

Владимир И. Бродский¹

Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте РФ, Москва, Россия

ORCID: 0000-0001-5333-2816

Жизнь, смерть и политическое: экзистенциальные основания учений Томаса Гоббса и Карла Шмитта

doi: 10.22394/2074-0492-2022-4-72-101

Резюме:

Политические учения Томаса Гоббса и Карла Шмитта обнаруживают фундаментальные онтологические конструкции, отражающие генезис, становление и уничтожение политического бытия. В статье прослеживаются сходства и различия онтологических оснований двух политических проектов. Особенности используемого подхода являются опора на теоретический анализ изображения, размещенного на обложке трактата «Левиафан», а также привлечение концептуального аппарата проекта *Ното sacer* итальянского мыслителя Джорджо Агамбена. Использование данной оптики позволяет содержательно охарактеризовать политическое значение наличного народа (народа, составленного из живых людей) в рамках учений Гоббса и Шмитта и зафиксировать значительное расхождение двух проектов в этом аспекте. Фиксируется тот факт, что политическое существование в системе координат философии Гоббса предполагает тотальную деполитизацию наличного народа. Делается вывод, что условием, создающим и поддерживающим данную конструкцию (и потому обладающим онтологическим значением), является жизнь представителей наличного народа. Обеспечение ее безопасности сувереном потенциально сохраняет его собственную жизнь и признание со стороны подданных. Исследование учения Шмитта обнаруживает политическую значимость наличного народа как соучастника производства политической воли в рамках аккламационных процедур. Поскольку политическая воля в контексте философии Шмитта мыслится исключительно в контексте политической вражды, необходимым горизонтом которой является вооруженное противостояние, делается вывод о том, что поли-

72

1 Владимир Игоревич Бродский — старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин Института общественных наук Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ. Научные интересы: политическая теория, политическая онтология, философия К. Шмитта, теории политической репрезентации. E-mail: brodskiy-vi@ganepa.ru

тическая значимость наличного народа сопряжена с готовностью его представителей умереть на войне. В связи с тем, что политическое существование, согласно Шмитту, генерируется в рамках принятия решения о коллективном враге (потенциальной стороне вооруженного конфликта), соучастником которого является наличный народ, исходящая от его представителей решимость принятия перспективы собственной смерти должна быть рассмотрена как ключевой фактор политической онтологии Карла Шмитта. На этом фоне предполагается, что проект «Бытия и времени» Мартина Хайдеггера может быть рассмотрен в качестве шмиттовской неписаной онтологии индивидуального бытия.

Ключевые слова: Гоббс, Шмитт, «Левиафан», политическая философия, политическая онтология, жизнь, безопасность, смерть, война, Агамбен, Хайдеггер

Vladimir I. Brodskiy ¹

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia

Life, Death, and the Political: Existential Foundations of Thomas Hobbes's and Carl Schmitt's Teachings

73

Abstract:

The political teachings of Thomas Hobbes and Carl Schmitt imply fundamental ontological structures that reflect the processes of the genesis, assertion, and destruction of political being. The article investigates similarities and differences between these political projects. The approach applied by the author is marked by a reliance on the theoretical analysis of the *Leviathan's* frontispiece and by employing the conceptual framework of Giorgio Agamben's *Homo sacer* project. The application of these theoretical optics helps to evaluate the political significance of the present people (the people composed of living human beings) in Hobbes's and Schmitt's contexts and to detect the notable difference between the two projects. The article highlights that political existence presupposes the total depoliticization of the present people in the framework of Hobbes's philosophy. It is argued that the security of the present people's life becomes an underlying condition for the mentioned construction (and is therefore ontologically significant). The provision of security potentially saves the sovereign's own life and guarantees recognition by the subjects. An investigation of Schmitt's teaching reveals the political significance of the present people. Since — according to Schmitt — political will is understood only in the context of political enmity (the necessary “horizon” of which is armed confronta-

1 Vladimir I. Brodskiy — senior lecturer, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Department of Humanities, Institute for Social Sciences. Research interests: political theory, political ontology, Carl Schmitt's philosophy, theories of political representation. E-mail: brodskiy-vi@ranepa.ru

tion), it is concluded that the political significance of the present people is closely associated with its members' readiness to die in the war. Due to the fact that political existence is generated through the decision on the public enemy (in which the present people might be involved via acclamation procedures), the resoluteness toward death that underlies this decision must be considered as the key factor of Carl Schmitt's political ontology. In light of this statement, it is argued that the project of Martin Heidegger's *Being and Time* could be considered as Carl Schmitt's "unwritten" ontology of the individual being.

Keywords: Hobbes, Schmitt, Leviathan, political philosophy, life, security, death, war, Agamben, Heidegger

Введение

Томас Гоббс — автор одного из самых влиятельных политических проектов в истории философской мысли. Число авторов, развивающих идеи Гоббса, огромно, однако особо авторитетным продолжателем его начинаний является немецкий мыслитель Карл Шмитт, прозванный за это «Гоббсом XX века». Последний — благодарный ученик первого, говорящий и думающий на его философском языке. Вместе с тем, будучи одним из самых проницательных читателей «Левиафана», Карл Шмитт сочетает свое вдохновение величием гоббсовского государства, объединяющего в себе черты «Бога, человека, зверя и машины» [Шмитт 2006: 129], с указанием на глубочайшие теоретические противоречия, уничтожающие его изнутри. Развивая собственное политическое учение, Шмитт сочетает опору на учение Гоббса со старанием не повторить его ошибок. На этом фоне рецепция Шмиттом политической мысли Гоббса представляется сложной картиной, некоторые детали которой выглядят едва ли не воспроизведением тезисов «Левиафана», в то время как другие — позволяют зафиксировать значительное расхождение двух политических проектов.

Сравнение учений Гоббса и Шмитта — направление многих актуальных исследований [Tralau 2010; Stanton 2011; Altini 2010; Thomsen 1997; McCormick 2016]. Особенно ценными в контексте целей настоящей работы представляются тексты Холмса [Holmes 2010] и Сломпа [Slomp 2010], непосредственно затрагивающие темы жизни и смерти применительно к политической мысли Гоббса и Шмитта. Обращение к политическим проектам Гоббса и Шмитта осуществляется не только в рамках строгой историко-философской реконструкции, но и в целях их радикального переосмысления — данный подход ярче всего проявляется в оригинальном учении итальянского мыслителя Джорджо Агамбена. Несмотря на то что подход Агамбена часто и небезосновательно критикуется за присущий ему прово-

кационный характер и отсутствие должной строгости [Хабибулин 2020: 130], многие работы итальянского автора содержат весьма интригующие предположения и ценные наблюдения в отношении учений Гоббса и Шмитта, которым Агамбен уделяет значительное внимание. Исследователи видят в Агамбене ученого, осмысляющего политические учения и проблемы прежде всего онтологически [Abbott 2012], что делает обращение к его учению оправданным и перспективным в свете тематики данной работы.

Гипотеза автора состоит в том, что политическое в учениях Гоббса и Шмитта онтологически укоренено в двух противоположных факторах — жизни и смерти соответственно. Угроза гибели живого человека рассматривается в настоящей работе как то, что является своего рода точкой выхода из политического в случае учения Гоббса, и наоборот — точкой входа в случае проекта Шмитта. Путь автора к этим заключениям лежит через критический анализ фронтисписа трактата «Левиафан», сравнение гоббсовского понятия народа и шмиттовского концепта политического единства, реконструкцию способов производства политической воли в обоих учениях.

Жизнь как ключевой фактор политической онтологии Томаса Гоббса

75

С античных времен формой существования философии мыслится *логос* — слово, речь, текст. Тем не менее порой философская мысль находит свое не менее содержательное выражение и в форме изображения. В качестве одного из самых ярких примеров подобного явления, безусловно, следует рассматривать фронтиспис гоббсовского трактата «Левиафан». Изображение возвышающегося над городом монструозного тела суверена, окруженное символами, отсылающими к различным формам и проявлениям власти, является предметом большого числа исследований, в том числе совсем недавних [Kristiansson, Tralau 2014; Skinner 2022]. Особенно перспективной в контексте целей настоящей работы представляется интерпретация Джорджо Агамбена, предложенная итальянским мыслителем в трактате «*Stasis*: гражданская война как политическая парадигма» [Агамбен 2021], входящего в фундаментальный проект *Homo sacer*. Подчеркивая обращающую на себя внимание деталь — тот факт, что гигантское тело суверена составлено из обращенных внутрь него маленьких тел, очевидно, иллюстрирующих подданных, — Агамбен отмечает и менее заметный элемент фронтисписа: изображенный на нем город *лишен жителей* [Там же: 50]. Несколько расположенных по периметру человеческих тел, которые можно разглядеть в левой части изображения, — стражники; в двух загадочных темных фигурах, обнаруживаемых правее, угадываются «чумные доктора»

[Там же: 62]. Таким образом, все тела, помещенные Гоббсом внутри города, могут быть рассмотрены как государственные агенты, выполняющие специфически охранные функции (доктора связываются с этой ролью в рамках традиции, связывающей суверенитет с постановкой санитарного вопроса [Kristiansson, Tralau 2014: 302]; наиболее известным примером этого подхода является концепция биовласти Мишеля Фуко), в то время как рядовых жителей — торговцев, ремесленников и т. д. — в городе нет. В интерпретации Агамбена прослеживается следующая гипотеза: Гоббс размещает на изображении, открывающем его политический трактат, лишь политическое, лишь то, что обладает политическим существованием, в то время как у населяющих город живых «нет политического значения» [Агамбен 2021: 62], вследствие чего они не изображены на фронтисписе.

76

Описанная художественная метафора отсылает к одному из самых интригующих и требующих серьезного осмысления аспектов политической философии Гоббса. Дело в том, что в интеллектуальной вселенной Гоббса народ как политическое бытие и носитель политической воли несводим к совокупности подданных — живых людей, «жителей города». Более того, два этих феномена открыто противопоставляются друг другу. Как справедливо отмечает Агамбен, народ, согласно учению Гоббса, физически «существует лишь одномоментно» [Там же: 58] — в мгновение заключения общественного договора и отчуждения права всех на все в пользу суверена, после чего составляющие его люди опрокидываются в свое не-политическое инобытие — *multitudo* — множество, совокупность, толпу. Определяя гоббсовский народ как «мерцающий», схожую интерпретацию предлагает российский исследователь А. Марей: «Парадоксальность ситуации подчеркивается тем, что, заключая общественный договор, люди манифестируют себя как народ, то есть политически активный субъект. Но породив Левиафана и отдав в его пользу практически все свои права, люди отказываются, помимо прочего, и от политической активности, превращаясь тем самым в пассивных подданных — в *multitudo* граждан» [Марей 2020: 11]. Важно подчеркнуть, что на фоне заключения общественного договора народ не исчезает, но оказывается навсегда заключенным в суверена — его политическая воля отныне есть воля государства, Левиафана. Все это прекрасно иллюстрирует фронтиспис трактата — народ как политическое бытие не наблюдаем на улицах города, а умозрачен, будучи мысленно отождествленным с сувереном. «Политический» вызов со стороны подданных, телесных «жителей города», в отношении суверена невозможен — любая подобная инициатива, в рамках гоббсовской политической онтологии, оказывается действием *множества, толпы*, направлен-

ным против *народа* (!). Лучше всего эту логику передает следующий фрагмент из гоббсовского трактата «О гражданине»: «Народ есть нечто *единое*, обладающее *единой волей* и способное на *единое действие*. Ничего подобного нельзя сказать о толпе. Народ правит во всяком государстве, ибо и в монархическом государстве повелевает народ, потому что там воля народа выражается в воле одного человека. Масса (*multitudo*) же — это граждане, то есть подданные. <...> И при *монархии* подданные — это толпа, а, как это ни парадоксально, царь есть народ. Низы общества (*vulgus hominum*), да и многие другие, совершенно не замечающие, что дело обстоит именно так, о большом количестве людей всегда говорят как о *народе*, то есть о *государстве*. Они говорят, будто *государство* восстало против царя, что невозможно; или будто народ желает или не желает того или другого, когда этого желают или не желают вечно недовольные ворчун-подданные, прикрывающиеся именем народа, подстрекающие граждан против государства, то есть *толпу* против *народа*» [Гоббс 1989а: 395–396]. Развивая мысль Гоббса, можно предположить, что даже наличное, физическое собрание всех живых людей, населяющих воображаемую малую политику, останется стихийным актом не-политического множества и не сможет в силу описанных онтологических оснований конкурировать с сувереном за право быть и называться народом.

77

Фундаментальный онтологический разрыв между правящим сувереном и управляемыми живыми людьми, составляющими не-политическое множество, рассматривается Агамбенем и как элемент сложной картины проекта *Ното sacer*. Подробная реконструкция даже базовых положений этого учения заслуживает отдельного исследования и не входит в круг задач, стоящих перед настоящей работой. Тем не менее следует отметить, что само понятие *Ното sacer* Агамбен заимствует из древнеримских источников, определяя его как человека, убийство которого не является ни «уголовно» наказуемым преступлением, ни ритуальным жертвоприношением. Таким образом, *Ното sacer* — объект абсолютной отверженности, носитель голой жизни, не защищенной ни человеческим (государственным), ни божественным правом [Агамбен 2011а: 91–151]. Именно со способностью производить голую жизнь Агамбен связывает возникновение суверенитета [Там же: 107–108]. Оптика учения *Ното sacer* позволяет итальянскому мыслителю предложить оригинальное видение наиболее фундаментальных структур гоббсовской политической онтологии. Проследивая тот факт, что возникновение гражданского состояния означает превращение подданных в *Homines sacri*, в носителей голой жизни перед лицом суверена, Агамбен полагает, что тем самым естественное состояние оказывается затянутым в гражданское. На этом фоне

заключение общественного договора предлагается рассматривать не как окончательную и бесповоротную смену парадигмы человеческого существования, а как то, что ложится в основание более сложной структуры, объединяющей в себе природное и гражданское, создающей зону их неразличимости. Описанная структура представляется автору настоящей статьи *метаполитическим* контекстом, в рамках которого формы отношений, характерные для гражданского и естественного состояний, оказываются способны переходить друг в друга. Таким образом, гоббсовское политическое в глазах Агамбена — одна из опций существования в рамках более сложной амбивалентной онтологии. Автор настоящей статьи полагает, что удержание этой формы существования в описанных условиях целиком и полностью обуславливается фактором *жизни*. Этот тезис требует дополнительного прояснения.

Согласно Гоббсу, действующее в естественном состоянии право всех на все позволяет совершать убийство, так как любой человек может счесть жизнь любого другого человека своей и распорядиться ей соответствующим образом [Гоббс 1989b: 99]. Вместе с тем некто может усмотреть в этом нарушение определяющего для гоббсовского проекта первого естественного закона, требующего от человека «искать мира и следовать ему» [Там же]. Ответом на это может служить важное наблюдение нидерландского исследователя Йохана Ольсторна, убедительно доказывающего, что любые нарушения естественного закона в естественном состоянии не предполагают совершения несправедливости в отношении того человека, кому нанесен «вред»: несправедливость совершается лишь в отношении Бога, «дающего» человеку естественный закон [Olsthoorn 2015: 25–26]. Эта установка проистекает из самого характера естественных законов: они «не выражают обязательства в отношении других людей; вместо этого они представляют собой предписания разума или обязательства в отношении Бога» [Там же: 26]. Таким образом, единственным потенциальным ограничением, способным отвратить человека от убийства другого в естественном состоянии, оказывается его нежелание совершать несправедливость перед Богом, голос совести. Каких-либо иных внешних препятствий для убийства естественное состояние в себе не несет. Немаловажно и то, что в естественном состоянии каждый человек сам интерпретирует естественный закон (это право впоследствии станет монополией суверена [Филиппов 2006: 44]), и, видя в том или ином встречном потенциальную угрозу собственной безопасности, первый может предположить, что его путь к «миру» лежит через убийство последнего. В этом случае убийство не будет требовать сделок с совестью, а, напротив, окажется способом реализации божественного предписания в глазах убийцы.

На фоне вышесказанного крайне важно отметить, что, согласно Гоббсу, суверен не является *стороной* общественного договора или каких-либо иных соглашений с подданными (этот тезис крайне настойчиво проводится в главе XVIII «Левиафана»), вследствие чего он не имеет перед ними никаких обязательств [Гоббс 1989b: 135] и не подчинен гражданским законам [Там же: 206]. Таким образом, справедливо заключить, что суверен пребывает вне гражданской парадигмы (фронтиспис, на котором суверен расположен *снаружи* города, вновь оказывается прекрасной иллюстрацией этого теоретического положения) и остается включенным в онтологию естественного состояния, в рамках которой все его обязательства остаются обязательствами перед Богом, а любые действия, наносящие «вред» людям, не являются актами несправедливости в их отношении. В системе координат политической философии Гоббса суверен является носителем характерного для естественного состояния права всех на все («Суверен, таким образом, имеет право на все, с тем лишь ограничением, что, являясь сам подданным Бога, он обязан в силу этого соблюдать естественные законы» [Там же: 166]), которое, как было отмечено ранее, может быть реализовано в виде убийства. Таким образом, осмысление Агамбеном гоббсовских подданных как *Homines sacri*, носителей голой жизни перед лицом суверена, представляется продуктивным. В погоне за красивой метафорой итальянский мыслитель называет изображенные на фронтисписе маленькие тела, составляющие гигантское тело суверена, «телами подданных, которых разрешено убивать» [Агамбен 2011a: 160], что представляется не совсем корректным утверждением. Тела, о которых говорит Агамбен, составляют *умозрительный народ*, мыслимую сущность, в отношении которой невозможно физическое убийство. Суверену разрешено убивать *политически незримое* множество жителей города, отсутствующих на изображении. Тем не менее на фоне вышесказанного естественное состояние действительно представляется затянутым в гражданское: обратной стороной политической организации граждан становится их голая жизнь перед лицом суверена.

79

Обнаруженная в учении Гоббса неразличимость природного и политического, возможно, оказывается даже более глубокой и многогранной, чем представляется Агамбену. Голая жизнь, которую суверен обнаруживает в лице подданных, всегда имеет возможность оказаться зеркальным отражением его собственного положения. Обращаясь к интерпретации основных положений учения Гоббса в философском проекте Агамбена, А. Ф. Филиппов блестяще формулирует ключевые вопросы, которыми необходимо задаться в ее свете: «Может ли политический порядок основываться только на том, что он сохраняет *голую жизнь*? Может ли отношение к дру-

гому вне данного порядка, и тем более внутри его быть отношением одной *голой жизни* к другой *голой жизни*?» [Филиппов 2009: 169]. Первая часть второго вопроса начинает играть новыми красками на фоне напоминания о том, что вне политического порядка пребывает сам суверен.

Как известно, абсолютная лояльность подданного в рамках философии Гоббса оправдана лишь до тех пор, пока она не создает для него непосредственную угрозу жизни. Наиболее красноречивым примером справедливого саботирования приказа суверена становится уклонение от участия в сражении, допускаемое Гоббсом в том случае, если участие в боевых действиях в силу «природной робости» видится ему почти гарантированной гибелью: «...солдат, которому приказано сражаться против врага, может в некоторых случаях, не совершая беззакония, отказаться от этого, хотя суверен имеет право казнить его за отказ» [Гоббс 1989b: 170]. В таком контексте уже подданный обнаруживает себя в парадигме естественного состояния и пользуется неотчуждаемым правом защищать себя любыми возможными способами, в то время как суверен, сохраняя указанное Гоббсом право казнить его согласно норме гражданского закона, продолжает видеть в нем подданного, включенного в гражданскую общину. Этот пример еще раз доказывает, что онтология Гоббса обладает метаполитическим характером, допуская одновременную включенность одного и того же явления (в данном случае — уклонения от сражения) в две, казалось бы, взаимоисключающие парадигмы (естественную и политическую), переключение которых зависит от того, какая сторона — суверен или подданный — осуществляет интерпретацию.

Угроза жизни, исходящая со стороны суверена в отношении подданных, может быть и более прямой, в том случае если первый актуализирует свое право на все, не просто рассматривая последних как *Homines sacri*, но и непосредственно атакуя их голую жизнь¹. В этих условиях, как блестяще отмечает Сломп, используя концептуальный аппарат Шмитта, уже подданный «принимает решение об исключении» [Slomp 2010: 106], полагая что его жизнь в опасности, и, внезапно становясь *сам-себе-сувереном*, обнаруживает в «официальном» суверене принадлежащего естественной парадигме рядового врага — очередную голую жизнь, которую ничто не мешает

1 Наиболее характерный пример состоит в следующем: «...если суверен приказывает человеку (хотя бы и по праву осужденному) убить, ранить или изувечить себя, или не оказывать сопротивление тому, кто на него покушается, или воздержаться от пищи, пользования воздухом, употребления лекарств или какой-либо другой вещи, без которой он не может жить, то такой человек свободен не повиноваться» [Гоббс 1989b: 169].

отнять. Способность природного и политического меняться местами говорит в пользу отстаиваемой Агамбеном идеи их изначальной неразличимости.

Предложение Агамбена мыслить происхождение гоббсовского суверенитета не в контрактных категориях, а в логике *отвержения* на фоне всего вышесказанного представляется достаточно перспективным. Так, общественный договор включает суверена и граждан в единую структуру сосуществования, в то же время создавая между ними онтологическую пропасть: «Отвержение — это сила, одновременно притягивающая и отталкивающая, которая соединяет два полюса суверенного исключения: жизнь в ее обнаженном состоянии и власть, *Ното sacer* и суверена» [Агамбен 2011а: 145].

Оптика Агамбена позволяет увидеть, что естественное состояние остается *онтологически непреодоленным* в системе координат политической философии Гоббса. Гражданское состояние не исключает того, что как подданные, так и суверен могут оказаться включенными в отношения, характерные для естественного состояния. Суверен обладает рядом обязанностей, но ответственность за их выполнение он несет только перед Богом. Таким образом, ничто не мешает ему осуществлять открытый террор в отношении подданных. Тем не менее осознание сувереном того, что подобные условия, в рамках которых жизнь подданных окажется в свойственной для естественного состояния перманентной опасности, приведут к тому, что подданные обнаружат себя в ситуации войны всех против всех, скорее предотвратит сценарий государственного терроризма. В парадигме войны всех против всех суверен как живой человек (или группа людей) оказывается в той же опасности, что и все остальные. Оберегая жизни подданных, суверен удерживает подданных в гражданской парадигме существования, тем самым оберегая и свою собственную жизнь от угроз потенциальной войны всех против всех. Таким образом, политическое создается будущими подданными исходя из желания жить, и впоследствии удерживается сувереном, мотивация которого, помимо обязанностей перед Богом, связана с желанием максимально продлить свое земное существование. Таким образом, политическое представляется одним из полюсов существования, тяготение к которому обеспечивается фактором *жизни*.

За мысленным экспериментом общественного договора и системной метафор, часть которых находит свое выражение на фронтиписе, скрывается представление о том, что гражданскую общину прежде всего создает защищенность *жизней* образующих ее людей; по этой же линии проходит и ее социально-политическая граница. Защищенность жизни, обеспечиваемая сувереном, поддерживает осознание живым человеком себя как *подданного* через ассоциацию с умозрительным народом и тем самым сохраняет гражданский

формат отношений. Обнаружение себя в зоне *незащищенности* жизни становится для человека моментом смены парадигмы существования, *разрыва* связи с общиной. Пафос смертельного подвига, самопожертвования во имя народа и государства Гоббсу в связи с этим абсолютно чужд. Как справедливо отмечает Холмс, «Гоббс мог бы согласиться с тем, что война неизбежна, но он никогда не стал бы утверждать, что война делает жизнь осмысленной, захватывающей и серьезной» [Holmes 2010: 118]. Автор настоящей статьи полагает, что эту установку можно радикализировать: если жизнь может быть рассмотрена как точка *входа* в политическое (и как то, что удерживает гражданский формат отношений), то потенциальная *смерть* является возможной точкой *выхода*, причиной смены гражданской парадигмы на естественную. Как только перед подданным как живым человеком из плоти и крови начинается маячить реальная перспектива смерти, дальнейшее соотнесение им самого себя с умозрительным народом и отчуждение в пользу него собственной воли лишено смысла. На этом фоне он уже как *сам-себе-суверен* обнаруживает себя участником войны всех против всех, в число которых входит изображенное на фронтисписе монструозное тело, низвергнутое до *Homo sacer* — обладателя *голой жизни*.

Смерть как ключевой фактор политической онтологии Карла Шмитта

Как уже было отмечено выше, выдающийся немецкий мыслитель Карл Шмитт интегрирует в свое учение множество элементов философии Гоббса, многие из которых имеют прямое отношение к теме политической репрезентации [Kelly 2004; Zaffini 2020]. Принимая во внимание результаты имеющихся на сегодняшний день исследований, автор настоящей статьи предлагает сосредоточиться на проведении параллели между гоббсовским «мерцающим» умозрительным *народом* и шмиттовским понятием *политического единства народа* (*politischer Einheit*), или *народа как целого* (*das Volk als Ganze*). Внимательное сравнение двух идей обнаруживает максимальное сходство их определяющих характеристик: как и гоббсовский «мерцающий» *народ*, шмиттовский *народ как целое* не совпадает с наличным народом, составленным из живых людей. Ранее, развивая мысль Гоббса, автор настоящей работы предположил, что наличное собрание всех членов политического сообщества не способно воплотить в себе гоббсовский *народ*; Шмитт же (применительно к собственному концепту) говорит об этом абсолютно напрямую: «...все активные граждане государства, вместе взятые,

не являются в качестве суммы политическим единством народа, но репрезентируют политическое единство, которое возвышается над пространственно объединенным собранием и над моментом собрания» [Шмитт 2010: 42–43]. В «Учении о конституции» Шмитт говорит о *политическом единстве* народа как о «невидимом бытии», являющем себя лишь репрезентативно [Там же: 48], в работе «Римский католицизм и политическая форма» схожее утверждение звучит еще более категорично: «“Целое народа” есть лишь идея» [Шмитт 2016а: 81]. Все это позволяет утверждать, что *политическое единство народа* в контексте мысли Шмитта обладает той же умо-зрительной природой, что и гоббсовский *народ*. Сходства добавляет и тот факт, что *политическое единство* Шмитта немыслимо вне репрезентации. Учитывая то, что природой подлинного репрезентатора, согласно Шмитту, обладает лишь правитель [Шмитт 2010: 52] (в широком смысле этого слова), в последнем, вне всякого сомнения, угадываются черты гоббсовского суверена. К слову, рассмотрение Шмиттом возможности объявления чрезвычайного положения в качестве сущностной характеристики суверенитета¹ создает сложную структуру, в рамках которой репрезентатор-суверен одновременно принадлежит правовому порядку (поддерживающему гражданский характер отношений) и пребывает *вне его*. Подобная амбивалентность открыта интерпретациям в используемых Агамбеном категориях и находит свое осмысление в рамках проекта *Ното sacer*: «В действительности чрезвычайное положение располагается не вне и не внутри правопорядка, а проблема его определения связана прежде всего с порогом, или зоной неразличимости, где внешнее и внутреннее не исключают, а просто никак не влияют друг на друга. <...> Поэтому так важны теории, подобные теории Шмитта, которые превращают топографическую оппозицию в более сложную топологическую структуру и ставят под вопрос сами границы правопорядка» [Агамбен 2011b: 41–42].

83

Несмотря на ряд существенных параллелей между двумя учениями, визуальное изображение шмиттовской модели не совпадало бы с фронтисписом «Левиафана». Шмитт отказывается от идеи тотальной деполитизации *наличного народа* (*vorhandenes Volk*), составленного из живых людей и осмысленного Гоббсом в качестве политически незримого *растворившегося множества*. Репрезентация является сущностно важным, но не единственным принципом политического существования: вторым подобным механизмом в глазах Шмитта становится *тождество (Identität) наличного народа с самим собой как с политическим единством* [Шмитт 2010: 40–41]. Выше уже было отмечено,

1 См.: [Шмитт 2016d: 5–17].

что шмиттовское политическое единство умозрачительно и не может быть полноценно воплощено в пространстве наблюдаемых явлений. Тем не менее сближение осязаемого народа с этим мыслимым идеалом видится Шмитту поддерживающим и укореняющим его политическое существование. Условием самотождественности народа является его гомогенность, природу которой Шмитт не конкретизирует (следует предположить, что ее образуют этнические, религиозные, языковые, культурные факторы или любое их сочетание). Зная контекст шмиттовской мысли, очевидно, что гомогенность оборачивается *политически значимым тождеством* лишь тогда, когда члены политического сообщества обладают общим представлением о коллективном враге.

Характерное для философии Гоббса тотальное отчуждение *политической воли* «жителей города» в пользу суверена также не находит своего отражения в учении Шмитта. На разных этапах своего философского творчества Шмитт обращается к теме *аккламации* — публичного выражения одобрения или неодобрения властной инициативы налично собравшимся народом путем восклицания. В работе 1923 года о парламентаризме Шмитт намекает на то, что аккламация является достойным способом генерирования политической воли [Шмитт 2016b: 110]. В тексте «Народный референдум и предложение о законе по народной инициативе» 1927 года немецкий мыслитель выражается уже более категорично («Нет государства без народа, нет народа без аккламации» [Schmitt 2014: 52]) и повторяет тот же тезис в «Учении о конституции» 1928 года [Шмитт 2010: 102], добавляя к нему, что аккламация способна воплощать в себе «подлинный акт суверенитета» [Там же: 122]. Столь подчеркнутое внимание Шмитта к этой процедуре объяснимо: аккламация сбалансированно сочетает в себе оба описанных принципа политического существования. В контексте аккламации репрезентация осуществляется путем формулирования политической воли в рамках властной инициативы, а тождество народа с самой собой являет себя в единодушном восклицании народного собрания, принимающего данную волю как свою собственную. Исходя из этого, следует заключить, что живые люди, «жители города» на языке гоббсовского фронтисписа, обладают для Шмитта политическим значением как участники аккламационных собраний. Интересно, что случайность и нерегулярность народных собраний является для Гоббса одним из признаков того, что они представляют собой псевдополитическое бурление разрозненной толпы (растворившегося множества) [Третьяк, Тинус: 13], в то время как Шмитт, напротив, закрепляет за аккламацией как способом производства политической воли принципиально неорганизованный характер [Шмитт 2010: 102].

Рассмотрев формальную сторону аккламации, следует прояснить ее содержательный аспект. Поскольку аккламация представляет собой способ определения воли народа как *политического единства* (через синтез процедурных воплощений принципов репрезентации и тождества), ее предметом являются не хозяйственные, а «специфически политические вопросы, затрагивающие народ как целое» [Шмитт 2010: 152]. Речь идет либо о непосредственном «экзистенциальном различении друг-враг» [Там же: 152], либо о вопросах, так или иначе с ним связанных; в противном случае потенциальный предмет решения не будет обладать политической природой и рассматриваться в аккламационном порядке. Таким образом, политическая значимость образующих наличный народ живых людей прежде всего реализуется и являет себя в публичном коллективном восклицании, путем которого выбирается или актуализируется общий враг.

На данном этапе необходимо указать на несколько важнейших деталей, относящихся к шмиттовскому пониманию политической вражды. Определяя понятие политического, Шмитт указывает лежащую в его состоянии дихотомию друг-враг и утверждает, что любая группа людей начинает существовать политически тогда, когда она становится субъектом соответствующих отношений [Шмитт 2016с: 301–303]. Поскольку о *друге* в работах Шмитта практически ничего не говорится, речь прежде всего идет о *вражде*. Важно отметить, что любая форма антагонизма потенциально может обрести политический характер — в том случае, когда противоположная сторона начинает восприниматься как вражеская [Там же: 312]. Особый характер вражды, отличающий ее от иных форм противостояния, наиболее отчетливо проступает на фоне ее исключительного горизонта — «реальной возможности физического убийства» [Там же: 308], или, проще говоря, войны. В связи с этим, возвращаясь к народу, следует подчеркнуть, что говорить о его политическом существовании есть смысл лишь тогда, когда он обладает волей к «бытийственному отрицанию чужого бытия» [Там же], которая одновременно означает готовность к идентичной установке на «отрицание» со стороны врага. Политическое существование народа не требует перманентной вооруженной борьбы, но обязывает рассматривать ее как реальную возможность и потенциальное событие [Там же]. Таким образом, политическое решение, осуществляющее выбор или актуализацию общего врага, одновременно является решением о готовности к убийству людей, составляющих вражеский народ, оборачивающееся готовностью к убийству врагом людей, составляющих собственный наличный народ. Несмотря на то что в свете описанных онтологических структур «Учения о конституции» ответственность за это решение лежит на умозрительном

политическим единстве (мыслимом народе как целом)¹, политическая вражда необходимым образом опрокидывается в перспективу взаимного уничтожения живых людей, относящихся к наличным народам.

Все вышесказанное подводит нас к следующему важному промежуточному выводу: если генерирование политической воли осуществляется в рамках аккламации, одной из сторон которой является наличный народ, а само принимаемое решение так или иначе вписано в логику политической вражды, горизонтом которой является вооруженное противостояние, то политическая значимость «жителей города» из плоти и крови, согласно Шмитту, реализуется в виде их *готовности умереть на войне*. Учитывая то, что необходимым горизонтом любой подлинно политической воли является событие взаимного отрицания чужого бытия, образующие наличный народ живые люди, принимая эту волю как свою собственную, одновременно принимают перспективу собственной смерти.

86 Описанная процедура аккламации, необходимым элементом которой является обращенная к смерти решимость членов политического сообщества, не обладает эпизодическим или несущественным характером. При первом прочтении «Понятия политического» может показаться, что существование народов, ведущих политическую вражду, — данность, которую остается лишь принять и осмыслить. Тем не менее «Учение о конституции» демонстрирует, что Шмитт, не соглашаясь с контрактным аспектом гоббсовской версии происхождения политического, разделяет взгляд на то, что политическое не возникает само по себе: «...любое политическое единство <...> существует не по природе, а основано на человеческом решении» [Шмитт 2010: 44]. Таким образом, решение о коллективном враге, включающее в себя готовность живых людей умереть на войне, обладает онтологическим значением и становится точкой отсчета политического существования народа.

На первый взгляд может показаться, что фундаментальных противоречий между учениями Гоббса и Шмитта нет, и мы имеем дело лишь с разными фазами развития политического. Некто мог бы предположить, Шмитт оставляет вопрос о происхождении политического единства Гоббсу, а сам концентрируется на том, каким образом оно должно действовать в ситуации экзистенциальной угрозы. Тем не менее Шмитт все же обращается к проблематике генезиса

1 На данном этапе будет нелишним напомнить о том, что даже в том случае, когда все без исключения члены политического сообщества имеют возможность собраться для принятия коллективного решения, физическое собрание лишь репрезентирует собственное политическое единство, и субъектом решения признается именно последнее.

политического бытия и наделяет вражду полноценным онтологическим значением: сторона абсолютно любого антагонизма (экономического, религиозного, эстетического и т. д.) начинает существовать в качестве *политической экзистенции* тогда, когда оказывается готовой к вооруженному столкновению с представителями противоположной стороны [Шмитт 2016с: 312–314]. Точка отсчета политического существования сообщества — принятие решения о том, что теперь оно готово конфликтовать на поле боя, готово к физическому уничтожению врага и людским потерям со своей стороны. Гоббс признает, что суверены ведут войну всех против всех [Гоббс 1989b: 96, 167], но участие в этой войне не является смыслом их существования. Будущие подданные заключают общественный договор не для того, чтобы вывести войну всех против всех на коллективный уровень — подобное следствие скорее является неизбежным побочным эффектом создания политического тела. Их основная цель — прекращение вражды между собой, гарантии безопасности. Шмиттовское политическое возникает на совершенно иных основаниях. Воля к политическому существованию есть воля к участию в политической вражде, необходимым горизонтом которой является война [Шмитт 2016с: 310]. Конституирующим мотивом в этом случае становится не желание жить, а готовность умирать и убивать¹.

87

Американский исследователь Джефффри Буссолини, работая с учением Шмитта, вводит в отношении него понятие «продолжающихся конституирующих событий» (*ongoing founding events*) [Bussoolini 2011: 27]. Оно хорошо передает то, что описанное выше пер-

1 Интересное преломление гоббсовской логики в учении Шмитта связано с выбором народа в пользу политического *несуществования*. Если народ «страшится трудов и опасностей политической экзистенции» (то есть не готов убивать и умирать), то находится некий иной народ, берущий на себя миссию по его защите [Шмитт 2016с: 328–329]. В этом случае первый политически покоряется последнему («господину-защитнику»), исходя из сформулированного Гоббсом принципа «извечной взаимосвязи *защиты* и *повиновения*» [Там же: 329]. Таким образом, неготовность к ведению боевых действий (в том числе оборонительных, вследствие чего и появляется «господин-защитник»), страх перед смертью становятся в глазах Шмитта путем к утрате политического существования. В целом Шмитт очень часто обращается к указанному принципу и даже наделяет его статусом «*cogito ergo sum* (мыслю — следовательно, существую (*лат.*)) государства» [Там же]. Тем не менее каждое подобное обращение представляется не воспроизведением, а скорее оригинальной интерпретацией гоббсовской формулы, соответствующей парадигме шмиттовского учения. Приведенный выше пример демонстрирует, что взаимосвязь защиты и повиновения интересует Шмитта не с точки зрения мотивации подданного, а как аргумент в пользу наделяния способности определять общего врага статусом условия политического бытия народа.

вичное различие друга и врага не представляет собой черту, раз и навсегда разделяющую *дополитическое* существование множества индивидов и *политическое* существование народа. Последнее поддерживается последующими конкретными отправлениями политической воли, реактуализирующими готовность народа к войне и смерти и отражающими в себе первичное конституирующее решение. Таким образом, именно *человеческая* готовность к смерти создает и удерживает *политическое* существование сообщества в парадигме шмиттовской мысли, в связи с чем смерть обретает статус ключевого для учения Шмитта онтологического фактора. Смерть может мыслиться и как точка входа в *политическое* для конкретного «жителя города»: полноценным политически значимым представителем своего народа он становится через опыт принятия возможности собственной смерти на войне, приобретаемый им в рамках аккламационного собрания. Несмотря на то что даже во времена написания тех работ Шмитта, опора на которые отличает настоящее исследование, действовали определенные нормы, регулирующие ведение боевых действий и обращение с военнопленными, сама природа боевых действий так или иначе затягивает участвующего в них человека в зону *безнаказанного убийства*. Таким образом, используя концептуальный аппарат Агамбена, можно заключить, что вхождение в *политическое* в рамках учения Шмитта одновременно означает готовность к *заступанию* в сферу взаимодействия людей как *Homines sacri*. В очередной раз голая жизнь оказывается «призрачной тенью» [Vaughan-Williams 2016: 147] гражданства, причастности *политическому*.

Важнейшую роль смерти в контексте учения Шмитта весьма отчетливо передает следующий фрагмент: «Государство как основополагающее *политическое единство* (курсив мой. — В. Б.) сконцентрировало у себя чудовищные полномочия: возможность вести войну и тем самым открыто распоряжаться жизнью людей. Ибо *jus belli* содержит в себе такое полномочие; оно означает двойную возможность: возможность требовать от тех, кто принадлежит собственно народу, готовности к смерти и готовности к убийству и возможность убивать людей, стоящих на стороне врага» [Шмитт 2016с: 321]. Вместе с тем этот же фрагмент указывает на то, что человеческое *заступание в смерть* может иметь в своем основании не индивидуальную решимость, а приказ или требование. Данный механизм может показаться еще более проблематичным в свете того, что аккламация, несмотря на симпатии Шмитта, разумеется, не является единственным способом производства *политической воли*.

На страницах «Учения о конституции» Шмитт действительно рассуждает об *абсолютной репрезентации*, в рамках которой *политическое* локализовано в единоличном правлении и никак не связано

с тождеством наличного народа с самим собой как *политическим единством* [Шмитт 2010: 41]. Вместе с тем шмиттовские формулировки выдают тот факт, что в этом случае речь скорее идет об абстрактной теоретической модели, сближение с которой видится мыслителю нежелательным. В реальности же «никакая репрезентация невозможна без представлений о тождестве» [Там же: 42], и наоборот. Действительно, отсутствие представлений об общем враге и готовности умереть друг за друга в борьбе с ним со стороны людей, составляющих наличный народ, скорее приведет к тому, что в случае реального вооруженного противостояния большая часть из них поведет себя так, как особо трусливые обитатели интеллектуальной вселенной Томаса Гоббса. На этом фоне о репрезентации, вероятно, можно говорить как о *неподлинной* (такое понятие присутствует в шмиттовском учении [Там же: 103]), а о самом народе — как о существующем *политически* лишь на бумаге, а не в действительности. В связи с этим новыми красками начинает играть и шмиттовская критика либерализма, главными принципами которого в глазах немецкого мыслителя являются индивидуальная свобода и универсальное равенство рода человеческого [Шмитт 2016b: 103–106, 129]. Отказ от мышления в категориях «мы» и «они» в пользу глобального «мы» в сочетании с ценностями индивидуального благополучия образуют не слишком адекватный фон для исходящего от государства требования проливать свою и чужую кровь. Либерализм становится не чем иным, как путем к потере народом политической воли и прекращению его политического существования, речь о котором идет в «Понятии политического» [Шмитт 2016с: 326].

89

Обращенное к конкретному представителю народа *требование* быть готовым умереть на войне, речь о котором шла в процитированном фрагменте, имеет смысл лишь на фоне более фундаментальной включенности наличного народа в политическую вражду, сопровождающейся осознанием и принятием ее смертельного горизонта. Тем не менее захваченный политической враждой наличный народ — не абстрактная сущность, а коллектив живых людей из плоти и крови. Их индивидуальная решимость, реализующая заступание в смерть на войне, — одно из онтологических условий возникновения и удержания политического существования народа.

В шмиттовской системе координат полноценный выход индивида из одного политического сообщества возможен в том случае, если он примыкает к другому. Этот акт вновь требует принятия возможности собственной смерти, но уже в новом контексте, зачастую связанном с готовностью умирать и убивать в столкновении с бывшими согражданами или соратниками. Шмитт извлекает урок из опыта работы с наследием Гоббса и открывает политическому единству возможность пресечения случаев саботажа. Как абсолют-

но верно утверждает А. Ф. Филиппов: «Самая большая опасность на войне — предательство. Поэтому ради внутреннего умиротворения оно (политическое единство. — В. Б.) может также объявлять кого-либо врагом и внутри себя, так что, возможно, это приводит к гражданской войне, победа в которой означает торжество нормального, политически солидарного, мирного состояния» [Филиппов 2006: 74]. Так, политическое единство не ждет, пока некое лицо проявит нелояльность в момент прямого вооруженного столкновения, а выдавливая, исключает его из самого себя, относя к категории внутреннего врага.

Что касается выхода из политического режима существования на уровне сообщества, то, как уже было отмечено ранее, подобное возможно на фоне общей потери политической воли, складывающейся из неготовности большинства представителей народа умереть на войне, наиболее вероятной причиной которой является размывание образа общего врага и приоритет индивидуалистических ценностей. На этом этапе можно вновь зафиксировать характерный для шмиттовской системы координат контрполитический потенциал либерализма.

90

Представленные выше наблюдения могли бы вызвать протест самого Шмитта, ассоциирующего политическое исключительно с публичным [Шмитт 2016b: 109; Шмитт 2010: 99]. Эта установка находит свое отражение в исследованиях, подчеркивающих, что индивидуальному нет места в шмиттовской политической системе координат, поскольку оно полностью поглощено коллективным [Holmes 2010: 127]. Частное, приватное действительно ассоциируется с гетерогенностью и уникальностью предпочтений — всем тем, что в глазах Шмитта скорее имеет контрполитическую природу. Вместе с тем актуальные исследования обнаруживают значительный политический потенциал и в сфере индивидуального бытия, включенной в шмиттовскую систему координат. Серьезный прорыв на этом направлении осуществлен в рамках недавней работы Башкова [Башков 2022], остро ставящей вопрос о политическом значении *одиночки*. Один из важных тезисов этого текста находит новые подтверждения в контексте тезисов данной работы: «...политико-теологическая критика современности, помимо выпадов против прогрессизма и секуляризации, несет в себе также мощный индивидуалистический заряд» [Башков 2022: 78]. Настоящее исследование показало, что шмиттовское политическое онтологически захватывает индивидуальное — без личной решимости живых людей умереть на войне политическое единство оборачивается спекуляцией.

Тот факт, что шмиттовское учение создает определенные ожидания в отношении одиночки, разумеется, не гарантирует их реализацию. А. Ф. Филиппов справедливо полагает, что шмиттовское

учение ставит перед нами следующий вопрос: «Насколько можно рассчитывать на антропологический ресурс человека, мобилизуя его мотивацию исключительно для потребностей политического единства?» [Филиппов 2006: 79]. Не менее справедливым является и его указание на то, что самому Шмитту скорее не удастся ответить на этот вопрос [Там же]. Необходимую Шмитту антропологию нужно искать в другом источнике.

На этом фоне неписаной шмиттовской онтологией индивидуального бытия представляется «Бытие и время» Мартина Хайдеггера. Напомним, что человеческое бытие (*Dasein*) обретает себя как собственную возможность за счет осознания и принятия смерти как горизонта собственного бытия. «Смерть открывается как наиболее своя <...> возможность» [Хайдеггер 2015: 250], позволяя *Dasein* обрести перспективу собственного, аутентичного бытия, вырвать себя из повседневности как *несобственного* способа бытия бегущих от смерти других (*das Man*) [Там же: 255–260]. Именно в бытии-к-смерти имеет «свою исходнейшую конкретность» [Там же: 251] экзистенциал заботы, который впоследствии Хайдеггер начинает осмысливать политически [Marder 2014: 40], прослеживая в нем основание государства [Radloff 2005: 82]. Наконец, «собственное бытие к смерти, т. е. конечность временности, есть потаенная основа историчности присутствия (*Dasein*. — В. Б.)» [Хайдеггер 2015: 386] — еще одного экзистенциала, онтологически связывающего человеческое бытие с историческим путем народа (*Geschick*). Реализация своего события исходя из исторической судьбы народа — важный шаг человеческого бытия, *Dasein*, в направлении аутентичности [Там же: 384–385], берущий свое начало в «заступающей (в смерть. — В. Б.) решимости». Этому тезису может быть дано достаточно простое объяснение: «Чтобы понять, что требует от него собственная сущность¹, индивид должен понять происхождение этой сущности и судьбу, связывающую его с другими, со своим народом» [Haggies 1976: 652].

1 Следует отметить, что речь идет не о готовой, предзаданной сущности человека, а скорее о желаемой версии самого себя. Историческое наследие народа содержит память о героях, истории которых могут быть учтены при создании подобной версии. «Отчетливое преємство» по отношению к судьбам героев — условие возвращения *Dasein* к самому себе из плена других (*das Man*) [Хайдеггер 2015: 385]. В этом прослеживается одна из важнейших линий, связывающих потенциальное аутентичное бытие индивидуально-го *Dasein* с историческим путем народа. Другие (*das Man*) существуют в вечном сегодня, от них сокрыты как их будущее (возможность), так и *собственное* прошлое (наследие, которое может быть использовано для определения того, во что эта возможность может воплотиться) [Там же: 391]. Первичная причина подобного растворения в повседневности — попытка забыть о собственной смерти или, точнее, не вспомнить о ней [Там же: 390].

Едва ли не главная цель проекта «Бытия и времени» — описание возможности аутентичного существования *Dasein*. Реализация этой возможности невозможна вне связи с народом [Wolin 1990a: 61], требует «подчинения индивида общей судьбе» [Harries 1976: 651]. Решимость бытия-к-смерти играет в этом процессе ключевую роль, так как открывает саму возможность аутентичности; на этом фоне *Dasein* «возвращается к “самому себе” и необходимости использования тех фундаментальных возможностей и решений, что достаются ему благодаря наследию, разделяемому им со своим сообществом» [Radloff 2008: 157].

Признание смерти в качестве точки входа в политическое, аналогичной шмиттовскому учению, было бы достаточно грубой интерпретацией мысли Хайдеггера. Проект Хайдеггера имеет более фундаментальный характер и не вполне вписывается в подобные категории. Тем не менее именно осознание собственной смертности лежит в основании того, что *Dasein* ставит себя в один ряд со своим народом¹. Другим (*das Man*), прячущимся от смерти в повседневности, неведомо историческое событие народной общности².

92 Разумеется, речь не идет о том, что Шмитт напрямую интегрирует положения «Бытия и времени» в свое учение. Многие из процитированных в этой работе произведений Хайдеггера публикуются раньше «Бытия и времени». Тот факт, что важнейший в контексте настоящего исследования текст Шмитта «Понятие политического» и «Бытие и время» публикуются в один год, также говорит об отсутствии прямого влияния, но остается весьма примечательным. Современный исследователь Ричард Волин, сближающий проекты Шмитта и Хайдеггера в ряде своих работ [Wolin 1990a: 28-29, 31-32;

1 Вопрос о том, присутствует ли в учении Хайдеггера политическое, является сложным и дискуссионным (см.: [Wolin 1990a: 1-15]). Тем не менее если в философии Хайдеггера и присутствует политическая линия, то ее главным и *единственным* действующим лицом является народ (наиболее ярко тема становления народного бытия представлена в ректорской речи Хайдеггера [Хайдеггер 1995], прочитанной спустя шесть лет после публикации «Бытия и времени»). Шмиттовский подход к политическому, предполагающий возможность возникновения политической вражды на любой почве, допускает и альтернативные политические единства.

2 Достаточно полезным в связи с этим тезисом представляется комментарий Славоя Жижека: «...здесь неявная политизация “Бытия и времени” достигается своей наивысшей точки: нет ли в оппозиции между современным анонимным рассеянным обществом *das Man* с людьми, увлеченными своими повседневными заботами, и Народом, подлинно принимающим свою судьбу, схождения с оппозицией между упадочной современной “американизированной” цивилизацией лихорадочной ложной активности и консервативным “подлинным” ответом на нее?» [Жижек 2014: 42].

38–40; Wolin 1990b; Wolin 1992: 442], указывает на то, что оба учения возникают на фоне единого «интеллектуального климата» [Wolin 1990b: 394]. Немецкая философия межвоенного периода порождает полноценную традицию «метафизики смерти», в рамках которой смерть рассматривается как «экзистенциальная кульминация человеческой жизни как таковой» [Там же: 394–395]. Шмитт причастен этому контексту, и соответствующие представления об индивидуальном человеческом бытии оказываются не всегда проговариваемым фоном его политического учения. Наиболее предметное воплощение они получают в «Бытии и времени», вследствие чего обращение к этому произведению может сделать картину, частью которой является шмиттовское политическое бытие, более широкой и целостной. В своих дневниках Шмитт отзывается о Хайдеггере достаточно противоречиво, называя его «своим дорогим другом и славным врагом» [Marder 2010: 6]. Тем не менее уже современники Шмитта отмечают, что он, вероятно, недооценивает испытанное им влияние феноменологии и экзистенциализма [Там же].

Рассмотрение учения Шмитта через призму хайдеггеровской аналитики *Dasein* было впервые предложено одним из учеников Хайдеггера — еврейским мыслителем Карлом Лёвитом, предположившим, что в основании шмиттовского проекта лежит «политически понятая “свобода-к-смерти”» [Лёвит 2012: 127]. Лёвит подчеркивает, что в учении Шмитта «базисом» [Там же: 131] политического становится «“крайний случай” войны», требующий от человека «пожертвовать жизнью» [Там же: 127]. Единственным сущностным аспектом политического является готовность умирать и убивать, вследствие чего политическое существование народа абсолютно невысказуемо вне контекста смерти. Подобно тому, как зашагивание в смерть дает индивидуальному *Dasein* возможность управлять собственным существованием, «отвоевав» себя у других, «тот голый факт, что в войне готовность умирать и убивать является чем-то высшим, дает ему (политическому *Dasein*. — В. Б.) суверенитет над всем, что есть» [Там же]. Лёвит подчеркивает, что государство «принимает суверенные решения о жизни людей» [Там же: 132], то есть определяет, кому суждено жить, а кому умирать во время войны. Государство пре-

- 1 Тем самым Лёвит обращается к хайдеггеровскому концепту и утверждает, что началом шмиттовского проекта является его политический аналог. В «Бытии и времени» понятие свободы-к-смерти наиболее предметно представлено в следующем контексте: «...заступание обнажает присутствие затерянность в человеко-самости и ставит его перед возможностью, без первичной опоры на озаботившуюся заботливостью, быть самим собой, но собой в страстной, отрешившейся от иллюзий людей, фактической, в себе самой уверенной и ужасающей свободе-к-смерти» [Хайдеггер 2015: 266].

тендует на абсолютную монополию на данное решение, требует от представителей народа умирать исключительно *ради него*. Тем не менее Лёвит все же прослеживает возможность реализации индивидуальной свободы-к-смерти вопреки требованиям суверена: человек способен убить себя исходя из собственных мотивов даже на войне, вследствие чего его смерть не станет смертью ради государства. В том случае, когда это происходит путем того, что человек дает другим убить себя, подобная приватизированная свобода-к-смерти может быть ошибочно принята за «жертву ради жизни» [Там же: 136]. Таким образом, Лёвит утверждает, что шмиттовская политическая экзистенция всем своим существом опирается на человеческую свободу-к-смерти, но напоминает, что последняя всегда остается под контролем индивида.

94

Французский исследователь Эммануэль Фай, предлагающий противоречивую интерпретацию учения Хайдеггера, видит связь индивидуального *Dasein* с исторической судьбой народа в «предвосхищении смерти и самоотдаче, принесении самого себя в жертву (*Selbstaufgabe*) в пользу сообщества, народа и в целях “продолжения борьбы”» [Фай 2021: 25]. Данная установка напрямую отражается в решимости принятия перспективы собственной смерти на войне, которая, как было выяснено в рамках настоящей работы, онтологически поддерживает шмиттовское политическое. Особенно ярко этот механизм являет себя в феномене партизанства, которому посвящена поздняя работа Шмитта [Шмитт 2007], задуманная им как дополнение к «Понятию политического». Партизан — важная «единица политического» [Башков 2022: 272], действующая «на свой страх и риск» [Там же: 269]. С одной стороны, для партизана характерна особая интенсивность вражды, делающая его субъектом наивысшей политической вовлеченности [Шмитт 2007: 27], с другой — его выбор в пользу экзистенциальных рисков в большинстве случаев является абсолютно добровольным¹. Движение, основанное на добровольном зашагивании в смерть, оказывается наивысшей формой политического единства, объединяющей людей «сильнее и эффективнее любого государства» [Башков 2022: 272]. Отметим, что партизан — наиболее соответствующая определению *Homo sacer*

1 На первый взгляд может показаться, что партизанские движения представляют собой совершенно альтернативную по отношению к государству форму политического единства. На самом же деле партизанское движение вписано в ту же базовую политическую структуру, объединяющую в себе принципы тождества и репрезентации. Отличие состоит в том, что партизанское движение оказывается значительно ближе к полюсу тождества, приближается к нему вплотную. В этих условиях люди из плоти и крови образуют монолитное единство и полностью отдают себя вражде.

фигура шмиттовского учения, так как он не защищен Женевскими конвенциями и не обладает правами, гарантированными комбатанту [Шмитт 2007: 42]. Так политическое вновь обретает наиболее предметное, концентрированное воплощение в том пространстве, где человеческая жизнь отнимается без совершения преступления. Здесь же мы наблюдаем важную точку размежевания Шмитта и Гоббса: учитывая, что оккупант обеспечивает жителей занятых территорий средствами к существованию¹, Гоббс не признал бы за партизанскими движениями право на существование². Вместе с тем шмиттовский партизан упрямо отказывается растворяться в новой версии «умозрительного народа» и продолжает «защищать дом, очаг и родину от чужого захватчика» [Шмитт 2007: 48].

Заключение

Осуществленная в данной работе попытка реконструкции «диалога» Томаса Гоббса и Карла Шмитта привлекла к дискуссии еще двух заметных участников — Джорджо Агамбена и Мартина Хайдеггера. Оптика нашего итальянского современника позволила осмыслить онтологию Гоббса как амбивалентную структуру, в рамках которой естественное и политическое сосуществуют так, что каждая из парадигм способна опрокидываться в свое инобытие. В системе координат Гоббса присутствует лишь один подлинно *политический* фактор — *жизнь*. Именно общая защищенность жизней создает политическое сообщество и поддерживает нашедшую свое воплощение в изображении на фронтисписе «Левиафана» логику заключения в суверене умозрительного народа, с которым соотносят себя лояльные подданные. Последние с онтологической точки зрения оказываются в глазах суверена носителями голой жизни, которую можно как защищать, так и жестоко уничтожать. Вселенная Гоббса допускает самые разные сценарии, в том числе онтологически допустимый террор суверена в отношении подданных. Тем не менее если суверен не хочет обнаружить самого себя как *Ното sacer*, наиболее последовательной стратегией для него становится ответственная защита жизни граждан (в том числе — и от самого себя путем самоограничения), поскольку так, удерживая политическое, он защищает и собственную жизнь. Для подданного политическое обрывается тогда, когда дальнейшее соотнесение себя с заключенным

95

1 Шмитт открыто говорит об этом в «Номосе земли», см.: [Шмитт 2008: 458].

2 Возникновение описываемых условий оккупации рассматривается Гоббсом как «момент, когда подданный становится обязан повиноваться завоевателю»; см.: [Гоббс 1989b: 537].

в суверене народом сулит ему смерть. Гоббс признает и защищает неготовность подданного геройски умереть на войне.

В заключении «Левиафана» Гоббс озвучивает тезис, который на первый взгляд вплотную сближает его со Шмиттом: «...всякий человек обязан в силу естественного закона защищать на войне всеми силами ту власть, от которой он сам получает защиту в мирное время» [Гоббс 1989b: 536]. Статус этого утверждения очень высок, поскольку Гоббс открыто говорит о том, что это — еще один полноценный естественный закон, о котором он не упомянул в соответствующей главе. Тем не менее этот тезис подчинен привычной логике и восходит к первому естественному закону, требующему искать мира любым способом. Суверен — защитник, и участвуя в войне, мы инвестируем в собственную безопасность, не давая ему погибнуть. Призванный на войну подданный остается одним из «людей Гоббса»¹, в сознании которого «присутствует модус заботы о себе и своем домохозяйстве, но отсутствует модус заботы о чужом» [Филиппов 2009: 71]. Участие в боевых действиях вписано в логику стремления к индивидуальному благополучию. Путь подданного к «миру» становится более тернистым в экстремальных условиях войны суверенов, но сохраняет привычный вектор. Все это едва ли соответствует идее политической вовлеченности, в рамках которой продолжение существования политического сообщества признается самоцелью, оправдывающей индивидуальные экзистенциальные риски.

Далее Гоббс уточняет, что подданный, взявший на себя обязанности солдата, должен сохранять преданность суверену до тех пор, пока «старая власть удерживает свои позиции и дает ему средства существования в армии или гарнизоне» [Гоббс 1989b: 537]. Благодаря Шмитту мы знаем, что, какая бы риторика в этот момент ни исходила от суверена, подданный сам определяет, произойдет или не произойдет обещанное чудо [Шмитт 2006: 184–192]. Осознавая, что суверен обречен или не может в корне улучшить катастрофическую ситуацию на том участке фронта, где воюет подданный, последний не просто может, а *должен* принять решение о присяге врагу. Для Шмитта подобный сценарий скорее является еще одной импликацией провала гоббсовского проекта, чем примером для подражания. Едва ли не антиподом гоббсовского солдата, меняющего лояльность на фоне «недостатка защиты» [Гоббс 1989b: 537], является шмиттовский партизан, «сущностью и экзистенцией» которого «становится то, что он находится вне любого оберегания» [Шмитт 2007: 21].

1 Подробнее о концепте «людей Гоббса» см.: [Филиппов 2009].

В рамках настоящего исследования также была проведена параллель между гоббсовским понятием народа и шмиттовским концептом политического единства. Обе сущности имеют умозрительную, мыслимую природу и являются репрезентативно: в лице гоббсовского суверена и шмиттовского правительства (в широком смысле этого слова). В учении Гоббса одним из важнейших следствий этой установки является тотальная деполитизация «жителей города», представляющих собой не-политическое растворившееся множество. В этом аспекте проекты Гоббса и Шмитта значительно расходятся: в последнем «жители города» политически значимы, так как способны нести в себе тождество с самим собой как целым, являющееся в глазах Шмитта не менее важным проводником политического единства, чем репрезентация. Наиболее ярко включенность живых людей в политическое являет за счет аккламации, в рамках которой наличный народ принимает сформулированную репрезентатором политическую волю как свою собственную. Поскольку содержание политической воли так или иначе связано с политической враждой, необходимым горизонтом которой является вооруженное столкновение, наличный народ как соучастник производства политической воли оказывается перед лицом потенциальной гибели. Таким образом, включение «жителя города», живого человека из плоти и крови, в шмиттовское политическое осуществляется ценой его готовности умереть на войне, заступления в смерть. Предпосылкой этой установки представляется более фундаментальная онтологическая картина, связывающая индивидуальное человеческое бытие с судьбой народа через историчность, открытую в опыте бытия-к-смерти. Последняя характерна для раннего творчества Мартина Хайдеггера, нашедшего наиболее предметное воплощение в трактате «Бытие и время».

97

Библиография / References

Агамбен Д. (2011a) *Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь*, М.: Издательство «Европа».

— Agamben G. (2011a) *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, М.: Publishing House "Europe". — in Russ.

Агамбен Д. (2011b) *Homo sacer. Чрезвычайное положение*, М.: Издательство «Европа».

— Agamben G. (2011b) *Homo Sacer. State of Exception*, М.: Publishing House "Europe". — in Russ.

Агамбен Д. (2021) *Stasis. Гражданская война как политическая парадигма. Homo sacer II, 2*, СПб.: Владимир Даль.

— Agamben G. (2021) *Stasis: Civil War as a Political Paradigm. Homo sacer II, 2*, SPb.: Vladimir Dal'. — in Russ.

Башков В. (2022) *Репетиция политического. Сёрен Кьеркегор и Карл Шмитт*, СПб.: Владимир Даль.

— Bashkov V. (2021) *Repetition of the Political. Søren Kierkegaard and Carl Schmitt*, SPb.: Vladimir Dal'. — in Russ.

Гоббс Т. (1989а) О гражданине. *Сочинения в 2 томах. Т. 1*, М.: Мысль: 270–506.

— Hobbes T. (1989a) On the Citizen. *Writings in 2 Volumes. Vol. 1*, М.: Thought: 270–506. — in Russ.

Гоббс Т. (1989b) Левиафан. *Сочинения в 2 томах. Т. 2*, М.: Мысль.

— Hobbes T. (1989b) Leviathan. *Writings in 2 Volumes. Vol. 2*, М.: Thought. — in Russ.

Жижек С. (2014) *Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии*, М.: ИД «Дело» РАНХиГС.

— Žižek S. (2014) *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, М.: Publishing House “Delo” RANEPa. — in Russ.

Лёвит К. (2012) Политический децизионизм. *Логос*, 5 (89): 115–142.

— Löwith K. (2012) Political Decisionism, *Logos*, 5 (89): 115–142. — in Russ.

Марей А. (2020) «Народ» в политической мысли европейского модерна: Гоббс, Спиноза, Пуфендорф. *Слово.ру: Балтийский акцент*, 11 (3): 8–24.

— Marey A. (2020) “People” in the Political Thought of European Modernity: Hobbes, Spinoza, Pufendorf, *Slovo.ru: Baltic Accent*, 11 (3): 8–24. — in Russ.

Третьяк А., Тинус Н. (2019) Политическая логика “Multitudo” в работах Гоббса и Спинозы. *Полития*, 95 (4): 6–24.

— Tretyak A., Tinus N. (2019) The Political logic of “Multitudo” in the Works of Hobbes and Spinoza. *Politia*, 95 (4): 6–24. — in Russ.

Фай Э. (2021) *Хайдеггер, введение нацизма в философию: на материале семинаров 1933–1935 гг.*, М.: ИД «Дело» РАНХиГС.

— Faye F. (2021) *Heidegger: The Introduction of Nazism into Philosophy in Light of the Unpublished Seminars of 1933–1935*, М.: Publishing House “Delo” RANEPa. — in Russ.

Филиппов А. (2006) Критика Левиафана. Шмитт К. *Левиафан в учении Томаса Гоббса. Смысл и фиаско одного политического символа*, СПб.: Владимир Даль: 5–100.

— Filippov A. (2006) The Critique of Leviathan. Schmitt C. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, SPb.: Vladimir Dal': 5–100. — in Russ.

Филиппов А. (2009) Актуальность философии Гоббса. Статья вторая. *Полития*, 55 (4): 141–157.

— Filippov A. (2009) Actuality of the Philosophy of Thomas Hobbes. The second article. *Politia*, 55 (4): 141–157. — in Russ.

Хабибулин Т. (2020) Спасение традиции. О методологии политико-правового проекта Джорджо Агамбена. *Труды Института государства и права Российской академии наук*, 15 (4): 127–150.

- Khabibulin T. (2020) Rescue of the Tradition. On the Methodology of Political and Legal Project of Giorgio Agamben. *Works by the Institute of State and Law of the Russian Academy of Sciences*, 15 (4): 127-150. — in Russ.
- Хайдеггер М. (1995) Самоутверждение немецкого университета. *Историко-филологический ежегодник*. 1994, М.: Наука: 298-304.
- Heidegger M. (1995) The Self-Assertion of the German University. *Yearbook of History of Philosophy*. 1994, М.: Science: 298-304.
- Хайдеггер М. (2015) *Бытие и время*, М.: Академический проект.
- Heidegger M. (2015) *Being and Time*. М.: Academic Project. — in Russ.
- Шмитт К. (2016a) Римский католицизм и политическая форма. Шмитт К. *Понятие политического*, СПб.: Наука: 60-92.
- Schmitt C. Roman Catholicism and Political Form. Schmitt C. *The Concept of the Political*, SPb.: Science: 60-92. — in Russ.
- Шмитт К. (2006) *Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. Смысл и фиаско одного политического символа*, СПб.: Владимир Даль.
- Schmitt C. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, SPb.: Vladimir Dal'. — in Russ.
- Шмитт К. (2007) *Теория партизана*, М.: Праксис.
- Schmitt C. *Theory of the Partisan*, М.: Praxis. — in Russ.
- Шмитт К. (2008) *Номос Земли в праве народов jus publicum europaeum*, СПб.: Владимир Даль.
- Schmitt C. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, SPb.: Vladimir Dal'. — in Russ.
- Шмитт К. (2010) Учение о конституции (фрагмент). Шмитт К. *Государство и политическая форма*, М.: ИД ВШЭ: 33-236.
- Schmitt C. (2010) Constitutional Theory (fragment). Schmitt C. *The State and Political Form*, М.: HSE: 33-236. — in Russ.
- Шмитт К. (2016b) Духовно-историческое состояние современного парламентаризма. Шмитт К. *Понятие политического*, СПб.: Наука: 93-170.
- Schmitt C. (2016b) The Crisis of Parliamentary Democracy. Schmitt C. *The Concept of the Political*, SPb.: Science: 93-170. — in Russ.
- Шмитт К. (2016c) Понятие политического. Шмитт К. *Понятие политического*, СПб.: Наука: 280-356.
- Schmitt C. (2016c) The Concept of the Political. Schmitt C. *The Concept of the Political*, SPb.: Science: 280-356. — in Russ.
- Шмитт К. (2016d) Политическая теология. Шмитт К. *Понятие политического*, СПб.: Наука: 5-59.
- Schmitt C. (2016c) Political Theology. Schmitt C. *The Concept of the Political*, SPb.: Science: 5-59. — in Russ.
- Abbott M. (2012) No life is bare, the ordinary is exceptional: Giorgio Agamben and the question of political ontology. *Parrhesia*, 14 (2012): 23-36.

Altini C. (2010) "Potentia" as "potestas". An interpretation of modern politics between Thomas Hobbes and Carl Schmitt. *Philosophy & social criticism*, 36 (2): 231-252.

Bussolini J. (2011) Ongoing Founding Events in Carl Schmitt and Giorgio Agamben. *Telos*, 157 (Winter 2011): 60-82.

Harries K. (1976) Heidegger as a Political Thinker. *The Review of Metaphysics*, 29 (4): 642-669.

Holmes S. (2010) Does Hobbes have a concept of enemy? Tralau J. (ed.) *Thomas Hobbes and Carl Schmitt. The Politics of Order and Myth*, London and New York: Routledge: 113-132.

Kelly D. (2014) Carl Schmitt's political theory of representation. *Journal of the History of Ideas*, 65 (1): 113-134.

Kristiansson M., Tralau J. (2014) Hobbes's hidden monster: A new interpretation of the frontispiece of Leviathan. *European Journal of Political Theory*, 13 (3): 299-320.

Marder M. (2010). *Groundless Existence: The Political Ontology of Carl Schmitt*, London and New York: Continuum.

Marder M. (2014) The Question of Political Existence: Hegel, Heidegger, Schmitt. P. Trawny, M. Sá Cavalcante Schuback, M. Marder (eds) *On Hegel's Philosophy of Right. The 1934-35 Seminar and Interpretative Essays*, New York: Bloomsbury Academic: 37-48.

McCormick J. P. (2016) Teaching in Vain: Carl Schmitt, Thomas Hobbes, and the Theory of the Sovereign State. Meierhenrich J., Simons O. (eds) *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, New York: Oxford University Press: 269-290.

Olsthoorn J. (2015) Why justice and injustice have no place outside the Hobbesian State. *European Journal of Political Theory*, 14 (1): 19-36.

Radloff B. (2005) Heidegger and Carl Schmitt: The Historicity of the Political: Part Two. *Heidegger Studies*, 21 (2005): 75-94.

Radloff B. (2008) Machination and the Political in Heidegger's "Mindfulness", *Heidegger Studies*, 24 (2008): 145-166.

Schmitt C. (2014) *Volksentscheid und Volksbegehren*. Berlin: Duncker & Humblot.

Skinner Q. (2022) Bridge between Art and Philosophy: The Case of Thomas Hobbes. *European Review*, 30 (5): 627-638.

Slomp G. (2010) The liberal slip of Thomas Hobbes's authoritarian pen. Tralau J. (ed.) *Thomas Hobbes and Carl Schmitt. The Politics of Order and Myth*, London and New York: Routledge: 99-112.

Stanton T. (2011) Hobbes and Schmitt. *History of European Ideas*, 37 (2): 160-167.

Thomsen J. A. (1997) Carl Schmitt — The Hobbesian of the 20th Century? *Social Thought & Research*, 20 (1/2): 5-28.

Tralau J. (2010) Thomas Hobbes, Carl Schmitt, and three conceptions of politics. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 13 (2-3): 261-274.

Vaughan-Williams N. (2016) Carl Schmitt, Giorgio Agamben and the "nomos" of contemporary political life. S. Prozorov, S. Rentea (eds) *The Routledge Handbook of Biopolitics*, London and New York: Routledge: 140-154.

- Wolin R. (1990) *The Politics of Being*, New York and Oxford: Columbia University Press.
- Wolin R. (1990b) Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State. *Theory and Society*, 19 (4): 389–416.
- Wolin R. (1992) Carl Schmitt: The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror. *Political Theory*, 20 (3): 424–447.
- Zaffini S. (2020) Real Unity and Representation in Hobbes, Schmitt, and Barth. *Polity*, 52(1): 35–63.

Рекомендация для цитирования:

Бродский В. И. (2022) Жизнь, смерть и политическое: экзистенциальные основания учений Томаса Гоббса и Карла Шмитта. *Социология власти*, 34 (3-4): 72-101.

For citations:

Brodskiy V. I. (2022) Life, Death, and the Political: Existential Foundations of Thomas Hobbes's and Carl Schmitt's Teachings. *Sociology of Power*, 34 (3-4): 72-101.

Поступила в редакцию: 03.12.2022; принята в печать: 21.12.2022

Received: 03.12.2022; Accepted for publication: 21.12.2022