

## От Кьеркегора к Шмитту: к политico-теологической актуальности повторения\*

Владимир Башков

Стажер-исследователь Центра фундаментальной социологии,  
аспирант аспирантской школы по философским наукам,  
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»  
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000  
E-mail: [untrusting51@rambler.ru](mailto:untrusting51@rambler.ru)

В статье предпринимается попытка рассмотрения политической теологии Карла Шмитта с привлечением философско-литературного наследия Серена Кьеркегора. Для большинства современных исследователей существование этой идейной связи уже не является чем-то новым и подлежащим сомнению. В ключевых формулировках политической теологии обнаруживается диалектика исключения и всеобщего, которая предстает в том самом виде, в каком она была сформулирована Кьеркегором. Чаще всего именно исключение привлекает внимание специалистов. Однако, помимо исключения, Кьеркегор также рассуждал о повторении, и именно одноименное произведение датского философа стало источником цитаты, с помощью которой Шмитт иллюстрирует значение суверенного решения для систематического учения о государстве. В данной статье происходит переопределение основных идей Шмитта с помощью понятия повторения и демонстрируется теоретическая новизна и продуктивность такого подхода к изучению наследия одного из ключевых политических мыслителей XX века.

*Ключевые слова:* повторение, исключение, политическая теология, Карл Шмитт, Серен Кьеркегор

Знаменитого немецкого юриста и политического мыслителя Карла Шмитта нередко причисляют, со ссылкой на исследование Армина Молера, к движению «Консервативной революции» (Молер, 2017). Сегодня можно констатировать, что данное соотнесение вне зависимости от его исторической оправданности не дает надежного основания для понимания мысли Шмитта и заложенного в ней потенциала. Это связано с крайней идеологической неоднородностью самого движения, что затрудняет сколь-нибудь внятное обобщение, которое было бы желательно для понимания конкретного случая. Молер подчеркивает, что, несмотря на очевидное влияние Шмитта на идеи консервативной революции, его, наряду с другими значительными фигурами, невозможно отнести к какому-то конкретному

\* Статья опубликована в рамках исследовательского проекта «Этика солидарности и биополитика карантина: теоретические проблемы культурно-политических трансформаций в эпоху пандемий», реализуемого ЦФС в 2021 году в соответствии с Программой фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

идейному течению и подверстать этот «мятежный ум» под общую линию интерпретации (Там же: 112–113, 258). Однако сам парадокс, содержащийся в названии упомянутого движения, представляет определенную ценность и может послужить отправной точкой для размышления о соотношении «консервативного» и «революционного» в идейном наследии Шмитта.

Если консерватизм делает упор на сохранении действующего порядка, а в экстремальной ситуации отстаивает необходимость *status quo*, то революционный (радикальный) консерватизм идет значительно дальше, требуя не просто восстановления нормального правового состояния, но реактуализации неких глубинных оснований политического сообщества, что зачастую может приводить к конфликту между действующими нормами и неписанным правом. На интересующем нас этапе творчества Шмитт стоял на позициях децизионизма. Вот как он впоследствии определял суть этой теоретической установки:

Конечное основание всякой правовой значимости и ценности можно юридически обнаружить в волевом процессе, в решении, которое в качестве решения вообще впервые создает «право», и его «правовая сила» не может выводиться из правовой силы правил, касающихся решения. Ибо право возникает даже в результате решения, не соответствующего правилу. Эта правовая сила противоречащих норме решений присутствует в любом «правопорядке». (Шмитт, 2013: 323)

В исключительных случаях решение «обосновывается от правовой нормы» и авторитет государства доказывает, что «ему, чтобы создать право, нет нужды иметь право» (Шмитт, 2016в: 16). Если не знать, что стоит за решением, помимо чистого волюнтаризма, и какова его конечная цель, отождествить решение с консервативным или революционным действием оказывается не так просто. Мартин Хайдеггер, рассуждая об историчности *Dasein*, связывает решение с принятием своей судьбы, наследия, в конечном счете — с осознанием себя частью исторического пути общности, народа (Хайдеггер, 2011: 382–387). Связь с прошлым устанавливается через «возобновление преемственной возможности экзистенции», которая обнаруживает и присваивает «возможности сбывающегося присутствия» (Там же: 385). Это и не простое повторение прошлого, но и не выражение стремления к прогрессу, историчность присутствия конкретна в своей фактичности, укоренена в ней. «Консервативная псевдореволюция» — так называет решение о добровольном принятии своей судьбы философ Славой Жижек (Жижек, 2007: 140). Согласно его трактовке, Хайдеггер обращает внимание лишь на одну возможность повторения, состоящую в обращении к прошлому как способу легитимации господства. Но в повторении содержится антагонизм, обусловленный наличием второй возможности: реактуализации ранее упущеных [проигравшей стороной] шансов (Там же: 141). Если принять во внимание, что децизионистскому типу юридического мышления свойственно такое понимание суверенного решения, которое творит порядок *ex nihilo*, т. е. «из ничего», то можно увидеть в устанавливающемся порядке

ке обе названные возможности. Новый порядок может стать как продолжением предыдущего, так и чем-то совершенно иным, а решение может утвердить право уже имеющейся общности или наделить правом новую общность, возникающую в момент исключительного случая. Интересно, однако, не само наличие двух возможностей, не перспектива выбора одной из них с последующей интенсификацией исходного антагонизма, но их парадоксальная слитность в рамках повторения, позволяющая говорить о шансе возникновения нового в ходе воспроизведения уже бывшего, раскрытия индивидуального в привычном.

### Исключение и повторение

«Исключение — это то, что не может повториться», — так начинается пересказ «Политической теологии» Карла Шмитта в книге известного итальянского философа Джорджо Агамбена, который продолжает далее: «оно не подпадает под общую гипотезу, но в то же время делает абсолютно явным особый юридический формальный элемент: решение» (Агамбен, 2011а: 23). Внимание Агамбена сосредоточено на отношении правовой нормы и нормальной ситуации вообще к чрезвычайному положению и особой роли суверена. Философ пересказывает фрагмент, в котором юрист Карл Шмитт говорит о том, что для того, чтобы закон имел силу и правовая рутинा могла регулировать отношения между людьми, необходимо сначала создать такую ситуацию нормальности, где норма имела бы «имманентную значимость». Чистое правовое мышление склонно придавать нормам слишком большое значение, не обращая внимания на роль исключения. Но именно в исключении следует искать основу и гарантию права как системы норм и правопорядка как особого состояния общества. Поскольку исключительная ситуация не вписывается в нормальный порядок вещей, где работают привычные каузальные отношения, она делает видимым скрытое основание права — решение. Но помимо решения, которое предшествовало бы восстановлению порядка, принимается также решение о том, что ситуация не является нормальной, закон не работает должным образом и необходимо вмешательство (Шмитт, 2016в: 15–17). Таким образом, в фигуре суверена соседствуют две возможности: перевести ситуацию из разряда нормальной, квалифицировав ее как чрезвычайную, и отреагировать на чрезвычайную ситуацию, применив особые полномочия или наделив ими своего порученца. Агамбен особенно большое значение придает первой возможности, поскольку именно с объявления ситуации чрезвычайной и требующей неординарных мер вступают в силу особые полномочия исполнительной власти. Стоит на секунду отвлечься от мысли, что такие ситуации могут возникать по объективным причинам, и у нас сложится впечатление, что чрезвычайное положение всегда основывается на чистом произволе и может вводиться без каких-либо дополнительных оснований, а будучи введенным, продлеваться сколь угодно долго — и это уже серьезный повод для беспокойства.

Свое рассуждение Шмитт начинает знаменитым определением суверенитета: «Суверенен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении» (Там же: 8), — а завершает пространной цитатой, подкрепляющей тезис о необходимости уделять основное внимание исключению, а не норме:

Исключение объясняет всеобщее и самое себя. И если хотят правильно исследовать всеобщее, нужно лишь познакомиться с настоящим исключением. Исключение сделает все куда более ясным, чем само всеобщее. А поскольку есть исключения, вечная болтовня о всеобщем надолго станет утомительно-скучной. Если нельзя объяснять исключения, то невозможно объяснить и всеобщее. Обычно этой трудности не замечают, поскольку мыслят всеобщее не со страстью, но так, как удобнее — поверхностно. Исключение же, напротив, мыслит всеобщее с энергической страстью. (Там же: 17)

Подробное изложение аргументов Шмитта, как и то, каким образом они интерпретируются Агамбеном, можно опустить по причине их и без того широкой известности и исчерпывающей представленности в различных источниках. Интерес вызывает лишь одна маленькая деталь — Агамбен обращает внимание читателя на происхождение цитаты, которой Шмитт завершает свое рассуждение об исключении: «это не кто иной, как Кьеркегор» (Агамбен, 2011а: 24)<sup>1</sup>. Действительно, закавыченный текст представляет собой несколько скомканный пересказ более объемной цитаты из «Повторения» Кьеркегора (Керкегор, 2008: 148–149). Но в своих дальнейших рассуждениях Агамбен прекрасно обходится без указанной находки; знание о происхождении одной из ключевых цитат «Политической теологии» ничего не добавляет к его интерпретации как данного текста, так и учения Шмитта в целом. Нет, понятие исключения действительно играет в проекте *Homo Sacer* важную роль, и диалог со Шмиттом строится, в том числе вокруг этого понятия. Но ведь не только об исключении говорится в указанном сочинении Кьеркегора: исключение присутствует едва ли не во всех его текстах, тогда как «Повторение» задумывалось как исследование именно понятия повторения, и лишь в этой связи затрагивало тему исключения. В тексте Шмитта повторение как отдельное специальное понятие не тематизируется вовсе, о чем необходимо помнить в дальнейшем рассуждении. Речь у него идет о том, что исключение нельзя подвести под общее правило, оно не схватывается никакой абстрактной категорией. Тем не менее

1. На источник цитаты, как и на существование идеино-философской связи между Шмиттом и Кьеркегором, указывалось неоднократно (Лёвит, 2012; Taubes, 1987; Kramme, 1989; Kennedy, 2004; Ryan, 2014; Mehring, 2017), но интерпретации этого факта сильно разнятся между собой как в общих выводах, так и по своей интонации. Так, Лёвит и Райан указывают на то, каким образом Шмитт исказил оригинальную мысль Кьеркегора, подчинив ее своим интересам в качестве политической риторики. Таубес, Крамме и Кеннеди ищут сходства между идеями двух мыслителей, выявляют особую кьеркегоровскую логику в стиле изложения и аргументах Шмитта, не для последующего разоблачения, но, чтобы лучше понять его и дать адекватную интерпретацию его идеям. Меринга больше всего интересует, в какой мере Кьеркегор способствовал шмиттеанскому преодолению неокантианства и как он встраивается в диалог и последующую размолвку Шмитта с Эриком Петерсоном. Но, в действительности, подобных исследований гораздо больше, их рассмотрение не входит в задачу данной статьи.

мы предпримем попытку, отталкиваясь от знаковой цитаты Кьеркегора, отыскать в политической теологии дополнительный смысл, связанный с понятием повторения, начав с рассуждения о суверенитете и чрезвычайном положении так, будто вопрос поставлен не только в юридической, но и философско-экзистенциальной плоскости. В отсутствие прямых формулировок, связанных с понятием повторения, мы попытаемся проследить логику повторения там, где она могла бы быть. Основной вопрос выглядит так: «Как исключительность суверенного решения связана с возможностью повторения и может ли повторение объяснить механизм восстановления нормального политico-правового состояния?»

Мы могли бы удовлетвориться констатацией того, что этот конкретный случай обращения к Кьеркегору является лишь частью общей тенденции в немецкой философской мысли первой половины XX века, а наличие в арсенале Шмитта специфических понятий экзистенц-философии (исключение, экзистенция, решение и решимость, энергичность и интенсивность) разоблачить как «жаргон подлинности» (Адорно, 2011). В таком случае проблема оказывается исчерпанной еще до ее предъявления, а дальнейшие обсуждения по большей части представляются излишними. Но стоит лишь присмотреться внимательней, вернуться к началу — и мы едва ли приедем в ту же самую точку, где, по мнению критиков, оказывается экзистенциальная мысль в XX веке. Сегодня обращение к политической теологии становится все более распространенной исследовательской стратегией, но многое в этом проекте остается все еще недостаточно ясным и мало изученным. Попытка сближения одной из ключевых фигур политico-теологического проекта с предтечей экзистенциальной философии может пролить свет на базовые понятия и формулировки, открыть возможность по-новому взглянуть на привычные аргументы, проложить новый маршрут к давно ставшим самоочевидными идеям.

### **Невозможность повторения?**

Для начала нужно сделать важную оговорку: когда речь идет о Кьеркегоре и его текстах, огромное значение имеют персонажи-псевдонимы<sup>2</sup>, от имени которых эти тексты написаны. Не стоит удивляться, если в одном тексте мы читаем, что повторение трансцендентно (Керкегор, 2008), а в другом — что оно является выражением имманентного (Кьеркегор, 2012), что действительность важнее возможности (Кьеркегор, 2012) или, наоборот, — возможность выше действительности (Кьеркегор, 2010б). Одни персонажи (как, например, эстет «А» из «Или — или») будут обосновывать значение единичного индивида и противопоставлять его всем общему, другие (скажем, ассессор Вильгельм из того же произведения) — наставлять на примате этического, важности истории и объективного положения дел (Кьеркегор, 2014). Соответственно, если предпринимать «пересадку» этого философского разноцветья с выработанной почвы экзистенциализма на еще не полно-

2. Только основных псевдонимов насчитывают порядка двенадцати (Гайденко, 1997: 45), хотя в действительности их еще больше (Nun, Stewart, 2015).

стью освоенную и потому все еще крайне плодовитую почву политической теологии, то вместе с самим автором мы перенесем и сопутствующую многозначность. Но пусть это никого не смущает: пока двусмысленные понятия будут встраиваться в общий контекст, ученых будет больше поводов для размышлений и дискуссий.

«Диалектика повторения несложна, ведь то, что повторяется, имело место, иначе нельзя было бы и повторить, но именно то обстоятельство, что это уже было, придает повторению новизну», — так определяет повторение Константин Констанций (далее — К.К.), от лица которого ведется повествование (Керкегор, 2008: 48). Определение дано в форме парадокса, и с этим нам придется иметь дело на протяжении всего рассуждения, поскольку этот парадокс кое-что проясняет в специфике суверенной власти. Здесь придется «обрести единство через различие», осознать различенное как «одно и то же», задействовав большой теоретический потенциал, который есть у парадокса (Луман, 2007: 101–102).

Итак, по замыслу К.К., повторение должно было каким-то образом сочетать в себе становление и припоминание, вытеснив с философской сцены опосредование. То, что уже было, должно произойти вновь, но в силу того, что оно происходит второй, третий, какой угодно раз подряд, на деле оно каждый раз оказывается чем-то новым. Автор вроде бы догадывается, что при таком подходе субъективное намерение стать свидетелем повторения может потерпеть неудачу, ведь для наблюдателя, не способного выйти за пределы пространства и времени, будет не просто отличить повторяющееся от становящегося и удостовериться в том, что происходит именно повторение, а не возникновение нового. Одно дело — осуществить повторяемый эксперимент в лабораторных условиях, совсем другое — повторить событие своей собственной жизни. Тем не менее К.К. полон решимости проделать именно такой эксперимент над собой, чтобы доказать на собственном опыте, что повторение возможно.

К.К. вознамерился повторить опыт своего пребывания в Берлине и пережить те же самые ощущения, испытать те же эмоции (Кьеркегор, 2008: 50–87). Он селится в той же комнате, отправляется в тот самый театр, прогуливается знакомыми улицами, посещает тот самый ресторан и заходит в кондитерскую за тем самым кофе, даже пытается в той же самой манере наблюдать за девушками, давая волю воображению. Но ничего не приносит ему искомого повторения, все впечатления оказываются какими-то не такими. Однажды по возвращении домой он обнаруживает, что все в комнате перевернуто — там в его отсутствие затеяли уборку, и это окончательно подкашивает К.К.: мало того что от былых впечатлений не осталось и следа, так еще и единственное убежище, где все находилось на своем месте, перестало быть оплотом постоянства. Здесь уместно будет сделать отступление. Герман Преображенский пишет про повторение:

Возвращение к предыдущему опыту и его вторичное проживание соединяет обогащение чувств с этическим измерением человеческого опыта. Важно, куда я возвращаюсь. Герой «Повторения» возвращается в регион желаемого, подходящего (в эпикурейской терминологии) события, взаимодействие

с которым было связано с удовольствием и, следовательно, с подходящими ансамблевыми взаимодействиями. Герой возвращается за тем, чтобы пополнить свою чувственность, рассеянную и растряченную последующими нежелательными взаимодействиями. Возвращается в то место, где был подходящий контакт с миром. (Преображенский, 2019: 62)

Но по поводу так понятого повторения<sup>3</sup> К.К. приходит к неутешительному выводу: «повторения вообще не бывает» (Керкегор, 2008: 88). Единственное, что остается К.К. — добиться в своей повседневности максимально возможного однобразия, чтобы, будучи одурманенным постоянным повторением одних и тех же мелочей, перестать даже думать о приключениях чувственности и о самой возможности повторения эксклюзивного чувственного опыта. Это не значит, что буквальная трактовка повторения является ошибочной, но приходится каждый раз напоминать себе о том, что, во-первых, она принадлежит не самому Кьеркегору, а одному из его персонажей-псевдонимов, а во-вторых, что его же собственный пример опровергает саму возможность такого повторения. Поэтому всякий раз, когда мы решаемся прибегнуть к повторению в этом конкретном смысле, стоит иметь в виду, что мы знаем только о его невозможности.

Если принять во внимание тот факт, что за введение в философский дискурс понятия повторения ответственен персонаж-эстет, многое прояснится и в политической интерпретации. Политический порядок может быть презентирован эстетическими средствами, ему могут придаваться черты идеального, что позволит эстетическому субъекту реализовать присущее ему понимание свободы. Возврат к нормальному правовому состоянию понимается здесь как установление и удержание внешней рамки для свободного и вариативного потребления, сохранения привычного образа жизни, для создания привлекательного образа государства и его тиражирования. Ближайшим образом суверен нужен для того, чтобы, выражаясь метафорически, навести порядок в комнате К.К. после того, как привычное расположение вещей было досадным образом нарушено, а также для создания комфортных и безопасных условий, которые необходимы для творчества, вариативного и утонченного культурного досуга, доверительного общения. Намного сложнее будет показать релевантность суверенного решения для повторения в этическом и религиозном аспектах.

3. Кьеркегор трактует повторение множеством различных способов в зависимости от избранного псевдонима. Это и повторение прожитого чувственного опыта, подражание грехам собственного отца, надежда на счастливое воссоединение с любимой женщиной вопреки всем обстоятельствам разрыва и общественному порицанию; это также стремление разделить крестные муки в индивидуальном мученичестве писателя-изгоя, и попытка пройти по стопам великих праведников и сискать прощения, принятие на себя апостольской миссии через встречу с Христом в моменте выбора (вопреки исторической пропасти, делающей личное свидетельство предельно трудной или даже невозможной задачей), и реактуализация догматического учения о первородном грехе в надежде обосновать необходимость «второй философии», способной заменить «первую» — метафизику. Неудача К.К., как и любовная неудача самого Кьеркегора, наводит на мысль о том, что повторение очень чувствительно к целям, которые преследует взыскивающий его индивид. Для К.К. повторение, как оказалось, — «слишком трансцендентно» (Там же: 99).

К.К. уже практически разочаровался в своей философско-практической затее, но в последний момент получил весточку от друга: «Да здравствует почтовый рожок! Вот мой любимый инструмент <...> Это мой символ» (Там же: 86), — и это спасает положение: есть надежда, что повторение все же может осуществиться. По наущению К.К. — старшего друга, эстета и философа-самоучки, юный поэт-меланхолик ввязывается в сомнительную историю, состоящую из соблазнения девушки, разрыва отношений и создания видимости новой интрижки. Причина была все та же: утрата поэтом романтического чувства, которое он никак не хотел разменять на что-то, по его мнению, не столь прекрасное. Все бы получилось согласно плану, не передумай юноша в последний момент. Тогда он вознамерился вернуть себе расположение возлюбленной, о чем и решил сообщить в письме К.К., который увидел в этом еще один шанс доказать возможность повторения. Но ничего не вышло: вместо того, чтобы возобновить отношения, девушка обвенчалась с другим, а поэт остался наедине со своей меланхолией, принявшей угрожающую его ментальному здоровью форму. Этот юноша и был тем самым исключением, которое должно было продумать всеобщее со страстью и объяснить его.

Итак, что же изменится, если мы вернемся с этим знанием к теме суверенитета? Первое, что напрашивается, — вывод о том, что чрезвычайное положение не способно восстановить порядок в том самом виде, который предшествовал решению о том, что ситуация является чрезвычайной. Это касается как непосредственно предшествовавшего порядка, так и любого другого, существовавшего ранее. Здесь уместно вспомнить упрек Шмитта политическим романтикам: эстетизация старого режима, слова о традиционном политическом укладе и сопутствующих духовных ценностях не имеют реального отношения к политике и не создают жизнеспособной политической формы (Шмитт, 2015: 129–134); монархическая легитимность осталась в прошлом, уступив место демократии и диктатуре (Шмитт, 2016в: 59). Но мы помним, что повторение также не тождественно становлению: новое не возникает само собой, но зарождается в процессе повторения уже бывшего, на чем и основана сама возможность новизны, — и это второй упрек политическим романтикам. Ставка на реформу или революцию, «естественную» доброту человека и спонтанное обновление еще не гарантируют успеха. Невозможно воплотить в жизнь некую политическую программу лишь на том основании, что она близка к абстрактному идеалу. Ни кажущаяся рациональность, ни справедливость, ни апелляция к народу, ни эстетическая привлекательность, ни воодушевленное созерцание идей не добавляют ничего к возможности реализации задуманного, если за всем этим не стоит систематически-организованного мотивированного действия, опирающегося на реально существующие институты (Шмитт, 2015: 70–73, 178–181, 276). Если этого нет, если игнорируются причинно-следственные связи, формирующие объективное положение дел и обуславливающие заложенные в нем возможности — тогда иллюзорное многообразие путей развития не подталкивают к решению, но, наоборот, парализуют волю и делают выбор невозможным (Там же: 151–152).

Повторение совмещает в себе консервативный и революционный элементы, объединяя старое и новое в одном моменте пересмотра всеобщего исключением. Тем не менее речь идет не только о рутине политической деятельности, ведь когда в нормальную ситуацию вторгается суворенное решение, привычные причинно-следственные связи оказываются поставлены под вопрос. Для внутренней логики «Политического романтизма» этот ход представляется избыточным, как и попытка рассмотрения систематического значения исключения<sup>4</sup>. Здесь доминирует «этический» способ аргументации, укорененный в идеи правоты всеобщего и его безусловной ценности в сравнении с единичным. Эта интуиция сохраняется и в «Диктатуре», где различие между комиссарской и суворенной диктатурами проводится не в пользу последней. Ограниченные формы диктатуры [комиссарская диктатура — диктатура порученца] замкнуты в пределах, заранее очерченных конституцией или указом действующей власти. Исключение здесь просто не играет роли, оно вписано в правило и имеет заранее определенные функции. Комиссарская диктатура действует от имени существующего в данный момент порядка, на основе конституции, упраздняемой на определенное время, и не может преодолеть эти ограничения (Шмитт, 2005: 157–158). Здесь исключение подведено под норму и не достигает такой интенсивности, при которой противоречие между безвластным правом и бесправной властью обостряется и становится возможным помыслить государство отдельно от права (Там же: 150).

Но уже в «Политической теологии» способ рассуждения меняется, вобрав в себя характерные для экзистенциального философствования элементы аргументации со всей присущей парадоксальностью. Именно поэтому предложенные здесь рассуждения уязвимы перед подозрением в романтизации политики и попытке риторического сглаживания противоречий (Лёвит, 2012; Conrad, 2009). Если суворенитет берется как предельное понятие (Шмитт, 2016б: 8), соответствующая ему суворенная диктатура оказывается способной не только приостанавливать действие закона, но и размывать границы нормы, вторгаться в сферы жизни, традиционно рассматриваемые как не имеющие отношения к политике. В отличие от комиссарской, суворенная диктатура не имеет ограничений, она опирается на учредительную власть и ссылается не на действующий порядок и конституцию, но на представления о должном и будущем — то есть на порядок, который еще предстоит учредить, для чего и необходима суворенная диктатура (Шмитт, 2005: 160–164). Ее принципиально невозможно чем-либо ограничить, поскольку не существует закона, под который ее можно было бы подвести, как нет и устоявшейся конфигурации власти, которой было бы по силам прервать череду суворенных решений. Для описания данного типа диктатуры Шмитт прибегает к терминам экзистенциальной философии, акцентируя внимание на выходящем за пределы

---

4. Символом исключения в «Политическом романтизме» служит образ Дон Кихота — «романтического политика» (Шмитт, 2015: 257–258), но задача провести уверенное различение между ним и политическим романтиком представляется не такой простой, как может показаться при первом прочтении.

чисто юридической проблематики смысле суверенного решения: «Именно философия конкретной жизни не должна отступать перед исключением и экстремальным случаем, но должна в высшей степени интересоваться ими» (Шмитт, 2016в: 17). Чувствуя, что вступает на зыбкую почву, Шмитт тут же оговаривается, что его интерес не имеет ничего общего с «романтической иронией парадокса». Особое внимание к исключению является следствием «совершенно серьезного взгляда», который не может довольствоваться «ясными обобщениями усредненных повторений». Итак, продвигаться дальше следует без романтической иронии, но и не без определенной парадоксальности; без усредненного повторения одного и того же, но с исключением, способным объяснить всеобщее.

### Суверенность исключения: Авраам или Иов?

В «Политической теологии» есть примечательное рассуждение: для того, чтобы добраться до глубинных основ правопорядка, необходима «социология юридических понятий» (Там же: 39–40). Суть этого метода сводится к выявлению «последовательной радикальной идеологии» конкретной эпохи. Если мы знаем, как соотносятся между собой понятия теологии, господствующей в данный период, мы можем сделать вывод и о том, как структурированы юридические понятия и представления о праве или как они должны быть структурированы, чтобы соответствовать духу времени. На первый взгляд это представляется не самой трудной задачей, но, если попробовать продумать этот метод и применить на живом материале, выяснится, что не так просто определить, какие именно теологические идеи, в чьей конкретно интерпретации и в какой мере определяют мировоззрение людей в конкретный момент. Одной лишь аналогии между чудом и чрезвычайным положением совершенно недостаточно для понимания, равно как и утверждения о том, что «все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризованные теологические понятия» (Там же: 34). Мы попробуем исходить из того, что Кьеркегор, этот «действительно великий человек» (Шмитт, 2015: 125) и «протестантский теолог, доказавший, на какую витальную интенсивность способна теологическая рефлексия также и в XIX веке» (Шмитт, 2016в: 17), поможет хотя бы отчасти пролить свет на учение Шмитта о суверенитете, в котором право и теология образуют нераздельное единство.

В 1843 году, одновременно с «Повторением», Кьеркегор публикует «Страх и трепет» — текст, который получил наибольшую известность и по сей день автора чаще всего связывают именно с ним. Но и здесь не обошлось без псевдонима: если о повторении размышлял Константин Констанций — персонаж, чье имя со всей очевидностью указывало на его приверженность постоянству, чему-то стабильному и неизменному, то автор второго сочинения сигнализировал читателю о том, что есть нечто, о чем невозможно говорить и потому приходится молчать. Йоханнес де Силенцио взялся пересказать историю ветхозаветного праведника Авраама, обращая особое внимание на присутствие в этом сюжете того, что

не поддается рациональному осмыслению и оказывается недосягаемым для этики. При этом сам рассказчик не имеет претензий религиозного толка, выходя за пределы этического рассмотрения и полагаясь на эстетическое воздействие, что делает его послание как минимум двусмысленным (Гайденко, 1997: 202). Хотя на эту неоднозначность указывал и сам Кьеркегор под псевдонимом Йоханнеса Клима-макуса (Кьеркегор, 2012: 256).

Автор «Страха и трепета» честно признается в своей неспособности объяснить феномен абсолютной веры: «Я не могу понять Авраама, в некотором смысле я не могу ничего о нем узнать, — разве что прийти в изумление» (Кьеркегор, 2010в: 33). Он на множестве примеров показывает, чем не является вера Авраама, чтобы сделать более очевидной ее парадоксальность: любить единственного сына, но быть готовым принести его в жертву; повинуясь воле Бога, верить в то, что Он может отказаться от жертвы и вернуть отцу его сына; отказаться от любви ради самой любви; отдать, но в тот же миг обрести (Там же: 31, 42, 45, 70). Автор предостерегает читателя: не стоит спешить со словом «испытание», лучше забыть про то, чем кончается история, чтобы ее смысл не был преждевременно сведен к некоторому общему представлению (Там же: 48). Суждение возможно там, где есть язык, но язык принадлежит всеобщему — то есть этике. Поэтому, если ставится цель что-то узнать про единичное, нужно отсрочить суждение, дать единичному шанс показать себя. Аврааму потребовалось намного больше времени, чем нужно тому, кто решил узнать о нем, и Йоханнес де Силенцио пытается занять читателя насколько это возможно, чтобы повторение истории действительно имело место хотя бы в форме «диалектической лирики».

Когда Шмитт подходит к вопросу об отношении суверена к праву, он всякий раз подчеркивает, и об этом очень важно помнить, что суверенное решение именно приостанавливает действие закона, чтобы создать для него подходящие условия. «Норма нуждается в гомогенной среде <...> Должен быть установлен порядок, чтобы имел смысл правопорядок» (Шмитт, 2016в: 15). При этом полномочия, которые могут потребоваться в экстремальном случае, не поддаются полному юридическому описанию (Там же: 14). Если совместить это понятие юридического с этикой, суверен окажется функциональным эквивалентом единичного у Кьеркегора. Авраам осуществляет «телеологическое устранение этического», равно как суверен устраивает действующую конституцию. Применительно к «телеологическому устраниению» переводчик дает комментарий: *Suspension* может быть переведено также как «зависание», «прекращение действия» — то есть ровно то, что происходит с правом в момент чрезвычайного положения (Кьеркегор, 2010в: 50). Единичное становится выше всеобщего, поэтому его положение не схватывается в категориях этики, но может быть косвенно обозначено эстетическими средствами. Шмитт настроен более решительно: хотя речь идет об исключении, юридическое мышление все же должно осмыслить его, насколько это возможно, а не просто отказаться от рефлексии, препоручив исключение социологии.

Решение и исключение неразрывно связаны. Но не только в том смысле, что чье-то суверенное решение придает некоторому индивиду статус исключения — у Кьеркегора нет этого удвоения, привнесенного новейшей философией. Решиться — значит самому поставить себя в положение исключения, а быть исключением — значит решиться и взять на себя ответственность за свое положение; исключение становится самим собой вследствие свободного выбора, оно не может быть просто пассивным объектом чьих-то действий.

Если исходить из того, что проблема суверенитета целиком и полностью сводится к исключению, можно прийти к выводу, что Авраам подходит в качестве метафоры суверенного решения гораздо больше, нежели К.К., Иов или юноша-поэт, о которых идет речь в «Повторении» (Löschenkohl, 2019: 90). В то же время здесь намечается серьезная проблема: про Авраама сказано, что он приносит жертву «ради Господа и — что совершенно то же самое — ради себя самого» (Кьеркегор, 2010в: 56). Аврааму нет никакого дела до этики, народа, закона (Там же: 55). Он абсолютно суверен и абсолютно аполитичен, его самопозиционирование вне всеобщего слишком радикально. У него можно поучиться скорее личной суверенности «рыцаря веры», нежели пониманию природы политического суверенитета. Его жест устранения этического не имеет продолжения в политике, но, наоборот, полностью порывает со всем, что касается общества и его законов. Если же рискнуть и продумать это в политическом контексте, Авраам окажется символом не-примиримого «метафизического анархизма» и предельного индивидуализма.

Суверенное решение ориентировано на область конечного, оно восстанавливает или учреждает порядок ради самого порядка — во всяком случае, так оно манифестирует себя, и так об этом пишет Шмитт. Авраам осуществляют телеологическое устранение этического не ради этики, но ради себя самого и своей веры, чем и отличается от трагического героя. Для героя трагедии нет ничего выше всеобщего, он жертвует собой во имя высшей цели, но эта цель всегда находится в области этики. «Трагический герой отнюдь не вступает в какое-то личное отношение с божеством, но само этическое является божественным, а потому парадокс в этом божественном может быть опосредован во всеобщем» (Там же: 56). Теперь, казалось бы, со Шмиттом все ясно: его политическая теология — выражение языческого отношения к политике, а суверена можно было бы сравнить с трагическим героем, но только жертвует он зачастую не самим собой, а другими людьми. Однако все ли мы учили? Здесь упущенное самое важное: Шмитт не отождествляет политику с всеобщим в том смысле, в каком всеобщее совпадает с этикой и правовой нормой (Шмитт, 2016б: 325).

Шмитт стремится разрушить тождество государства и общества, где именно это тождество предстает как тотальность всеобщего, из-за чего политика утрачивает свои специфические, только ей присущие признаки. Он выносит политическое за пределы публичной дискуссии, поскольку для подлинной политики необходима тайна, *arcana* (Шмитт, 2016г: 88–89). Политическое не может полностью совпадать с общественно-гуманитарным, поэтому у государства обнаруживается

своеобразное измерение глубины, область затемнения. Шмитт противопоставляет понятие политического различным культурным сферам, указывая на совершенно особое свойство политики: она лишена собственного предметного содержания, но может возникать там и тогда, где есть интенсивное противостояние, где на почве некоторого противоречия возникает конфликт и начинают складываться противоборствующие группы (Шмитт, 2016б: 312–314). Всеобщее определяется экономикой, моралью, религией, эстетикой, но политике принадлежит то, что выходит за очерченные культурой пределы. «Понятие государства предполагает понятие политического» (Там же: 293), и это означает, во-первых, что политическое существует до всякого государства, и во-вторых, что в предельных случаях целью политики является она сама, а не что-то конечное. Ухватившись за понятие исключения, Шмитт выводит политику на такой уровень, где она перестает быть тем рутинным и рациональным предприятием, каким она представлялась в работе о политическом романтизме, и потому она больше несовместима с этикой, а значит — не замыкается на всеобщее. Если в практическом аспекте суверенное решение ориентировано на восстановление порядка, то как предельное понятие оно решает совсем иную задачу: поставить под вопрос отождествление государства и права, преодолеть тотальность общества, и (возможно) совершенно в духе Кьеркегора «стяжать такое место, чтобы Бог мог на него сойти» (Лунгина, 2019: 142)<sup>5</sup>.

Но возникают новые вопросы: если политическое в момент своей максимальной интенсивности выходит за пределы конечного — как вообще можно рассуждать о политическом интересе, о партиях и программах, как возможна бюрократия и управление, чем должна руководствоваться дипломатия? Не получается ли, что предложенные Шмиттом дефиниции попросту неприменимы на практике? Это возражение верно лишь отчасти, поскольку сам Шмитт подчеркивает, что его рассуждения касаются экстремального случая, особой ситуации, и не относятся к нормальной рутине. И все же неясно, как в таком случае суверенное решение определяет право? Если исключительный случай действительно «открывает сердцевину вещей» (Шмитт, 2016б: 310) — как совместить это утверждение с тем, что лежит на поверхности в нормальной ситуации? Иначе говоря, если внимание исследователя оказывается приковано только к исключению, совершенно закономерным будет вопрос о том, прекращается ли, в действительности, чрезвычайное положение или «становится правилом», и есть ли из него выход в нормальное состояние или чрезвычайное положение может только продлевать само себя (Агамбен, 2011б: 91–94)? Чтобы выбраться из этой затруднительной ситуации, нам не хватает понятия повторения и связанного с ним способа рассуждения.

В случае интерпретации политической теологии с опорой на повторение, приходится проделывать дополнительную работу, осуществляя приращение смысла там, где, как может показаться, уже нечего сказать. Это своего рода движение в об-

5. Именно на предположении о скрытой религиозной подоплеке понятия политического выстроена одна из самых оригинальных и провокативных интерпретаций Шмитта, принадлежащая Хайнриху Майеру (Майер, 2012: 89–107).

ход, поэтому оно требует дополнительных усилий. Задача усложняется еще и тем, что повторение плохо подтверждается на практике, оно всегда остается в области надежд и ожиданий, но, когда дело доходит до конкретного воплощения, повторение зачастую оказывается невозможным (Ryan, 2014: 92). Применительно к проблеме суверенитета это будет означать, что мы перестаем жестко следовать логической связке «суверен — чрезвычайное положение», понимая под этим именно введенное чрезвычайное положение, и допускаем, что сама возможность такого оборота дел способна определенным образом влиять на действительность. Данное Шмиттом определение вполне допускает, что, поскольку чрезвычайное положение относится к суверенитету только как к предельному понятию, а реализация этой возможности на практике не является обязательной задачей суверенной власти, образуется зазор между возможностью и действительностью, внутри которого формируется основа для осмысленного социального действия. Переход от имманентной трактовки повторения, как и отказ от буквального понимания чрезвычайного положения как фактически происходящего события, может кое-что прояснить в устройстве нормальной правовой ситуации и дать ключ к пониманию ее устойчивости.

Молодой поэт, о котором повествует К.К., раскрыл смысл повторения через обращение к истории ветхозаветного праведника Иова. В своих многочисленных письмах к другу поэт делится своими переживаниями по поводу неудачно сложившихся любовных отношений: он в полном отчаянии и не знает, кого винить и что делать дальше. В какой-то момент он вдохновляется примером Иова: «Иов был благословен от Бога, и все было возмещено ему вдвойне. Это называется повторением» (Кьеркегор, 2008: 131). Он интерпретирует повторение как чудесное вознаграждение за веру и упорство: если стоять на своем с особой интенсивностью, не признавать вины и требовать возмещения утраченного, то сама история отступит перед силой повторения, каузальные связи будут разрушены и произойдет чудо. Такая претензия делает человека исключением перед лицом всеобщего: этика настаивает на личной ответственности человека, она дает объективную оценку действиям, исключение же требует пересмотреть эту оценку в индивидуальном порядке, ссылаясь на нечто превышающее этику. «Так Иов оказался неправым? Да! Навеки. Ибо нет судилища выше того, которое осудило его. Оправдан ли Иов? Да! Навеки. В силу того, что оказался неправ перед Богом» (Там же: 139).

В отличие от Авраама, готового отречься от себя и своего сына во имя веры, Иов как раз не собирается ни от чего отрекаться, он не хочет поступиться своим, потому что верит, что для Бога все возможно, а стало быть, возможно вернуть то, что принадлежало Иову по праву. Он также уверен в собственной невиновности, но и обвинять Бога в собственных невзгодах Иов не намерен. Его собственность оказывается тем, от чего невозможно просто отказаться, не отказавшись при этом от самого себя. Здесь вера не противопоставлена конечному, но как раз через коначное она раскрывается. Следуя этой интерпретации, мы освобождаемся от ранее намеченного противоречия, согласно которому суверенное решение, если оно

претендует на какое-либо теологическое содержание, должно было бы отречься от конечного и замкнуться в себе самом на эсапистский манер. Такое толкование могло бы привести нас к наихудшим примерам «стерильно возбужденных» политиков, готовых ради собственных убеждений обрушить инфраструктуру государства и уничтожить весь существующий аппарат управления. Однако учение о суверенитете было направлено как раз против такого типа политики и должно было защитить государство от принесения в жертву абстрактным ценностям. Защита порядка, таким образом, не является тем, что противоречит теологической подоплеке в политической практике. Иов демонстрирует образ политика, способного в критической ситуации оказать сопротивление божественному насилию, не отказываясь от убеждений, но все же настоять на своем. Здесь уместно будет вспомнить слова, которыми Макс Вебер завершает свою знаменитую лекцию: «Лишь тот, кто уверен, что он не дрогнет, если, с его точки зрения, мир окажется слишком глуп или слишком подл для того, что он хочет ему предложить; лишь тот, кто во-преки всему способен сказать „и все-таки!“, — лишь тот имеет „профессиональное призвание“ к политике» (Вебер, 2017: 326).

Но всегда ли понятие исключения должно упираться в решение? Пример из «Повторения» говорит об обратном: это Авраам решается и действует, тогда как поэт, вдохновившись примером Иова, не предпринимает никаких внешних движений. Он лишь пишет письма своему поверенному да размышляет над Книгой Иова, выжидая благоприятного случая. Это своего рода «решение не решать» (Löschenkohl, 2019: 94), хотя данная формулировка не вполне удачна. Решение особого рода все же имело место — внутреннее решение, вера и настроенность на божественное вмешательство, упертая сосредоточенность на своем. Это позиция отсрочкиания радикальных мер, убежденность в том, что всеобщее может быть пересмотрено без насилия. Здесь появляется новый мотив, проясняющий отношение исключения и всеобщего. Именно в том отрывке, который цитирует Шмитт, упуская очень важный смысловой оттенок (Лёвит, 2012: 121), сказано, что, несмотря на то что исключение борется с всеобщим, оно «является его же отпрыском» (Керкегор, 2008: 148). Всеобщее «в основе своей настроено полемически по отношению к исключению» (Там же: 148), оно испытывает его, но втайне готово к примирению. Исключение, наоборот, должно показать все, на что способно, оно существует только до тех пор, пока в нем есть энергия для действия и полемики. Это не столько суверенная, сколько гражданская прерогатива исключения, которая реализуется через несогласие с принятыми нормами и навязанной официальной позицией. Но будет ли всеобщее также расположено к единичному там, где оно не ограничено суверенным решением? Если в экстремальных случаях чрезвычайные меры могут упразднить права индивида и представлять угрозу для его жизни, значит ли это, что там, где суверенная власть как таковая отсутствует, жизни и свободе индивида ничего не будет угрожать? Что мотивирует всеобщее прислушаться к мнению исключения вместо того, чтобы, назвав чужаком, изгнать его или убить?

С этого вопроса в определенном смысле началась политическая философия — так может ли политическая теология уйти от ответа на него и пойти дальше?

## Повторение между революцией и реакцией

Шмитт полагал, что Кьеркегор, несмотря на присутствие в его мировоззрении характерных для романтизма установок, завершил романтизм и вывел субъективность на новый религиозный уровень (Шмитт, 2015: 125). Однако не стоит делать слишком поспешных выводов из данной оценки: судя по дальнейшему рассуждению, Шмитт во многом отождествил Кьеркегора с его «этическими» псевдонимами: судьей Вильгельмом и Йоханнесом Климанкусом. Для этих персонажей характерна убежденность в том, что этика устраниет эстетическую установку, а преодоление романтизма происходит здесь не столько за счет религиозной интуиции, сколько с опорой на действительность. Этический пафос требует конкретизации эмпирической личности, предельной сосредоточенности субъекта на себе и своих делах. Если, по версии судьи Вильгельма, сознание долга и собственного места в истории не противоречит этической установке (Кьеркегор, 2014: 665, 683, 688, 695), то Йоханнес Климанкус предлагает намного более радикальную трактовку субъективности, порывающую с объективно-историческим и целиком сосредотачивающуюся на действиях отдельного человека, выборе им себя самого (Кьеркегор, 2012: 297). Выражением этики является энергичное решение, а момент становится точкой наиболее интенсивной сосредоточенности и одновременно отрицания субъектом какого-либо значения истории (Там же: 125, 135, 143). Здесь повторение рассматривается в пределах имманентного и означает стремление субъекта к обретению себя, достигаемой за счет внутреннего усилия и контроля, принятия на себя ответственности, перехода от созерцания к действию и признания вины.

Мотив самоопределения неоднократно звучит в текстах Шмитта. Мы обнаруживаем точно такую же логику момента: если некоторая общность людей претендует на статус свободного политического народа, она должна быть готова к противостоянию с другими, к различию друга и врага (Шмитт, 2016б: 326). Это противостояние не обязательно наличествует в своей активной фазе, но потенциально оно всегда возможно, и только народ определяет, когда настал тот самый момент «крайнего случая». Иначе говоря, в своем предельном выражении, понятие политического допускает, что не только объективные исторические предпосылки и не наличие явной внешней угрозы приводят к мобилизации и конфликту, но, помимо этого и прежде всего — экзистенциальный выбор народа, решившего существовать политически. Такой народ оказывается в исключительной ситуации как единое целое, отрицающее всеобщее в лице гуманно-гуманистической идеологии, глобального и универсального представления о неких общечеловеческих нормах и ценностях (Там же: 351–356). Характерно, что вопрос о политической ответственности касается только момента принятия решения и ближайшей перспективы воз-

можных действий, но проходит мимо необходимости признания вины. Поскольку Шмитт не допускает существования такой политической инстанции, которая была бы способна занять позицию над суверенитетом отдельных государств, тем самым он отвергает и возможность юридического или этического вмешения в отношении суверенного решения. Вопрос о существовании высшей моральной инстанции получает неоднозначный ответ: в качестве таковой может допускаться католическая церковь (Шмитт, 2016г: 84–86) или же, в духе Гоббса, он может быть возвращен в форме обезоруживающего *«quis interpretabitur?»*.

Возможность этической трактовки повторения была продумана и в «эстетических» произведениях Кьеркегора, но оказалась вытеснена эстетически-религиозным пафосом исключения: «Как только единичный индивид пытается сделать себя значимым в своей единичности перед лицом всеобщего, он согрешает и может лишь, признав это, снова примириться со всеобщим. Но всякий раз, когда единичный индивид, войдя во всеобщее, ощущает стремление утвердиться в качестве единичного, он оказывается в состоянии искушения, из которого может выбраться, лишь с раскаянием, отдавая себя как единичного всеобщему» (Кьеркегор, 2010в: 50).

Главный герой «Повторения» не ограничивается размышлениями об истории Иова. В конечном счете он все же отказывается от своих притязаний, предпочтя повторению любое свидетельство высшей силы, отвечающей на обращенный к ней призыв: «Я жду удара грома и повторения. Но даже если бы только грянул гром, я и тому был бы невыразимо рад — пусть даже приговор гласил бы, что повторение невозможно» (Кьеркегор, 2008: 133). В конечном счете он раскаивается, признает свою ответственность за произошедшее и смиряется с тем, что исправить уже ничего не получится. И вот теперь повторение осуществляется, к поэту возвращается самообладание и чувство реальности: «Я снова стал самим собою, вот и повторение» (Там же: 140).

Этическая трактовка повторения значительно расходится с тем, что предлагалось изначально: исключение не останавливается на энергичном стремлении определять всеобщее, рано или поздно оно раскаивается, и только тогда наступает примирение. Это позволяет внести в концепцию чрезвычайного положения некоторые корректизы: если происходит нормализация жизни и порядок восстанавливается, это свидетельствует о примирении исключения и всеобщего, а это невозможно без тех, кто примет на себя ответственность за чрезвычайные меры и признает вину за их последствия. С другой стороны, это рассуждение может быть применено не только к политикам: нормализация социальной жизни возможна там и тогда, где индивиды, подобно герою «Повторения», «снова стали самими собой», примирившись с действительностью и подчинив свои действия осмысленному порядку. Здесь как минимум две возможности: или исключение раскаивается и всеобщее примиряется с ним на этом основании, или исключению все же удалось totally переопределить всеобщее, и теперь примирение обходится без какого-либо раскаяния из-за невозможности сформулировать основа-

ния вменения вины, т. е. вследствие радикальной трансформации представлений о норме.

В отличие от Кьеркегора, Шмитт доводит пафос этического сознания до той степени интенсивности, когда выражением настоящего и ключом к пониманию возможности действия оказывается уже не сама действительность, но политический миф (Сорель, 2013: 50, 128–129; Шмитт, 2016а: 161–170). В этой части Шмитт не до конца внятен: он рассуждает о мифе пролетарской революции, о фашистском движении, о попытке реактуализации понятия нации с опорой на иррациональную философию. Говоря о Сореле, Шмитт уделяет все внимание идеи всеобщей стачки, тогда как у Сореля мы читаем также про католический миф о воинствующей церкви (Сорель, 2013: 43). Чего хочет Шмитт, на какой миф он предлагает опереться? «Когда анархисты, враждебные авторитету и единству, открывали в своих работах значение мифического, то они, сами того не желая, участвовали в созидании основ нового авторитета, нового чувства порядка, дисциплины и иерархии» (Шмитт, 2016а: 169). И все же взгляд теоретика, вооруженного политико-теологической оптикой обнаруживает в борьбе мифов политеизм. Игнорировать данную тенденцию невозможно, но и о том, чтобы найти свой собственный миф и противопоставить его всем остальным речи пока не идет. На данном этапе Шмитт ограничивался тревожными предостережениями, сохраняя надежду осуществить мобилизацию и отстоять правопорядок на иных, не мифологических основаниях.

Повторение по своей сути реактивно — оно не возникает на пустом месте, но является ответом в изменившихся обстоятельствах. Отчетливо видна нехватка: нечто было, но перестало существовать, утратило смысл, лишилось жизненных сил. Только когда что-то перестало быть, высвобождается весь потенциал повторения, и теперь исключение может утвердить себя с упорством и энергией. Повторение создает событие, вторгаясь в естественный ход вещей. Диктатуре предшествует выход из нормального состояния: на основе некой экстремальной ситуации формируется предельно конкретное требование по возврату к нормальности. В этом состоит двойственность суверенной диктатуры: даже если речь идет об установлении полностью нового порядка, элемент реакции оказывается неустраним. В определенный момент диктатор может оборвать связь с учредительной властью, добившись фактической независимости и консолидировав в своих руках достаточно сил, заставить общую волю замолчать на основании собственной конкретной интерпретации ее смысла и применив насилие к революционной массе (Шмитт, 2005: 149–150, 165–167). Без этой возможности нельзя было бы понять, каким образом из учредительной власти, которая не может собственными силами прекратить процесс законотворчества, т. е. упразднить саму себя, возникает устойчивый порядок со своей рутиной, полицией и бюрократией. Данное уточнение позволяет отождествить восстановление порядка и его учреждение. Это тождество достигается в моменте, когда суверен квалифицирует ситуацию как «экстремальный случай крайней необходимости» (Шмитт, 2016в: 10) и вводит чрезвычайное

положение для выхода из этой опасной ситуации, даже если он сам в той или иной мере стоял у ее истоков.

В своем предельном выражении — революционной диктатуре, чрезвычайное положение обнаруживает еще более глубокую связь с повторением. Чтобы утвердить нечто принципиально новое, необходимо столь же радикально устремиться в прошлое, отыскав в нем знаковый образ удавшейся революции (Шмитт, 2016а: 165). В основу может быть положено все что угодно: естественный человек, благородный дикарь, гражданин греческого полиса или римлянин, героический предок с его верой в старых богов.

Нет фактов повторения в истории, но повторение — историческое условие, при котором действительно возникает нечто новое. Подобие Лютера и Павла, Революции 1789 года и Римской Республики и т. д. проявляется не в мышлении историка. Революционеры прежде всего решили для себя, что будут жить как «воскресшие римляне», прежде чем обрести способность к действию, которое они начали с повторения по образу собственно прошлого, то есть в условиях необходимой самоидентификации с образом исторического прошлого. Повторение — прежде всего условие действия, а потом уже понятие рефлексии. (Делёз, 1998: 120)

В качестве реакции на конкретный вызов повторение не завершается отказом от утвердившихся основ социальной жизни, но только способствует их уточнению по мере необходимости. Диктатура в пределах конкретного порядка не ставит под вопрос основы жизни, привычки и склонности людей, простые ценности. Этическое здесь именно приостанавливается, но не устраняется полностью. Когда же дело доходит до радикальной переоценки, само человеческое оказывается в опасности, поскольку границы того, кого следует считать человеком, могут быть пересмотрены самым непредсказуемым образом.

В религиозном аспекте повторение достигает субъективного максимума и в этом качестве способно выдвинуть самые серьезные притязания. Что может быть радикальнее требования занять место Сократа, стать изгоем или умереть, поверить без дополнительных оснований, принять муки и пройти крестным путем? Но итогом кьеркегоровского проекта явилось нечто иное: признание того факта, что современность полностью погружена в отчаяние, из которого нет выхода ни в публичной религиозности, ни в доверительных личных беседах, ни в философии (Кьеркегор, 2010а). Даже искренняя личная вера сталкивается с непреодолимыми препятствиями, постоянно балансируя между различными экзистенциальными возможностями, и, следовательно, никогда не может быть уверенной в себе самой. Осознав веру как абсолютную возможность, Кьеркегор навсегда отказался от идеи поиска божественных проявлений в действительности. Воскресение Лазаря не повторится, чуда не произойдет, к поэту не вернется его возлюбленная. Казалось бы, в этом апофатическом жесте мы находим основание для полной самоотдачи политику имманентного прогрессивного движения навстречу самотождественности

в мире без трансцендентных иллюзий и ложных надежд. Но именно в этой ситуации звучит призыв Анти-Климауса, обращенный не то к государству, авторитет и власть которого на тот момент поставлены под вопрос, не то к публике, не то к теологам, но вернее всего, просто в пустоту: «сделать из каждого человека отдельного, единственного» (Там же: 391)<sup>6</sup>. Хорошо известно, с какой неприязнью Кьеркегор относился к общественному мнению, к суждениям журналистов и любимцев публики (Подорога, 1995: 104–108; Лунгина, 2019: 139–141). Вопреки желанию датской оппозиции записать Кьеркегора себе в единомышленники, сам Кьеркегор предпочел оставаться на позициях конформизма, защищая монархию, но допуская политическую критику в форме строго индивидуальной частной речи, лишь бы никто не присваивал его идеи и не ставил под сомнение репутацию не-примиримого одиночки (Stocker, 2014: 25–26).

Проходя через этическую стадию, экзистирующий субъект снова порывает с всеобщим, подобно ироничному эстету, но делает это на принципиально других основаниях. В этом, как ни странно, он снова оказывается созвучен идее суверенного решения: чтобы у единичного был шанс высвободиться из тотальности всеобщего, ему не хватает политического исключения, некой внешней позиции по отношению к обществу, этике, закону, экономике. На этот раз уже не само решение и не осуществленное чрезвычайное положение, но одна лишь возможность оказывается достаточной, чтобы внутри каузальных отношений, скрепляющих социальное единство под знаками безопасности, предсказуемости, калькулируемости образовалась точка, открытая для трансценденции (Шмитт, 2016б: 402–405). «Теряя сознание, люди воскликают: воды! одеколона! гофманских капель! Однако тому, кто отчаивается, надобно кричать: возможного, возможного!» (Кьеркегор, 2010а: 315).

Единичный индивид и суверенная власть совпадают друг с другом в позиции исключения, различие состоит в силе и актуальной возможности; поскольку суверенное диктатура интегрирует волю народа и ссылается на нее как целое, эта всеобщность оказывается настолько превосходящей любую конкретную общность, что вместо производства социальной тотальности, удержание которой в долгосрочной перспективе представляется невозможной задачей, она рассыпает всеобщее, создавая множество индивидов. Суверен и единичный индивид составляют взаимное условие своего существования, и любая попытка преодоления самого понятия суверенного решения означает преодоление субъективности. В зависимости от того, как расценивают субъективность, это преодоление можно понимать как задачу или угрозу. Единичность субъекта формируется и существует в горизонте возможного суверенного решения, но она же может быть поставлена под

---

6. Необходимо помнить, что Единичный Серена Кьеркегора и Единственный Макса Штирнера — не тождественные понятия. Для Кьеркегора чувство единичности только обостряется, когда над ним стоит высшее существо (Бог); именно нахождение перед лицом вечности создает единичного, тогда как для Штирнера дело обстоит прямо противоположным образом: единственный чувствует всю полноту своей мудрости, лишь отвергнув любую иерархию, поставив на ничто.

вопрос в моменте этого решения. Даже их взаимное отрицание не отменяет определяющего в обоих случаях отношения исключения к всеобщему — закону или обществу; и именно принуждение со стороны всеобщего имеет систематический, планомерный, институализированный характер, но что важнее: оно абсолютно этично. Последнее каждый раз приходится оспаривать отдельно, чему и служит понятие исключения, а возможность реформирования зиждется на повторении.

Не претендуя на оригинальность, мы предлагаем уточнить и расширить исходную формулировку парадокса суверенной власти<sup>7</sup> с учетом понятия повторения. В момент чрезвычайного положения суверенное решение имеет целью восстановление порядка в ситуации прямой угрозы или актуального состояния беспорядка, но поскольку нормализация происходит после утраты ранее существовавшего состояния правовой нормальности и рутиньи, тем самым фактически устанавливается новый порядок. Двигателем происходящих изменений оказывается повторение, постепенно накапливающее различия и трансформирующее изнанку существующего порядка (Делёз, 1998: 13–29)<sup>8</sup>. В повторении внешнего, механического всегда содержится что-то еще, повторение скрывает в себе дополнительное содержание, которое оказывается в различии между тем, что должно было повториться, и тем, что фактически повторилось.

Нет ничего удивительного в том, что теоретический вклад Карла Шмитта привлекает не только тех, кто относит себя к политическим реалистам, но и тех, кто по собственной классификации Шмитта близок к политическим романтикам. Да и сам Шмитт, как оказалось, не так уж далек от романтизма — во всяком случае, он критиковал то, с чем был прекрасно знаком на собственном опыте (Филиппов, 2010). Рано или поздно история, этот «консервативный бог» (Шмитт, 2015: 117), наталкивается в политической теологии на повторение, составляющее, наряду с решением, цель и меру движения экзистирующего индивида (Кьеркегор, 2012: 305). Если отбросить риторические обращения к традиции, народу и ценностям, равно как и полемические выпады против либерального индивидуализма, останется радикальный субъективизм, зачастую выражаящийся в отрицании публичной политики, неприятии дискуссии и оправдании диктатуры, которая понимается как изнанка демократического мировоззрения (Шмитт, 2005: 252–253) и один из возможных путей демократизации. Чтобы показать этот парадокс, мы обратились к понятию повторения и сопутствующим примерам, помогающим раскрыть внутренне противоречивую мотивацию консервативного субъекта.

7. «Суверен в одно и то же время находится внутри и за пределами правовой системы» (Агамбен, 2011: 22). «Суверен стоит вне нормально действующего правопорядка и все же принадлежит ему, ибо он компетентен решать, может ли быть *in toto* приостановлено действие конституции» (Шмитт, 2016b: 10).

8. Мы подходим к Делёзу, начиная непосредственно с Кьеркегора через его актуализацию у Шмитта. О современных дискуссиях вокруг понятия повторения см.: Капельчук, 2019: 382–386.

## Литература

- Агамбен Дж. (2011а). *Homo sacer: суверенная власть и голая жизнь* / Пер. с ит. М. Велижева, О. Дубицкой, С. Козлова, И. Левиной, П. Соколова. М.: Европа.
- Агамбен Дж. (2011б). *Homo sacer: чрезвычайное положение* / Пер. с ит. М. Велижева, О. Дубицкой, И. Левиной, П. Соколова. М.: Европа.
- Адорно Т. (2011). *Жаргон подлинности: о немецкой идеологии* / Пер. с нем. Е. В. Борисова. М.: Канон+, Реабилитация.
- Вебер М. (2017). Политика как призвание и профессия / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Вебер М. *Власть и политика*. М.: РИПОЛ-классик. С. 252–326.
- Гайденко П. П. (1997). Трагедия эстетизма: о мировоззрении Серена Кьеркегора // Гайденко П. П. *Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века*. М.: Республика. С. 11–207.
- Делёз Ж. (1998). *Различие и повторение* / Пер. с фр. Н. Б. Маньковской и Э. П. Юровской. СПб.: Петрополис.
- Жижек С. (2007). Тупик трансцендентального воображения, или Мартин Хайдеггер читает Канта / Пер. с англ. А. Доманских и Д. Доманских // Топос. Т. 17. № 3. С. 130–143.
- Капельчук К. (2019). Делёз и (анти)диалектика // Stasis. Т. 7. № 1. С. 340–362.
- Керкегор С. (2008). *Повторение* / Пер. с дат. Д. А. Лунгиной. М.: Лабиринт.
- Керкегор С. (2010а). *Болезнь к смерти* / Пер. с дат. С. А. Исаева // Керкегор С. *Страх и трепет*. М.: Культурная революция. С. 285–404.
- Керкегор С. (2010б). *Страх и трепет* / Пер. с дат. Н. В. Исаевой и С. А. Исаева // Керкегор С. *Страх и трепет*. М.: Культурная революция. С. 5–119.
- Керкегор С. (2012). Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / Пер. с дат. Н. В. Исаевой и С. А. Исаева. М.: Академический проект.
- Керкегор С. (2014). Или — или. Фрагмент из жизни / Пер. с дат. Н. В. Исаевой и С. А. Исаева. М.: Академический проект.
- Лёвиг К. (2012). Политический децизионизм / Пер. с нем. О. Кильдюшова // Логос. № 5. С. 115–142.
- Луман Н. (2007). «Что происходит?» и «что за этим кроется?»: две социологии и теория общества / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Социологическое обозрение Т. 6. № 3. С. 100–117.
- Лунгина Д. (2019). Керкегор // Философская антропология. Т. 5. № 1. С. 122–158.
- Майер Х. (2012). Карл Шмитт, Лео Штраус и «Понятие политического»: о диалоге отсутствующих / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца. М.: Скименъ.
- Молер А. (2017). Консервативная революция в Германии 1918–1932 / Пер. с нем. А. В. Васильченко. М.: Тотенбург.
- Подорога В. (1995). Авраам в земле Мориа. Серен Киркегор // Подорога В. Выражение и смысл. М.: Ad Marginem. С. 39–140.
- Преображенский Г. (2019). К вопросу об антиномиях марксизма: на примере рукописей раннего Маркса // Stasis. Т. 8. № 2. С. 46–75.

- Сорель Ж. (2013). Размышление о насилии / Пер. с фр. Б. Скуратова и В. Фриче под ред. В. Акулова. М.: Фаланстер.
- Филиппов А. Ф. (2010). Политический романтизм Карла Шmitta // Социологическое обозрение. Т. 9. № 1. С. 66–74.
- Хайдеггер М. (2011). Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Академический проект.
- Шmitt K. (2005). Диктатура: от истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца под ред. Д. В. Кузницына. СПб.: Наука.
- Шmitt K. (2013). О трех видах юридического мышления // Шmitt K. Государство: право и политика / Пер. с нем. О. Кильдюшова. М.: Территория будущего. С. 307–355.
- Шmitt K. (2015). Политический романтизм / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца под ред. Б. М. Скуратова. М.: Праксис.
- Шmitt K. (2016а). Духовно-историческое состояние современного парламентаризма / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца // Шmitt K. Понятие политического. СПб.: Наука. С. 93–170.
- Шmitt K. (2016б). Понятие политического формата / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Шmitt K. Понятие политического. СПб.: Наука. С. 280–408.
- Шmitt K. (2016в). Политическая теология: четыре главы к учению о суверенитете / Пер. с нем. Ю. Ю. Коринца // Шmitt K. Понятие политического. СПб.: Наука. С. 5–59.
- Шmitt K. (2016г). Римский католицизм и политическая форма / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Шmitt K. Понятие политического. СПб.: Наука. С. 60–92.
- Conrad B. (2009). Kierkegaard's Moment: Carl Schmitt and His Rhetorical Concept of Decision // Redescriptions: Yearbook of Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory. Vol. 12. P. 145–171.
- Kennedy E. (2004). Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar. Durham: Duke University Press.
- Kramme R. (1989). Helmuth Plessner und Carl Schmitt: Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre. Berlin: Duncker & Humblot.
- Löschenkohl B. (2019). Occasional Decisiveness: Exception, Decision and Resistance in Kierkegaard and Schmitt // European Journal of Political Theory. Vol. 18. № 1. P. 89–107.
- Mehring R. (2017). Carl Schmitt: Denker im Widerstreit. Freiburg: Karl Alber.
- Nun K., Stewart J. (eds.). (2015). Kierkegaard's Pseudonyms. L.: Routledge.
- Ryan B. (2014). Kierkegaard's Indirect Politics: Interludes with Lukács, Schmitt, Benjamin and Adorno. N.Y.: Rodopi.
- Stocker B. (2014). Kierkegaard on Politics. L.: Palgrave Macmillan.
- Taubes J. (1987). Ad Carl Schmitt: Gegenstrebige Fügung. B.: Merve.

# From Kierkegaard to Schmitt: Towards the Political-Theological Relevance of Repetition

Vladimir Bashkov

Student Researcher, Centre of Fundamental Sociology; Postgraduate Student, Doctoral School of Philosophy, National Research University — Higher School of Economics

Address: Myasnitskaya Str, 20, Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: untrusting51@rambler.ru

This article attempts to explore Carl Schmitt's political theology with reference to the philosophical and literature heritage of Søren Kierkegaard. For most modern scholars, the presence of this ideological connection is no longer something unknown or to be doubted. In the key statements of political theology, the dialectic of exception and of the universal is found, appearing in the same way as it was formulated by Kierkegaard. More often, the exception is the one that attracts the attention of specialists. However, in addition to the exception, Kierkegaard also speculated on repetition; it was the Danish philosopher's work of the same name that was the source of the quotation with which Schmitt illustrated the significance of the sovereign decision for the systematic doctrine of the state. This paper redefines Schmitt's main ideas through the notion of repetition, and demonstrates the theoretical novelty and productivity of this approach to the study of the heritage of one of the key political thinkers of the twentieth century.

**Keywords:** repetition, exception, political theology, Carl Schmitt, Søren Kierkegaard

## References

- Adorno T. (2011) *Zhargon podlinnosti: o nemeckoj ideologii* [Jargon of Authenticity: On the German Ideology], Moscow: Kanon+, Reabilitatsia.
- Agamben G. (2011) *Homo sacer: suverennaja vlast' i golaja zhizn'* [Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life], Moscow: Evropa.
- Agamben G. (2011) *Homo sacer: chrezvychajnoe polozhenie* [Homo Sacer: State of Exception], Moscow: Evropa.
- Conrad B. (2009) Kierkegaard's Moment: Carl Schmitt and His Rhetorical Concept of Decision. *Redescriptions: Yearbook of Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory*, vol. 18, pp. 145–171.
- Deleuze G. (1998) *Razlichie i povtorenie* [Difference and Repetition], Saint Petersburg: Petropolis.
- Filippov A. (2010) Politicheskiy romantizm Karla Shmitta [Carl Schmitt's Political Romanticism]. *Russian Sociological Review*, vol. 9, no 1, pp. 66–74.
- Gaidenko P. (1997) Tragedija jestetizma: o mirovozzrenii Serena Kirkegora [The Tragedy of Aestheticism: On the Worldview of Søren Kirkegaard. Proryv k transcendentnomu: novaja ontologija XX veka [Breaking Through to the Transcendent: A New Ontology of the Twentieth Century], Moscow: Respublika, pp. 11–207.
- Heidegger M. (2011) *Bytie i vremja* [Being and Time], Moscow: Akademichesky proekt.
- Kapelchuk K. (2019) Deleuze i (anti)dialektika [Deleuze and (Anti-)Dialectics]. *Stasis*, vol. 7, no 1, pp. 340–362.
- Kennedy E. (2004) *Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar*, Durham: Duke University Press.
- Kierkegaard S. (2008) *Povtorenie* [Repetition], Moscow: Labirint.
- Kierkegaard S. (2010) *Bolez'n k smerti* [The Sickness unto Death]. *Strah i trepet* [Fear and Trembling], Moscow: Kulturnaja revolutsia, pp. 285–404.
- Kierkegaard S. (2010) *Strah i trepet* [Fear and Trembling]. *Strah i trepet* [Fear and Trembling], Moscow: Kulturnaja revolutsia, pp. 5–119.
- Kierkegaard S. (2012) *Zakluchitel'noe nenauchnoe posleslovie k «Filosofskim kroham»* [Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments], Moscow: Akademichesky proekt.

- Kierkegaard S. (2014) *Ili — ili. Fragment iz zhizni* [Either/Or: A Fragment of Life], Moscow: Akademichesky proekt.
- Kramme R. (1989) *Helmut Plessner und Carl Schmitt: Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Löschenkohl B. (2019) Occasional Decisiveness: Exception, Decision and Resistance in Kierkegaard and Schmitt. *European Journal of Political Theory*, vol. 89, no 1, pp. 89–107.
- Löwith K. (2012) Politicheskij decizionizm [Political Decisionism]. *Logos*, no 5, pp. 115–142.
- Luhmann N. (2007) «Chto proiskhodit?» i «Chto za etim kroetsya?»: dve sotsiologii i teoriya obshchestva [“What is the case?” and “What is hidden behind it?”: Two Sociologies and the Theory of Society]. *Russian Sociological Review*, vol. 6, no 3, pp. 100–117.
- Lungina D. (2019) Kierkegaard. *Filosofskaja antropologija* [Philosophical Anthropology], vol. 5, no 1, pp. 122–158.
- Mehring R. (2017) *Carl Schmitt: Denker im Widerstreit*, Freiburg: Karl Alber.
- Meier H. (2012) *Karl Shmitt, Leo Shtraus i «Ponjatie politicheskogo»: o dialoge otsutstvujushhih* [Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue], Moscow: Skimen.
- Mohler A. (2017) *Konservativnaja revoljucija v Germanii 1918–1932* [The Conservative Revolution in Germany, 1918–1932], Moscow: Totenburg.
- Nun K., Stewart J. (eds.) (2015) *Kierkegaard's Pseudonyms*, London: Routledge.
- Podoroga V. (1995) Avraam v zemle Moria. Seren Kirkegor [Abraham in the land of Moriah. Søren Kierkegaard]. *Vyrazhenie i smysl* [Expression and Meaning], Moscow: Ad Marginem, pp. 39–140.
- Preobrazhensky G. (2019) K voprosu ob antinomijah marksizma: na primere rukopisej rannego Marks'a [On the Question of the Antinomies of Marxism: Using the Example of the Manuscripts of Early Marx]. *Stasis*, vol. 8, no 2, pp. 46–75.
- Ryan B. (2014) *Kierkegaard's Indirect Politics. Interludes with Lukács, Schmitt, Benjamin and Adorno*, New York: Rodopi.
- Schmitt C. (2005) *Diktatura: ot istokov sovremennoj idei suvereniteta do proletarskoj klassovoj bor'by* [Dictatorship: From the Origin of the Modern Concept of Sovereignty to Proletarian Class Struggle], Saint Petersburg: Nauka.
- Schmitt C. (2013) O treh vidah juridicheskogo myshlenija [On the Three Types of Juristic Thought]. *Gosudarstvo: pravo i politika* [State: Law and Politics], Moscow: Territoria budushhego, pp. 307–355.
- Schmitt C. (2015) *Politicheskij romantizm* [Political romanticism], Moscow: Praxis.
- Schmitt C. (2016) Duhovno-istoricheskoe sostojanie sovremennogo parlamentarizma [The Historical and Spiritual State of Modern Parliamentarism]. *Ponjatie politicheskogo* [The Concept of the Political], Saint Petersburg: Nauka, pp. 93–170.
- Schmitt C. (2016) Ponjatie politicheskogo [The Concept of the Political]. *Ponjatie politicheskogo* [The Concept of the Political], Saint Petersburg: Nauka, pp. 280–408.
- Schmitt C. (2016) Rimskij katolicizm i politicheskaja forma [Roman Catholicism and political form]. *Ponjatie politicheskogo* [The Concept of the Political], Saint Petersburg: Nauka, pp. 60–92.
- Schmitt C. (2016) Politicheskaja teologija. Chetyre glavy k ucheniju o suverenitete [Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty]. *Ponjatie politicheskogo* [The Concept of the Political], Saint Petersburg: Nauka, pp. 5–59.
- Sorel G. (2013) *Razmyshlenie o nasiliu* [Reflections on Violence], Moscow: Falanster.
- Stocker B. (2014) *Kierkegaard on Politics*, London: Palgrave Macmillan.
- Taubes J. (1987) *Ad Carl Schmitt: Gegenstrebige Fügung*, Berlin: Merve.
- Weber M. (2017) Politika kak prizvanie i professija [Politics as a Vocation]. *Vlast' i politika* [Power and Politics], Moscow: RIPOL-klassik, pp. 252–326.
- Žižek S. (2007) Tupik transcendental'nogo voobrazhenija, ili Martin Hajdeger chitaet Kanta [The Deadlock of Transcendental Imagination, or Martin Heidegger as a Reader of Kant]. *Topos*, no 3, pp. 130–143.