

## Концепция мессианского времени у Вальтера Бенямина и ее политические импликации

*Илья Иншаков*

Старший преподаватель, Департамент политики и управления,  
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».  
Адрес: Покровский бульвар, д. 11, Москва, Россия, 109028.  
E-mail: iinshakov@hse.ru

Несмотря на постоянное присутствие Бенямина в современной исследовательской литературе, содержание одного из его ключевых политико-философских концептов — *Jetztzeit*, «времени-сейчас» — остается весьма туманным, во многом из-за склонности анализирующих его исследователей следовать нарративному и метафорическому стилю самого Бенямина. Автор данной статьи намеренно использует строго аналитический подход, чтобы зафиксировать ключевые характеристики концепта и их соотношение друг с другом. Для этого в первой части статьи концепт анализируется через призму родственных понятий «мессианского времени» и «времени-кайроса». Во второй части автор прослеживает возможные политические импликации разных прочтений концепта, в том числе в связи с беняминовским же концептом «божественного насилия», показывая, что разные интерпретации приводят к диаметрально противоположным оценкам позиции самого Бенямина — от сторонника «чистой критики» до активиста «прямого действия». В заключение указывается на значимую роль проекта Бенямина как альтернативы «мейнстриму» Франкфуртской школы (Теодор Адорно и Макс Хоркхаймер) в контексте сегодняшних перспектив возрождения марксистской политической утопии.

*Ключевые слова:* мессианское время, кайрос, утопия, божественное насилие, Вальтер Бенямин, Джорджо Агамбен

### **Jetztzeit и Zeitgeist двух эпох**

В генеалогии левой мысли XX столетия Вальтер Бенямин традиционно проходит под маркой «Франкфуртской школы», общим местом в отношении которой всегда был упрек в отказе от соединения теории и политической практики (начиная как минимум с Lukács, 1971 [1962]). Биография немецкого мыслителя действительно не может в полной мере считаться отражением хрестоматийной ситуации конфликта философа и города — в отличие от Сократа, Бенямин не стремился прямо противопоставить свои политические взгляды этосу своего политического сообщества (по крайней мере, до момента эмиграции), хотя для обоих смерть оказалась напрямую с этим этосом связана. В известной метафорической паре Бенямин во многом был ближе к «Иерусалиму», нежели к «Афинам»: на место стройной политической философии он поставил попытку совместить разрозненные критические интуиции в отношении статус-кво с мессианским *élan* иудейской теологии — притом что профессиональным теологом Бенямин не был и иудаизмом как религиозной и национальной идентичностью интересовался слабо, несмотря на периодические попытки выучить

иврит (Шолем, 2014). Если же вернуть метафору города на территориальный план, то можно увидеть, что ключевых<sup>1</sup> городов в жизни Бенямина было несколько — Берлин, Париж, Москва — и проследить результат: из первого он как еврей эмигрировал под угрозой стать жертвой нацистских репрессий; во втором был интернирован французскими властями, искавшими «пятую колонну» среди немецких иммигрантов; в третьей не нашел дружественного понимания своим амбициям журналиста и критика. Наконец, в ночь на 27 сентября 1940 года Бенямин покончил жизнь самоубийством после провалившейся попытки перейти франко-испанскую границу в каталонском городке Портбоу с целью спасения от вишистского режима.

Это пространное описание нацелено на фиксацию одного простого факта: жизнь Бенямина и его философское осмысление времени в предельном, концентрированном виде отразили *Zeitgeist* его собственной эпохи — эпохи политического поражения левых на Западе (Андерсон, 2016). Со злой иронией можно заметить, что сам трагичный акт самоубийства стал в некотором роде иллюстрацией *Jetztzeit*, «времени-сейчас»<sup>2</sup>, поскольку, как свидетельствует в своих воспоминаниях Ханна Арендт, он мог произойти *только в эту ночь*: днем раньше граница с Испанией еще была открыта, днем позже Бенямин знал бы о закрытии, еще находясь в Марселе и имея возможность подумать о других вариантах (Арендт, 2003), — однако особая констелляция событий результировала в экзистенциальный, выходящий за пределы обычного течения жизни финал<sup>3</sup>.

Как ни странно, но это является парадоксом лишь на первый взгляд — при столь мрачном биографическом контексте в последние десятилетия наблюдается всплеск *вдохновенности* Бенямином и как теоретиком культуры (Chernovskaya, 2020), и как политическим философом, в том числе в связи с его концепцией мессианского времени<sup>4</sup>. Последняя оказывается политически актуальной для левых в свете отмененного «конца истории» (Фукуяма, 1990), но никуда не ушедшей «левой меланхолии», обозначенной когда-то самим Бенямином (Бенямин, 2004; о современной роли Бенямина для левых в ситуации «анти-*Jetztzeit*» см.: Traver-

1. В смысле стоявшего за ними политического и философского значения. В смысле персональной, биографической ценности были, разумеется, и академически желанный и принесший разочарование Франкфурт; и творчески поразивший Бенямина Марсель; и Капри, на котором судьба свела его с коммунисткой Асей Лацис (которая впоследствии познакомит его с Бертольдом Брехтом); и т. д.

2. В дальнейшем я буду использовать этот перевод оригинального немецкого термина, вслед за «Now-time» Сьюзен Бак-Морс (Buck-Morss, 1989) и Сами Хатиба (Khatib, 2013) и его русскоязычными переводами (см.: Хатиб, 2013).

3. С другой стороны, мотив самоубийства был свойственен для Бенямина на протяжении разных периодов его жизни (см.: Айленд, Дженнингс, 2018); таким образом, финальный акт проявляет *Jetztzeit* и в этом аспекте — концентрированного выражения того опыта или той потенции, что в «растянутом» виде скрыты в повседневной реальности (см. об этой особенности *Jetztzeit* далее).

4. Говоря это, я не имею в виду невостребованность других концептов из наследия Бенямина — в качестве примеров можно указать на политико-философский проект «Homo Sacer» Джорджо Агамбена, выстроенный вокруг исходно беняминовского понятия «голой жизни» (Агамбен, 2011); использование теоретических категорий Бенямина для анализа террористического насилия (Вайбель, 2018); потенциал его ранней теории языка для медиаисследований (Болдырев, Чубаров, 2012).

so, 2016). Шире, общим местом в наши дни стали социологические констатации «ускорения времени» (Вайсман, 2015) и потери человеком контроля над временем своей жизни (Корсани, 2015), а также «поворота к памяти» и практикам музеефикации прошлого (Ямпольский, 2018). В этом смысле оригинальный взгляд Бенъямина на возможности ре-конфигурации прошлого и настоящего в социальном времени становится ценным концептуальным ресурсом для описания статус-кво.

Однако чем более востребованной становится концепция «времени-сейчас», тем отчетливее выявляется ее концептуальная «непрозрачность», сложность установления с ее помощью и внутри нее самой строгих аналитических различий — вплоть до политически не-нейтрального перекодирования Бенъямина в меланхоличного и разочарованного «теоретика памяти» (восходящего как минимум к Джеймисон, 2014 [1971]), чья теория не может вести к перспективному взгляду на политику (см. об этом: Khatib, 2016; Khatib, 2017). Можно выделить ряд факторов, определяющих такое положение дел. Во-первых, это авторская *форма* мысли: ключевые для данной темы тексты представляют собой отдельные короткие эссе или тезисы, эксплицитно не связанные друг с другом и разделенные годами и даже десятилетиями. Во-вторых, это *стиль* текстов — избыливающий метафорами и иносказаниями, не нацеленный на строгую и стабильную формулировку основных концептов — то, что сам Бенъямин, вслед за Бертольдом Брехтом, называл «грубой мыслью», противоположной «любви к тонкостям» (Арендт, 2003). В-третьих, это содержание этих текстов, балансирующее на грани трудно упорядочиваемого «сюрреалистического опыта и мотивов еврейской мистики» (Хабермас, 2008b) и ставящее перед исследователями вопрос о том, возможно ли вообще прочитывать Бенъямина «секулярно» и применять его теологические образы к социальным феноменам (см.: Scholem, 1976; McNulty, 2007; возражения такому сомнению см., например, в: Хабермас, 2008b; Weiner, 1984). Наконец, существование многочисленных вторичных источников также не способствует прояснению дела. Комментаторы, как правило, склонны уважительно следовать манере письма самого Бенъямина и пересказывать его собственным аналогичным нарративом из бенъяминовских понятий и образов, не стремясь отделить их друг от друга<sup>5</sup>.

Исходя из этого, я полагаю, что установление каркаса строгих аналитических разграничений и определений внутри концепции Бенъямина (во многом вопреки его собственному стилю) является важной задачей для теоретической работы с его наследием сегодня. Данная стратегия строится на двух исходных предположениях. Во-первых, о том, что такой анализ вообще возможен: я полагаю, что тексты Бенъямина представляют в принципе поддающийся аналитической редукции и открытый для применения к социальной проблематике материал, в контексте которого отдельные тезисы, примеры и метафоры имеют самостоятельное значе-

---

5. В качестве типичного примера см. недавно переведенную книгу Боянич, 2018; те же черты в его книге, хотя и более благосклонно, отмечает в своей рецензии Симакова, 2019. Более строгий анализ представлен в Lindroos, 1998, но все еще в формате нарратива-гlossы, комментарий каждого тезиса в отдельности, а не выделения сквозных характеристик концепта из текста в целом.

ние и могут быть интерпретированы как указания на содержательные концептуальные сюжеты, скрывающиеся за ними. Во-вторых, о том, что степень данной редукции оказывается не «критической», то есть позволяет понять больше, чем «выбросить за борт», — с этой целью, особенно во второй части статьи, я намеренно ввожу разные возможные интерпретации одних и тех же авторских тезисов. Коротко говоря, я исхожу из допущения, что данная аналитическая работа одновременно *и возможна, и продуктивна*.

При этом полная реализация данной стратегии — прояснение всех возможных дефиниций и различий внутри концепта *Jetztzeit* — невозможна в масштабах одной статьи. Ее цель скромнее: выявить базовые характеристики *Jetztzeit* путем его сопоставления с концептуальной рамкой более общего понятия *kairos*, а также проследить некоторые политические импликации, которые возникают на этом моменте внутри теории Бенямина и отчасти у его современных комментаторов.

Основными источниками в этой работе служат «Тезисы о понятии истории» и концептуально прилегающий к ним «Теолого-политический фрагмент», а также, в некоторых аспектах, ранний текст «К критике насилия». Для удобства чтения полные цитаты из работ Бенямина вынесены в приложение, в основном тексте на них даны ссылки арабскими цифрами в скобках; в случае «Тезисов о понятии истории» в приложении римскими цифрами после цитат обозначены номера цитируемых тезисов<sup>6</sup>.

### **Jetztzeit как kairos**

В качестве отправной точки я использую концептуальный анализ понятия *kairos*, проведенный в классической статье Джона Смита (Smith, 1969). Помимо аналитической строгости, в данном случае достоинством этой работы является то, что Смит *не* ссылается на Бенямина, фиксируя концепты на другом историческом материале (а сам Бенямин эксплицитно ни разу не прибегает к этому понятию), что позволяет использовать его в качестве «внешней» рамки при анализе построенный Бенямина<sup>7</sup>.

Справедливо вспоминая расхожий афоризм о том, что применительно к любому феномену «у греков было для этого [специальное] слово», Смит объясняет, что современная категория времени передавалась у греков двумя отдельными терминами — *chronos* и *kairos* (Smith, 1969: 1). Первое определяется Аристотелем как «число движения по отношению к предыдущему и последующему» (Аристотель, 1981: 219b, 149): это «количественное» время, в котором важен не отдельный момент времени сам по себе, а их последовательность и количество. Хронос от-

---

6. Цитаты приводятся по источникам: Бенямин, 1995 (в случае уточнений: Бенямин, 2012b); Бенямин, 2012a; Бенямин, 2012c.

7. Результаты анализа Смита валидируются выделением схожих, но менее четко отделяемых друг от друга элементов понятия *kairos* у других исследователей (см., например: Тиллих, 1995; Агамбен, 2018), что подтверждает возможность использовать работу Смита в качестве отправной точки.

крывает возможность периодизации событий, отвечая на вопросы «когда?» и «как долго?» и являясь, таким образом, необходимым условием для любого другого способа мышления о времени, в том числе кайроса. Согласно Смиту, последний обладает тремя характеристиками (Smith, 1969: 6), которые следует сопоставить с «временем-сейчас» по Беньямину.

Во-первых, кайрос — это «качественная» характеристика времени как «правильного» для того, чтобы произошло что-то, что не может произойти в любой обычный момент времени. Действительно, Беньямин апеллирует к пониманию времени пророками, согласно которому «каждая секунда в нем была маленькой дверью, через которую мог войти Мессия» (1), и противопоставляет его «гомогенному и пустому времени» исторического прогресса. Беньямин акцентирует именно мессианский и трансформирующий характер *Jetztzeit* в противовес всему предыдущему употреблению этого термина в немецкой традиции как времени мирского, неспособного из «теперь» заглянуть за горизонт грядущего (см.: Агамбен, 2018: 183).

Во-вторых, кайрос — это время конфликта и кризиса, которое ставит проблему и вызывает к ее решению. Беньямин выражается более конкретно: для него рефлексия о времени неотделима от истории классово-борьбы<sup>8</sup> (2) и анализа культурных ценностей как артефактов минувших сражений, трофеев в руках победителя, «документов варварства» (3). Сами эти строки написаны им в 1939 году, в эмиграции, в самом начале мировой войны, в эпоху, когда «мертвые не уцелеют, если враг победит. А этот враг не устает побеждать» (4). Такова предельная стадия конфликта и кризиса.

В-третьих, как результат той же проблемы, что привела к кризису, кайрос открывает окно возможностей для достижения определенных целей (Смит, впрочем, не поясняет, должны ли быть эти цели связаны с разрешением именно этой проблемы); эта возможность сопряжена с вниманием к истории как «реальному порядку событий», а не «порядку интерпретаций». Этот момент заслуживает большего внимания к интерпретации самого Беньямина. Эвристически он, с одной стороны, резко возражает против техники историзма, основанной на «вживании» историка в эпоху, то есть де-факто интерпретации ее с точки зрения победителей (5); в то же время он призывает, по сути, реконструировать интерпретацию с точки зрения побежденных (6). Политически Беньямин — *на эксплицитном уровне*

---

8. С учетом этого, концепция *Jetztzeit*, при всех ее теологических истоках, должна быть осмыслена в том числе в контексте очень конкретных политических дебатов тех лет, исходно связанных с ленинским анализом «текущего момента» и включавших полемику Владимира Ленина одновременно с Карлом Каутским о войне как благоприятном моменте для революции и левыми коммунистами о (не) медленности мировой революции; критику Дьердем Лукачем Розы Люксембург за гипертрофирование элемента спонтанности в революции, а II Интернационала — за исключительно абстрактный характер признания текущей ситуации в качестве революционной; «антиревизионистскую» критику самого Лукача Абрамом Дебориным и Ласло Рудашем; трансформацию Лукача под влиянием этой критики и критику уже этой трансформации как «вынужденного примирения» со стороны Теодора Адорно; и т. д. Некоторые из этих тезисов обсуждаются ниже, но полноценный анализ данной полемики в связи с и через призму концепции *Jetztzeit* Беньямина является задачей отдельного текста.

(запомним это) — выражается более однозначно: момент кризиса, поражения и измен союзников перед лицом фашизма — тот самый момент, когда возникает сама мысль об освобождении мира, в том числе от сетей таких альянсов (7).

Прежде чем углубиться в рассмотрение последнего сюжета детальнее, зафиксируем соотношение хроноса и кайроса. Их ключевые признаки, как было показано, во многом выстроены в оппозиции друг к другу. Однако Смит подчеркивает, что можно найти примеры, когда естественная длительность времени-хроноса результирует в социально определяемую качественную характеристику «правильного» времени-кайроса (например, органический процесс созревания вина в бутылке формирует «правильный» период для его наилучшего употребления человеком (Smith, 1969: 4)). Нечто сходное на материале Послания к Римлянам апостола Павла показывает Джордж Агамбен: «*chronos* есть то, в чем есть *kairos*, а *kairos* есть то, в чем мало *chronos*» (Агамбен, 2018: 93) — эти модусы пересекаются, кайрос представляет собой не какое-то отдельное время, но трансформацию хроноса, «схваченный *chronos*» (Агамбен, 2018: 94). Мессианское время наступает (или возвращается) тогда, когда обычное течение времени уже существует. У Бенямина это пересечение хорошо заметно в проявляющейся *реактивности* теологических фигур или действий: Мессия приходит как освободитель (следовательно, от чего-то существующего/для кого-то существующего) и как победитель (существующего Антихриста)<sup>9</sup> (4); прообразом беняминовского «божественного насилия» в Библии является эпизод, в котором божественная кара проявляется в ответ на начатый мятеж левита Корея (см.: Боянич, 2018); наконец, сама политическая теология, представленная в роли карлика в знаменитой метафоре шахматного автомата, если дословно следовать тексту (11), лишь *отвечает* своим ходом на ход оппонента (Боянич, 2018).

Таким образом, мы можем на данном этапе зафиксировать четыре базовых признака «времени-сейчас». Оно качественно отличается от привычного нам в повседневной жизни «гомогенного времени». Оно актуализируется на фоне конфликта и кризиса, для Бенямина — исторического конфликта между классами в его предельной стадии на момент первой половины XX века. Будучи вызвано к жизни проблемным контекстом, «время-сейчас» открывает новые возможности как эвристического, так и политического толка (о последнем более подробно речь пойдет в следующей части). Наконец, «время-сейчас» как кайрос не является некоей «параллельной временной реальностью» для хроноса, столь же постоянной и «счетной», скорее оно представляет собой качественную трансформацию текущего временного ритма.

---

9. Здесь стоит напомнить, отчасти оттеняя попытку Гершома Шолема прочитать текст Бенямина через призму иудейской мистики (Scholem, 1976; Шолем, 2014), что и с христианской традицией Бенямин был хорошо знаком. Так, значительная часть «Немецкой барочной драмы» представляет собой анализ проблематичных отношений между барочной драмой и драматургией христианства (среди прочего, Бенямин демонстрирует знакомство с раннехристианской интерпретацией царя Ирода как Антихриста) (Бенямин, 2002). Сам Шолем в биографии также упоминает их дискуссию с Бенямином по поводу метода Отмара Рутца, применявшегося в те годы для анализа как Танаха, так и Нового Завета, и подчеркивает, что «эта проблема его [Бенямина. — И. И.] очень интересовала» (Шолем, 2014).

## К политическим импликациям *Jetztzeit*

Цитированные выше реплики Бенямина (1, 6) при первом рассмотрении выглядят классическим примером «активистской» философской позиции, столь характерной для критической теории. Однако в том, что я буду называть «политической» плоскостью подхода Бенямина — то есть там, где из принятия определенных теоретических позиций следуют, с той или иной степенью однозначности, выводы о реальной политике (в пределе, об изменении этой политики в духе одиннадцатого тезиса о Фейербахе у Маркса), — возможно выделить менее очевидные сюжеты, заслуживающие внимания.

Для того чтобы сделать возможным подобное соположение «философского» и «политического» слоев мысли Бенямина, необходимо указать на ее принадлежность к области *политической теологии* (см.: Jacobson, 2003). Последнюю можно определить как способ мышления, конституированный рассмотрением политических феноменов сквозь призму теологических понятий и образов (De Wilde, 2011) или даже структурным параллелизмом явлений из мира политического и мира сакрального (Шмитт, 2000; McNulty, 2007). В данной аналитической рамке действующий политический порядок может быть представлен как *катехон*, то есть удерживающий мир от апокалиптического крушения (Шмитт, 2008; см. также: Будрайтскис, 2021), или, наоборот, как воплощение земной несправедливости; во втором случае становится возможным отождествление (с разной степенью буквальности) политической революции с *приходом мессии*, к фигуре или атрибутам которого Бенямин апеллирует в тексте как минимум четырежды (это же, как мы увидим ниже, позволяет комментаторам сопоставлять опыт таких на первый взгляд далеких фигур, как апостол Павел и Владимир Ленин, — но и об ограничениях такого способа мысли будет сказано также). Неслучайно, что в другом своем ключевом тексте, посвященном анализу посягательства, эмпирически фиксируемого насилия, Бенямин вводит категорию «божественного» насилия, обладающего вполне теологическими атрибутами (например, «божественное [насилие. — *И. И.*] действует искупляюще»), но в то же время *каким-то образом* (см. об этом ниже) связанного с реальным политическим опытом — в центральной части текста немало внимания уделяется анализу всеобщей политической забастовки, до того концептуально описанной Жоржем Сорелем (Бенямин, 2012а).

Также следует вспомнить, что ключевым текстом в европейской истории, выстроенным в том числе вокруг понятия кайроса, является Послание к Римлянам апостола Павла. Джорджо Агамбен — один из ведущих интерпретаторов Бенямина сегодня — в уже упомянутой книге, посвященной комментированию священного текста, прямо настаивает на том, что Послание Павла и «Тезисы» Бенямина содержательно «образуют созвездие» и являются «двумя величайшими мессианическими текстами данной традиции» (Агамбен, 2018: 185). Однако, как отмечает в своем комментарии его переводчик Сергей Ермаков, существует важная разница между восприятием мессианского времени у апостола Павла и у Бенямина, кото-

рую Агамбен, вольно или невольно, стремится затенить (Ермаков, 2019). Чаще всего Павел использует *каірós* как самостоятельную смысловую единицу, наиболее распространенный перевод которой — «благоприятный момент»; в одном из мест Послания именно это значение подчеркивается особо<sup>10</sup>. С точки зрения Ермакова, «благоприятность» здесь может пониматься сугубо прагматично — в конечном счете Павел обращается к еkkлeсиям верующих, тем самым организуя их. Это сближает высказывания Павла с работами Ленина, а апостольское понимание кайроса как «благоприятности момента» — с ленинским «конкретным анализом конкретной ситуации», умением идентифицировать благоприятный момент для революционной ситуации (Ермаков, 2019). Аналогичным образом Славой Жижек задается вопросом о том, не должно ли напомнить апостольское «уже, но еще нет»-время ситуацию между февралем и октябрём 1917 года, когда «революция уже произошла, старый режим пал, наступила свобода, но впереди еще тяжелая работа» (Жижек, 2009: 18-19)<sup>11</sup>. Симптоматично, что в работе с названием «Кукла и карлик», недвусмысленно отсылающей к упоминавшемуся выше образу из первого беньяминовского тезиса «О понятии истории», именно в этом месте Жижек не упоминает Беньямина совсем.

Что может сказать нам Беньямин по этому поводу? В свете изложенного мы должны, следуя мысли Ермакова, вновь взглянуть на первую из цитат Беньямина, приведенных выше, но теперь сделать акцент не на «*вхождении Мессии*» в мир, а на том, что это может произойти в «каждую секунду» (1). В таком случае, заключает Ермаков, «время-сейчас» самого Беньямина является ничуть не менее «гомогенным», что и критикуемое им время прогресса — нечувствительным к тому, в какой именно «правильный» (по Смуту), «благоприятный» (по апостолу Павлу) момент произойдет пришествие Мессии (читай — революция)? Историко-философски тезис о том, что указание на «каждую секунду» противоречит в принципе «качественному» характеру *Jetztzeit*, зафиксированному выше, представляется мне схоластическим: весь дух текста Беньямина направлен на подчеркивание этой качественной особенности времени. Важнее, однако, политический вывод, который делает из этого Ермаков: политически Беньямину нечего нам предложить, его мессианизм равно далек от «милитантного» мессианизма Павла и от ленинского анализа революционной ситуации, он ничего не прибавляет к реальному анализу статус-кво, которым заняты противоборствующие стороны.

Исходя из такой постановки проблемы, можно наметить контуры ответа на нее и контуры новых вопросов, к которым эти ответы приводят. Во-первых, развивая аргумент Ермакова, мы можем обратиться к другому источнику — тексту «К кри-

10. Агамбен же концентрирует свое внимание на более редкой в тексте единице *vñv каірós* («время сего часа»), по духу более близкой тексту Беньямина (Ермаков, 2019).

11. Равно как мессианское время у самого Павла, в интерпретации Агамбена — это «оперативное время» и «время подытоживания» — время, которое «требуется времени, чтобы прийти к концу» (Агамбен, 2018).

тике насилия», где Беньямин, постулируя божественное насилие, напрямую сообщает, что в реальности люди не могут принять решение о том, имело ли место в конкретном случае именно «божественное» или «чистое» насилие в противоположность более зримому мифическому насилию (8). Среди прочего, это открывает в его теории не вполне решенную проблему субъекта политического действия: «чистое насилие» возможно в качестве идеи, но не в качестве («суверенного», говоря по-шмиттовски) решения о его применении, не в качестве «решающего знания» о том, как и когда эта идея может быть актуализирована (Горяинов, 2013; Болдырев, Чубаров, 2012: 285).

Однако в этот момент аргумент начинает работать в противоположную сторону. Следуя Беньямину, Даниэль Бенсаид метко называет это незнание *ставкой*, которую каждый раз должна делать революция, если она хочет осуществиться (Bensaid, 1997). Иными — Наполеона — словами, приходится «ввязываться в бой, а потом смотреть», в стиле Огюста Бланки *предполагать* каждый момент времени возможным для действия и своей активностью *создавать* его в качестве такового (Магун, 2008). В противном случае субъекта действия подстерегает обратная опасность, которую и Роза Люксембург (см. об этом: Жижек, 2009), и сам Беньямин атрибутируют немецким социал-демократам: так и не начать действовать, поскольку по-настоящему благоприятный момент не наступит никогда, но успокаивать свое бездействие тем, что оно — бездействие — является стратегически верным ожиданием (9). В этом контексте понятен тезис Перри Андерсона о том, что в пессимистичном взгляде Беньямина на мир отражается упадок духа в западном марксизме 1930-х годов, столкнувшегося с чередой собственных поражений, а также с размежеванием с политически более успешным, но ценностно спорным большевистским опытом, организованным той самой ленинской стратегией «поиска благоприятного момента» (который в силу исторических обстоятельств наступил для большевиков) (Андерсон, 2016)<sup>12</sup>. Однако важно не только то, что Беньямин фиксирует кризис, но и то, что он, вопреки этому кризису и собственному (и чьему бы то ни было) незнанию природы мессианского искупления, продолжает об этом искуплении говорить.

Во-вторых, можно посмотреть на этот пункт из противоположной перспективы. В конечном счете отождествляющий темпоральное мессианство апостола Павла и Вальтера Беньямина Агамбен клонит вовсе не к «революционной ситуа-

12. Более того, здесь становится понятен и сущностный «зазор» между теологией и политикой: для верующего человека (тем более — для мессии) любой момент действительно является благоприятным, поскольку эта благоприятность гарантирована трансцендентальным образом — наличием Абсолюта, аналог которого сложно (или невозможно) найти в посюсторонней политической реальности. К примеру, попытка рассмотреть апологию дел (*contra* слов) как подлинного проявления веры из Послания Иакова в качестве теологического обоснования для политического *call-to-action* в условиях отсутствия видимой и достижимой цели закономерным образом поднимает следующий вопрос — о том, что гарантирует осмысленность и обязывающую силу такой практики в ее секулярном, посюстороннем измерении (см. дискуссию по итогам доклада: Ермаков С. Послание Иакова как активистский текст // Конференция «Эстахологическое измерение политики». СПб.: Центр практической философии «Stasis», 2022).

ции», не к *активации рабочего класса* «революционным авангардом партии» в духе Ленина. Ровным счетом наоборот, точкой сборки политической теории Агамбена в этом пункте становится павлианское понятие *katargesis*, то есть приостановки, *дезактивации* (Агамбен, 2018) или, в удачном переводе другой его работы на русский язык, *субботства* (Агамбен, 2019). Для Агамбена задача состоит вовсе не в том, чтобы инвестировать в машину власти, тем самым лишь умножая ее мощь (как это не раз было верно и едко предсказано противниками революции, начиная с Эдмунда Берка). Сама «природа» человека, в отличие от природы любой из вещей, состоит в его лишенности конкретного дела, обращение к которому может происходить только постфактум, в реальности опыта; но как таковой человек конституирован бездеятельностью, он есть «животное субботы» (Агамбен, 2019). Подобный ход мысли приводит нас к вопросу о том, должно ли обращение к кайросу автоматически включать в себя обращение к действию-во-время-кайроса?

Возвращаясь к Бенъямину, можно зафиксировать две плоскости реализации *бездеятельного кайроса* в его подходе. Первый, «философский» пласт связан с мессианской самоценностью верного видения истории как такового — именно историк является для Бенъямина фигурой надежды в ситуации последнего кризиса (4). Петар Боянич тонко демонстрирует двойственность этой позиции: работа революционного историка — «история проигравших», отмечающая на хронологической линии реперные точки, вскрывающая историческую контингентность статус-кво — открывает «резерв мышления», являющийся важным условием возможных изменений. Но одновременно работа исторического материалиста лишь приближает остальных к пришествию Мессии/революции, но ни в коем случае не определяет его, остается «параллельной» изучаемому историческому процессу (Боянич, 2018). В таком случае Бенъямин уже не «бланкист», а автор критической генеалогии, «жеста в духе Ницше», смыслом которого является не понимание ради (дальнейшего) действия, а превращение «самого понимания в процесс изменения» (Горяинов, 2013: 12).

Второй, «практический» ответ (стоит ли уточнять, что разделение «философского» и «практического» здесь в значительной степени условно?) на поставленный вопрос можно отыскать в тексте работы «К критике насилия». Именно *отыскать*, поскольку кажется, что для самого Бенъямина под этим углом в тот момент вопрос не стоит. Речь идет о следующем. Обсуждая идею стачки как права на насилие, Бенъямин *безлично*, не от своего лица вводит следующее замечание: «Имеется возражение, заключающееся в том, что *отказ от выполнения действий, не-деяние, чем, в сущности, и является забастовка*, вообще не может быть названо насилием» (10; курсив мой. — И. И.). Таким образом, забастовка концептуализируется не как конкретное действие с определенной спецификой, но, напротив, вся ее специфика состоит в *не-деянии* (проговаривая это, следует держать в уме и концепт *katargesis* Агамбена). Сам Бенъямин не задерживается на этом моменте, он быстро переходит к более важной для него цепочке сооб-

ражений: не-деяние нельзя назвать таковым, если существует принципиальная готовность вернуться к действию, то есть имеет место самый обыкновенный шантаж, как это и происходит в случае классической забастовки — и только специфика сорелевской всеобщей стачки в том, что рабочие не готовы вернуться к работе, покуда форма труда не претерпит полное, имманентное ей самой (в противовес внешнему улучшению) изменение, освобождение от принуждения. Беньямин не замыкает эту мысль в круг: можно ли тогда сказать, что *в рамках нынешней формы труда (в текущем временном горизонте, оперируя терминами концепции времени) во время всеобщей стачки рабочие совершают не-деяние, субботничают?* В таком случае это и есть «политический рецепт» по Беньямину, высказанный задолго до его экспликации Агамбенom — остановка и отказ от инвестирования в ту машину гувернментальности<sup>13</sup>, которая может поддерживать себя только в перманентном движении. Более того, снимается зафиксированное выше напряжение между messiанизмом Беньямина и милитантной тактикой поиска «правильного момента» — вопрос должен быть поставлен о том, что политически эффективным является не бездействие *per se*, но *отказ от действия в правильный момент времени*.

### Мысль в горизонте *Jetztzeit*

Одной из целей данного текста было продемонстрировать, насколько продуктивным может являться сегодня для теоретических дискуссий понятие «времени-сейчас», предложенное Вальтером Беньямином почти столетие назад. Вне зависимости от справедливости конкретных представленных выводов, мы можем видеть, как постановка вопроса о *Jetztzeit* влечет за собой сложные дискуссии о политической субъектности, специфике исторического знания, разнообразии возможных темпоральных режимов (в противовес их гомогенизации на уровне нашей «колонизированной» темпоральной повседневности) и т. д. В силу значимости концепта актуальна аналитическая работа по изучению его составляющих и связей между ними. На данном этапе в качестве таковых выделены: акцент на качественной природе времени (кайрос) в противовес гомогенности повседневного хода дел (хронос); актуализация в условиях кризиса и конфликта; открытие новых возможностей как эвристического, так и политического толка; взаимопроникновение профанного и messiанского «времен», реактивная природа возникновения и разворачивания последнего. Дальнейшее продвижение может включать в себя анализ «времени-сейчас» на контрасте с другими типами восприятия времени (циклическим, линейно-истористским, линейно-прогрессистским), а также анализ таких

13. Имеется в виду способ управления современными обществами свободных индивидов (и соответствующий ему тип мышления о человеке и власти), описанный Мишелем Фуко в его поздних работах под названием «*Gouvernementalité*». «Грубая» транслитерация французского неологизма позволяет избежать ошибки, присущей его литературным переводам («правительность», «правительственность») — отождествления этой модели управления с «правительством» в узком смысле слова (Каплун, 2019).

его свойств, как эсхатологичность и дисконтинуальность (и того, как эта дисконтинуальность сочетается с отмеченной «вплетенностью» кайротического времени в хронологическое).

Точно так же фигура Вальтера Беньямина с его неизбывным мессианизмом оказывается релевантной в контексте современных споров о «конце левой утопии». Развилка между «мейнстримом» Франкфуртской школы (в первую очередь в версии Макса Хоркхаймера, но во многом и Теодора Адорно, несмотря на то что последний многое заимствовал у Беньямина на уровне концептуального аппарата — от ключевого понятия констелляции до квазирелигиозной темы искупления), нормативно выражающим философское разочарование в левых надеждах на эмансипацию, с одной стороны, и вариантом «философии надежды» в концепции мессианского времени Беньямина — с другой, должна быть осмыслена сегодня как одна из ключевых точек на пути эволюции левой политической теории (в частности, западного марксизма) к ее нынешнему состоянию. Анализ политических импликаций *Jetztzeit* дает широкий спектр возможных интерпретаций философии Беньямина — от признания ее политической нерелевантности или указания на ценность «чистой критики» до выводов о ее бланкистском пафосе или радикальном вызове всей традиционной политической философии действия с позиций приостановки политической деятельности как таковой.

## Литература

- Агамбен Дж. (2011). *Номо Сасер. Суверенная власть и голая жизнь*. М.: Издательство «Европа».
- Агамбен Дж. (2018). *Оставшееся время. Комментарий к Посланию к Римлянам*. М.: Новое литературное обозрение.
- Агамбен Дж. (2019). *Номо Сасер. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления*. М.: Издательство Института Гайдара.
- Айленд Х., Дженнингс М. (2018). *Беньямин. Критическая жизнь*. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС.
- Андерсон П. (2016). *Размышления о западном марксизме*. М.: Compton place.
- Аристотель (1981). *Физика // Аристотель. Сочинения в четырех томах*. Т. 3. М.: Мысль. С. 61-262.
- Арендт Х. (2003). *Люди в темные времена*. М.: Московская школа политических исследований.
- Бадью А. (2005). *Как можно мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике*. М.: Логос.
- Беньямин В. (1995). *О понятии истории // Художественный журнал*. № 7.
- Беньямин В. (2002). *Происхождение немецкой барочной драмы*. М.: Аграф.
- Беньямин В. (2004). *Левая меланхолия // Беньямин В. Маски времени*. СПб.: Symposium. С. 376-382.

- Беньямин В. (2012a). К критике насилия // *Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб. статей / Сост. И. Чубаров, И. Болдырев. М.: РГГУ. С. 65-99.*
- Беньямин В. (2012b). О понятии истории // *Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб. статей / Сост. И. Чубаров, И. Болдырев. М.: РГГУ. С. 237-253.*
- Беньямин В. (2012c). Теолого-политический фрагмент // *Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб. статей / Сост. И. Чубаров, И. Болдырев. М.: РГГУ. С. 235-236.*
- Болдырев И., Чубаров И. (2012). Путем Буцефала. Послесловие составителей // *Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб. статей / Сост. И. Чубаров, И. Болдырев. М.: РГГУ. С. 271-287.*
- Боянич П. (2018). Насилие и мессианизм. М.-Екатеринбург: Кабинетный ученый.
- Будрайтскис И. Б. (2021). Что «удерживает» катехон? Конечность государства в консервативной и социалистической мысли // *Философия. Журнал Высшей школы экономики. Т. 5. № 2. С. 13-33.*
- Вайбель П. (2018). Теории насилия: Беньямин, Фрейд, Шмитт, Деррида, Адорно // *Логос. Т. 28. № 1. С. 261-279.*
- Вайсман Дж. (2015). Времени в обрез. Ускорение жизни при цифровом капитализме. М.: Издательство РАНХиГС.
- Горяинов О. В. (2013). «Чрезвычайное положение» в условиях «божественного насилия»: ответ Карла Шмитта Вальтеру Беньямину // *Вестник СГУ. Серия «Право». № 1 (13). С. 5-16.*
- Джеймисон Ф. (2014). Вальтер Беньямин, или Ностальгия // *Джеймисон Ф. Марксизм и интерпретация культуры. М.-Екатеринбург: Кабинетный ученый. С. 116-136.*
- Ермаков С. (2019). Мессианизм: опыт неприсваивающего чтения // *Философские и теологические исследования. Т. 4. № 1. С. 533-542.*
- Жижек С. (2009). Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом. М.: Издательство «Европа».
- Каплун В. (2019). Перестать мыслить «власть» через «государство»: *gouvernementalité*, *Governmentality Studies* и что стало с аналитикой власти Мишеля Фуко в русских переводах // *Логос. Т. 29. № 2. С. 179-220.*
- Корсани А. (2015). Трансформации труда и его темпоральностей // *Логос. Т. 25. № 3. С. 51-71.*
- Магун А. (2008). Отрицательная революция: к деконструкции политического субъекта. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге.
- Симакова М. (2019). О насилии истории // *Социологическое обозрение. Т. 18. № 1. С. 250-255.*
- Тиллих П. (1995). Кайрос // *Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М.: Юрист. С. 216-235.*
- Фукуяма Ф. (1990). Конец истории? // *Вопросы философии. № 3. С. 134-148.*

- Хабермас Ю.* (2008). *Философский дискурс о Модерне. Двенадцать лекций.* М.: Издательство «Весь Мир».
- Хатиб С.* (2013). Необнуленное ничто: Вальтер Беньямин и понятие мессианского // *Stasis.* № 1. С. 110-138.
- Шмитт К.* (2000). *Политическая теология.* Сборник. М.: Канон-пресс-Ц.
- Шмитт К.* (2008). *Номос земли в праве народов Jus Publicum Europaeum.* СПб.: Владимир Даль.
- Шолем Г.* (2014). *Вальтер Беньямин — история одной дружбы.* М.: Издательство Грюндриссе.
- Ямпольский М.* (2018). *Без будущего. Культура и время.* М.: Порядок слов.
- Buck-Morss S.* (1989) *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project.* Cambridge: The MIT Press.
- Beiner R.* (1984) *Walter Benjamin's Philosophy of History // Political Theory.* Vol. 12. No. 3. P. 423-434.
- Bensaïd D.* (1997) *Le pari mélancolique: Métamorphoses de la politique, politique des metamorphoses.* Paris: Fayard.
- Chernovskaya M.* (2020) *Walter Benjamin as the «Last European»: The Transfer of Walter Benjamin's Ideas to American Cultural Studies // Russian Sociological Review.* Vol. 19. No. 4. P. 137-151.
- De Wilde M.* (2011) *Meeting Opposites: The Political Theologies of Walter Benjamin and Carl Schmitt // Philosophy & Rhetoric.* Vol. 44. No. 4. P. 363-381.
- Khatib S.* (2013) *A Non-Nullified Nothingness: Walter Benjamin and the Messianic // Stasis.* No 1. P. 82-108.
- Khatib S.* (2016) *Melancholia and Destruction: Brushing Walter Benjamin's "Angel of History" Against the Grain // Crisis and Critique,* Vol. 3. No 2. P. 20-39.
- Lukács G.* (1971) *The Theory of the Novel. A historico-philosophical essay on the forms of great epic literature.* London: The Merlin Press.
- Jacobson E.* (2003) *Metaphysics of the Profane: the Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem.* N. Y.: Columbia University Press.
- Khatib S.* (2017) *No Future: The Space of Capital and the Time of Dying // Former West: Art and the Contemporary after 1989* (eds. Maria Hlavajova and Simon Sheikh). Cambridge: MIT Press. P. 639-652.
- Lindroos K.* (1998) *Now-Time. Image-Space. Temporalization of Politics in Walter Benjamin's Philosophy of History and Art.* Jyväskylä: SoPhi.
- McNulty T.* (2007) *The Commandment against the Law: Writing and Divine Justice in Walter Benjamin's "Critique of Violence" // Diacritics.* Vol. 37. No. 2/3. P. 34-60.
- Scholem G.* (1976) *Walter Benjamin and his angel // Scholem G. On Jews and Judaism in crisis: selected essays.* N. Y.: Schocken Books. P. 198-236.
- Smith J.* (1969) *Time, Times, and the "Right Time"; "Chronos" and "Kairos" // The Monist.* Vol.53. No.1. P. 1-13.
- Traverso E.* (2016) *Left-Wing Melancholia.* N. Y.: Columbia University Press.

## The concept of messianic time by Walter Benjamin and its political implications

*Ilya A. Inshakov*

Senior Lecturer, School of Politics and Governance, HSE University. Address: Pokrovsky Boulevard 11, Moscow, 109028, Russia

E-mail: iinshakov@hse.ru

Despite Benjamin's "renaissance" in contemporary research literature, the meaning of the concept of *Jetztzeit* ("Now-time"), one of his key political and philosophical concepts, remains vague, largely due to the tendency of researchers to follow Benjamin's narrative and metaphorical style. The author of this article purposely uses a strict analytical approach to capture the key characteristics of the concept and their relationship to each other. To do this, the concept is analyzed in the first part of the article through the prism of the related concepts of "messianic time" and "kairos time". In the second part, the author traces the possible political implications of different interpretations of the concept itself and its connection with Benjamin's concept of "divine violence", showing that different interpretations lead to diametrically-opposite perceptions of Benjamin's position, from a supporter of "pure criticism" to an activist of "direct actions". In conclusion, the significant role of the Benjamin project as an alternative to the "mainstream" of the Frankfurt School (Theodor Adorno and Max Horkheimer) is pointed out in the context of today's prospects for the revival of the Marxist political utopia.

*Keywords:* Messianic time, kairos, utopia, divine violence, Walter Benjamin, Giorgio Agamben

### References

- Agamben G. (2011) *Homo Sacer. Suverennaja vlast' i golaja zhizn'* [Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life], Moscow: «Evropa».
- Agamben G. (2018) *Ostavsheesja vremja. Kommentarij k Poslaniju k rimljanam* [The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans], Moscow: New Literary Review.
- Agamben G. (2019) *Homo Sacer. Carstvo i slava. K teologicheskoj genealogii jekonomiki i upravlenija* [The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government], Moscow: Gaidar Institute Press.
- Anderson P. (2016) *Razmyshlenija o zapadnom marksizme* [Considerations on Western Marxism], Moscow: Commom place.
- Aristotle (1981) *Физика* [Physics]. Aristotle. Works in four volumes, vol. 3, Moscow: Publishing house «Thought», pp. 61-262.
- Arendt H. (2003) *Ljudi v temnye vremena* [Men in Dark Times], Moscow: Moscow School of Political Studies.
- Buck-Morss S. (1989) *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge: The MIT Press.
- Badiou A. (2005) *Kak možno myslit' politiku? Kratkij traktat po metapolitike* [Metapolitics], Moscow: Logos.
- Beiner R. (1984) Walter Benjamin's Philosophy of History. *Political Theory*, vol. 12, no 3, pp. 423-434.
- Benjamin W. (1995) *O ponjatii istorii* [Theses on the Philosophy of History]. *Moscow Art Magazine*, no 7.
- Benjamin W. (2002) *Proishozhdenie nemeckoj barochnoj dramy* [The Origin of German Tragic Drama], Moscow: Agraf.
- Benjamin W. (2004) Levaja melanholija [Left Melancholy]. Benjamin W. *Masks of Time*, Saint Petersburg: Symposium, pp. 376-382.
- Benjamin W. (2012) K kritike nasilija [Critique of Violence]. Benjamin W. *Uchenie o podobii. Mediajesteticheskie proizvedenija*. [The Doctrine of Mimesis. Media-Aesthetical Works] (eds. I. Boldyrev, I. Chubarov), Moscow: RSUH Press, pp. 65-99.

- Benjamin W. (2012) O ponjatii istorii [Theses on the Philosophy of History]. Benjamin W. *Uchenie o podobii. Mediajesteticheskie proizvedenija*. [Doctrine of Mimesis. Media-Aesthetical Works] (eds. I. Boldyrev, I. Chubarov), Moscow: RSUH Press, pp. 237-253.
- Benjamin W. (2012) Teologo-politicheskij fragment [Theological-Political Fragment]. Benjamin W. *Uchenie o podobii. Mediajesteticheskie proizvedenija*. [Doctrine of Mimesis. Media-Aesthetical Works] (eds. I. Boldyrev, I. Chubarov), Moscow: RSUH Press, pp. 235-236.
- Bensaïd D. (1997) *Le pari mélancolique: Métamorphoses de la politique, politique des métamorphoses*, Paris: Fayard.
- Bojanic P. (2018) *Nasilie i messianizm* [Violence and Messianism], Moscow, Yekaterinburg: Kabinetnyj uchenyj.
- Boldyrev I, Chubarov I. (2012) Putem Bucefala. Posleslovie sostavitelej [By Bucephalus. Afterword of the compilers]. Benjamin W. *Uchenie o podobii. Mediajesteticheskie proizvedenija*. [Doctrine of Mimesis. Media-Aesthetical Works] (eds. I. Boldyrev, I. Chubarov), Moscow: RSUH Press, pp. 271-287.
- Budraitskis I. (2021) Chto «uderzhivaet» katehon? Konechnost' gosudarstva v konservativnoj i socialisticheskoj mysli [What is "Restrained" by the Katechon? The Finitude of the State in Conservative and Socialist Thought]. *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, vol. 5, no 2, pp. 13-33.
- Chernovskaya M. (2020) Walter Benjamin as the «Last European»: The Transfer of Walter Benjamin's Ideas to American Cultural Studies. *Russian Sociological Review*, vol. 19, no 4, pp. 137-151.
- Corsani A. (2015) Transformacii truda i ego temporal'nostej [Transformation of Labor and its Temporalities]. *Logos*, vol. 25, no 3, pp. 51-71.
- De Wilde M. (2011) Meeting Opposites: The Political Theologies of Walter Benjamin and Carl Schmitt. *Philosophy & Rhetoric*, vol. 44, no 4, pp. 363-381.
- Eiland H., Jennings M. (2018) *Ben'jamin. Kriticheskaja zhizn'* [Walter Benjamin. A Critical Life], Moscow: RANEPa Press «Delo».
- Ermakov S. (2019) *Messianizm: opyt neprisivajushhego chtenija* [Messianism: The Experience of Non-Appropriating Reading]. *Philosophical and theological studies*, vol. 4, no 1, pp. 533-542.
- Fukuyama F. (1990) Konec istorii? [The End of History?]. *Questions of philosophy*, no 3, pp. 134-148.
- Goryainov O. (2013) «Chrezvychajnoe polozenie» v uslovijah «bozhestvennogo nasilija»: otvet Karla Shmitta Val'teru Ben'jaminu [“State of Emergency” under “Divine Violence”: Carl Schmitt's Response to Walter Benjamin]. *Izvestiya of Saratov University. Series «Law»*, no 1 (13), pp. 5-16.
- Habermas J. (2008) *Filosofskij diskurs o Moderne. Dvenadcat' lekcij* [The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures], Moscow: «Ves' mir».
- Iampolski M. (2018) *Bez budushhego. Kul'tura i vremja* [No future. Culture and Time], Moscow: Porjadok slov.
- Jacobson E. (2003) *Metaphysics of the Profane: the Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, N.Y.: Columbia University Press.
- Jameson F. (2014) Val'ter Ben'jamin, ili Nostal'gija [Walter Benjamin; or, Nostalgia]. *Marksizm i interpretacija kul'tury* [Marxism and Interpretation of Culture], Moscow, Ekaterinburg: Kabinetnyj uchenyj, pp. 116-136.
- Kaploun V. (2019) Perestat' myslit' «vlast'» cherez «gosudarstvo»: gouvernementalité, Governmentality Studies i chto stalo s analitikoju vlasti Mishelja Fuko v russkih perevodah [Stop Understanding “Power” through the “State”: Gouvernementalité, Governmentality Studies, and the Fate of Michel Foucault's Analytics of Power in Russian Translations]. *Logos*, vol. 29, no 2, pp. 179-220.
- Khatib S. (2013) A Non-Nullified Nothingness: Walter Benjamin and the Messianic. *Stasis*, no 1, pp. 82-108.
- Khatib S. (2013) Neobnulennoe nichto: Val'ter Ben'jamin i ponjatie messianskogo [A Non-Nullified Nothingness: Walter Benjamin and the Messianic]. *Stasis*, no 1, pp. 110-138.
- Khatib S. (2016) Melancholia and Destruction: Brushing Walter Benjamin's “Angel of History” Against the Grain. *Crisis and Critique*, vol. 3, no 2, pp. 20-39.
- Khatib S. (2017) No Future: The Space of Capital and the Time of Dying. *Former West: Art and the Contemporary after 1989* (eds. Maria Hlavajova and Simon Sheikh), Cambridge: MIT Press, pp. 639-652.

- Lindroos K. (1998) *Now-Time. Image-Space. Temporalization of Politics in Walter Benjamin's Philosophy of History and Art*, Jyväskylä: SoPhi.
- Lukács G. (1971) *The Theory of the Novel. A historico-philosophical essay on the forms of great epic literature*, London: The Merlin Press.
- Magun A. (2008) *Otricatel'naja revoljucija: k dekonstrukcii politicheskogo subjekta* [Negative Revolution: towards the Deconstruction of the Political Subject], Saint Petersburg: EUSP Press.
- McNulty T. (2007) The Commandment against the Law: Writing and Divine Justice in Walter Benjamin's "Critique of Violence". *Diacritics*, vol. 37, no 2/3, pp. 34-60.
- Schmitt C. (2000) *Politicheskaja teologija. Sbornik* [Political Theology. Chrestomathy], Moscow: Canon-press-C.
- Schmitt C. (2008) *Nomos zemli v prave narodov Jus Publicum Europaeum* [The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum], Saint Petersburg: Vladimir Dal.
- Scholem G. (1976) Walter Benjamin and his angel. *On Jews and Judaism in crisis: selected essays*, N. Y.: Schocken Books, pp. 198-236.
- Scholem G. (2014) *Val'ter Ben'jamin — istorija odnoj družby* [Walter Benjamin: The Story of a Friendship], Moscow: «Publishing House Grundrisse».
- Simakova M. (2019) *O nasilii istorii* [About the Violence of History]. *Russian Sociological Review*, vol. 18, no 1, pp. 250-255.
- Smith J. (1969) Time, Times, and the "Right Time"; "Chronos" and "Kairos". *The Monist*, vol. 53, no 1, pp. 1-13.
- Tillich P. (1995) *Kajros* [Kairos]. *Izbrannoe: Teologija kul'tury* [Selected: Theology of culture], Moscow: Jurist, pp. 216-235.
- Traverso E. (2016) *Left-Wing Melancholia*, N.Y.: Columbia University Press.
- Wajcman J. (2015) *Vremeni v obrez. Uskorenie zhizni pri cifrovom kapitalizme* [Pressed for time: the acceleration of life in digital capitalism], Moscow: RANEPa Press.
- Weibel P. (2018) *Teorii nasilija: Ben'jamin, Frejd, Shmitt, Derrida, Adorno* [Theories on Violence: Benjamin, Freud, Schmitt, Derrida, Adorno]. *Logos*, vol. 28, no 1, pp. 261-279.
- Žižek S. (2009) *Kukla i karlik: hristianstvo mezhdu eres'ju i buntom* [The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity], Moscow: «Europe».

## Приложение. Используемые цитаты

(1) «Для пророков, допытывавшихся у времени, что оно таит в своем лоне, время не было, разумеется, ни гомогенным, ни пустым. Видящий это придет, очевидно, и к понятию о том, как нужно переживать прошедшее в воспоминании: именно таким образом. Как известно, евреям было запрещено исследовать будущее. Напротив, Тора и Закон обучали воспоминанию. Оно разъясняло им будущее, которое выпадает тому, кто справляется о нем у пророков. Но будущее для евреев не становилось от этого гомогенным и пустым временем.

Ибо каждая секунда в нем была маленькой дверью, через которую мог войти Мессия». («Тезисы», дополнение Б)

(2) «Борьба классов, которая всегда стоит перед глазами историка, придерживающегося учения Маркса, это борьба за грубые, материальные вещи, без которых нет и утонченных, духовных. <...> Они всегда будут ставиться под вопрос с каждой новой победой господствующего класса». («Тезисы», IV)

(3) «В триумфальном шествии, как водится, несут добычу. В ней можно распознать культурные ценности. Исторический материалист отнесется к ним как отстраненный наблюдатель. Ибо то, что он видит в культурном достоянии, —

*все это, без исключения, вещи такого рода, о происхождении которых он не может думать без отвращения. Они обязаны своим существованием не только труду великих гениев, их создавших, но и безымянному тяглу их современников. Они никогда не бывают документами культуры, не будучи одновременно документами варварства. И как они сами не свободны от варварства, так не свободен и процесс передачи традиции, в ходе которого они переходят из рук в руки». («Тезисы», VII)*

(4) *«Ведь Мессия приходит не только как освободитель; он приходит как победитель Антихриста. Только историку дана способность раздуть в прошедшем искру надежды, которая в нем теплится: и мертвые не уцелеют, если враг победит. А этот враг не устает побеждать»». («Тезисы», VI)*

(5) *«Фюстель де Куланж рекомендовал историку, желающему вжиться в эпоху, выбросить из головы все, что он узнал из последующего хода истории. Нельзя лучше охарактеризовать метод, с которым порвал исторический материализм. Это метод вчувствования. <...> Природа этой печали становится понятней, когда задаешься вопросом, кому же на самом деле сочувствует историк, придерживающийся историзма. Ответ будет: безусловно победителю. Но те, кто сейчас господствуют, — наследники всех тех, кто когда-то победил. Поэтому сочувствие к победителям всегда идет на пользу господствующему классу». («Тезисы», VII)*

(6) *«Субъект исторического познания — сам борющийся угнетенный класс». («Тезисы», XII)*

(7) *«В тот самый момент, когда политики, на которых возлагали надежды противники фашизма, повержены и усугубляют свое поражение изменой собственному делу, возникает мысль освободить политическое мировое дитя из сетей, которыми они его опутали». («Тезисы», X)*

(8) *«Людам не представляется сразу возможным и настоящим принятие решения относительно того, когда чистое насилие в каждом конкретном случае имело место. Ибо с уверенностью можно говорить только о мифическом насилии, а не о божественном, поскольку мифическое проявляет себя отчетливее». («К критике насилия», с. 95)*

(9) *«Стоило однажды определить бесклассовое общество как бесконечную задачу — и сразу пустое и гомогенное время превратилось, так сказать, в приходящую, где можно было с большим или меньшим спокойствием ожидать наступления революционной ситуации. В действительности же не существует момента, который не нес бы с собой своего революционного шанса — его следует определять только как специфический, а именно как шанс совершенно нового освобождения перед лицом совершенно новой задачи». («Тезисы», заметки; в других вариантах текста тезис XVIII)*

(10) *«Имеется возражение, заключающееся в том, что отказ от выполнения действий, не-деяние, чем в сущности и является забастовка, вообще не может быть названо насилием». («К критике насилия», с. 71)*

(11) *«Должно быть, и вправду существовал автомат, сконструированный таким образом, что на каждый ход шахматиста он отвечал ходом, наверняка при-*

*водившим к выигрышу партии. Кукла в турецком платье, с наргиле во рту, сидела перед доской, которая покоилась на обширном столе <...> Она может без труда справиться с каждым, если воспользуется услугами теологии, которая сегодня, по общему признанию, мала и уродлива и не смеет показаться в своем собственном обличье. («Тезисы», I)*