challenge of Carl Schmitt... 1999. *The Challenge of Carl Schmitt*. Ed. By Chantal Mouffe. – London: Verso.

Zalamea F. 2012. *Peirce's Logic of Continuity: A Conceptual and Mathematical Approach*. – Docent Press.