

Назад к Бакунину!

Заметки об анархизме, теологии и праве

АНАТОЛИЙ
РЯСОВ

Почему, когда «Процесс» и «Замок» попадают в списки романов-антиутопий, возникает чувство неловкости? Откуда оно берется? Дело не только в том, что это жанровое определение кажется слишком узким для текстов Франца Кафки. Понятие «антиутопия» едва ли будет работать, даже если мы вообразим, что проблематика этих романов не выходит за рамки взаимоотношений героя с разладившейся – но оттого лишь более жестокой – юридической системой. Дело в том, что пониманию текстов Кафки едва ли будет способствовать само представление о погрязшем в ненужной бюрократии аппарате, который мог бы быть совсем иным, а при определенном усилии даже поддастся ремонту и снова начнет исправно функционировать. Нет, этот механизм подчинен своей внутренней логике. И своеобразной точкой отсчета здесь оказывается не крупная проза, а миниатюра под названием «К вопросу о законах». Хотя эта притча повествует о некоем народе, управляемом аристократами, она недвусмысленно указывает на теологические основания всякого права: «Законы идут из глубокой древности, над их истолкованием люди трудились века, так что само истолкование



*Анатолий Рясов
(р. 1978) – независимый
исследователь.*



**КУЛЬТУРА
ПОЛИТИКИ**

теперь обрело силу закона»¹. Синхронии права и нескончаемому производству юридических документов у Кафки всегда сопутствует диахрония: онтология Закона, уходящая корнями в непроглядный мрак истории.

Эта мысль, хотя и с совсем иначе расставленными акцентами, получила более конкретные формулировки в работах Карла Шмитта, едва ли не самым известным из тезисов которого стал следующий: «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия»². Не все, однако, помнят, что словосочетание «политическая теология», хотя и ассоциируется сегодня с именем Шмитта, было позаимствовано им у философа, в полемике с которым формулировались многие его тезисы. Впервые это понятие было концептуализировано в работах анархиста Михаила Бакунина, где «юристы» часто отделены лишь запятой от «теологов» и «метафизиков», с которыми они образуют органичную триаду (нередко, впрочем, обнаруживающую потенциал к расширению за счет включения «политиков» и «экономистов») ³. Бакунин первым указал на то, что для устранения политической власти необходимо, чтобы вместе с ней исчезли теология и право. Целью Бакунина было искоренение политической теологии, целью Шмитта, для которого ее исчезновение знаменовало падение в хаос, напротив, стало ее сохранение любыми средствами. Однако именно эта полемика обнажила прочную связь между теологией и политикой. Шмитт, называвший католическую церковь «носителем юридическому духа самого большого стиля и подлинной наследницей римской юриспруденции»⁴, всячески отстаивал упрочнение теологии внутри права, что недвусмысленно указывает на опасения по поводу утраты этой связи. Но если присутствие теологии в праве может быть поставлено под вопрос, то потенциальные причины подобной утраты стоит сформулировать более обстоятельно.

«Правое» возражение Шмитта, появившееся почти через полвека после смерти Бакунина, не получило, однако, достойного ответа от анархистов. Дело в том, что в какой-то момент исчезло само теоретическое поле для подобной реакции: Петр Кропоткин осуществил поворот антигосударственной мысли от философии к социологии, и теология права быстро превратилась для анархистов в периферийный (если не сказать – забытый) сюжет. Более того, изначальный радикализм Бакунина сменился

1 Кафка Ф. *Америка* // Он же. *Собрание сочинений*. СПб.: Симпозиум, 1999. Т. 1. С. 646.

2 Шмитт К. *Политическая теология* // Он же. *Понятие политического*. СПб.: Наука, 2016. С. 34.

3 См., например: Бакунин М.А. *Избранные философские сочинения и письма*. М.: Мысль, 1987. С. 344–445, 365–366, 368, 441, 480.

4 Шмитт К. *Римский католицизм и политическая форма* // Он же. *Понятие политического*. С. 75.

всевозможными компромиссами с правом. Характерным примером здесь могут выступить работы Алексея Борового:

«Но есть ли этот бунт – бунт против “права” вообще? [...] Анархизм прежде всего признает “организацию”. Он только строит ее не на началах классового господства, как строит капиталистический режим, но на началах солидарности».

«Скажем категорически – анархизм знает и будет знать “право”, свое анархическое “право”»⁵.

Кропоткину и Боровому вопрос о связи права с теологией не представлялся важным, а в дальнейшем для анархистов эта проблема так и сохранила свою подвешенность и неразрешенность.

Тем интереснее, что лишь через тридцать с лишним лет после смерти Шмитта на русском языке появилась книга «Право имеющий. К критике политической теологии», указывающая на то, что заочный спор между Шмиттом и Бакуниным нисколько не утратил актуальности. Работа Олега Горяинова, одна из глав которой называется «По направлению к анархистской критике права», была издана в 2018 году, а после того, как весь тираж был распродан, текст появился в свободном доступе на сайте издателя⁶. Несмотря на это, работа оказалась практически обделена вниманием рецензентов. Она заслуживает подробного комментария – хотя бы потому, что это первая за многие десятилетия попытка возвращения философии права в анархистскую повестку.

Прежде всего нужно вспомнить о том, что «ответ слева» прозвучал еще при жизни Шмитта: его дал Вальтер Беньямин. Однако Горяинов предлагает не только взглянуть на эссе «К критике насилия» как на точку отсчета полемики со Шмиттом, а на тезисы «О понятии истории» как на ее своеобразный итог, но и прочесть все наследие Беньямина «в анархистской перспективе»⁷. К слову, роль «моста» здесь вполне могли бы сыграть заметки Беньямина о Кафке, в которых существенное внимание было уделено проблемам теологии и права: «У Кафки понятие “законов”, в отличие от понятия “учения”, имеет скорее иллюзорный характер и, по сути, оказывается муляжом»⁸.

Итак, насилие. Если, по словам Гегеля, «то обстоятельство, что насилие и тирания могут быть элементом позитивного права, является для него чем-то случайным и не затрагивает

АНАТОЛИЙ РЯСОВ

НАЗАД К БАКУНИНУ!
ЗАМЕТКИ ОБ АНАРХИЗМЕ,
ТЕОЛОГИИ И ПРАВЕ

5 Боровой А.А. *Анархизм*. М.: КомКнига, 2007. С. 137, 146.

6 Горяинов О.В. *Право имеющий. К критике политической теологии*. СПб.: Транслит, 2018 (www.trans-lit.info/wp-content/uploads/2022/02/Goryainov.pdf).

7 Там же. С. 36.

8 Беньямин В. *Письмо Вернеру Крафту от 12.11.1934* // Он же. *Франц Кафка*. М.: Ad Marginem, 2000. С. 194.



его природу»⁹, то Бенъямин в своем раннем эссе сформулировал нечто противоположное: в основе права лежит вовсе не общественный договор, а кровопролитие. Насилие – вот подлинный источник всякого права, и потому природа права изначально насильственна. В основе Закона не высший божественный порядок, а побоище с применением оружия – война, предшествовавшая миру и утвердившая, в каком виде будет существовать мир. Именно «в осуществлении насилия через власть над жизнью и смертью право утверждает само себя сильнее, чем в каком-либо другом правовом акте»¹⁰. Эти мысли едва ли утратили свою скандальность. Но еще одной проблемой, волновавшей Бенъямина на протяжении многих лет, было разграничение теологии и права, или шире – отделение веры от политики. Не соглашаясь со Шмиттом, он считал, что юриспруденция не наследует теологии, ведь «у теократии нет политического смысла, только религиозный»¹¹. Нужно заметить, что с этой мыслью вряд ли согласился бы Бакунин, однако, по мнению Горяинова, именно стратегия Бенъямина открывает возможность «разоблачения и нейтрализации теологии и религии, принявших форму светских институтов власти»¹², и потому обнаруживает анархистскую перспективу. Дополнительные основания для этого дает заключительная фраза «Теолого-политического фрагмента» о мировой политике, «метод которой должен зваться нигилизмом»¹³.

В основе права лежит вовсе не общественный договор, а кровопролитие. В основе Закона не высший божественный порядок, а побоище с применением оружия – война, предшествовавшая миру и утвердившая, в каком виде будет существовать мир.

Еще одним «союзником» на этом пути вполне закономерно оказывается Джорджо Агамбен, согласно которому подлинный атеизм заключается не «в отрицании существования Бога, но в отрицании божественного управления миром»¹⁴. В области юриспруденции фундаментальная подмена происходит как раз

9 Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. М.: Мысль, 1990. С. 62.

10 Бенъямин В. *К критике насилия* // Он же. *Учение о подобии. Медиаэстетические произведения*. М.: РГГУ, 2012. С. 77.

11 Он же. *Теолого-политический фрагмент* // Он же. *Учение о подобии...* С. 235.

12 Горяинов О.В. *Указ. соч.* С. 11.

13 Бенъямин В. *Теолого-политический фрагмент*. С. 236.

14 Цит. по: Горяинов О.В. *Указ. соч.* С. 87.

тогда, когда профанному начинают приписываться характеристики сакрального, когда изменчивое и поддающееся реформированию законодательство начинает претендовать на неизблемость. Одна из наиболее объемных работ Агамбена «Царство и слава» посвящена истории превращения божественной ойкономии в экономику – тому, как внутри богословской традиции онтология сущности постепенно оказалась вытеснена онтологией отношений. Но одновременно Агамбен указывает на «лакуны» внутри христианской традиции, определяющие линии разделения сакрального и профанного. Одним из таких примеров стало францисканское учение о *пользовании*, противопоставленном *владению*, – об отказе от собственности, благодаря которому жизнь монашеского ордена «могла безоговорочно утверждать себя как существование, располагающееся за пределами права, – как то, что должно отречься от права»¹⁵.

Олег Горяинов определяет *нигилизм* Беньямина и *профанацию* Агамбена «не только как предметное поле для исследования, но как руководство к действию»¹⁶, прямо предлагая читателю воспользоваться этими методиками в качестве политических инструментов. А в роли концептуального персонажа здесь выступает фигура Бартлби – героя рассказа Германа Мелвилла. Как ни странно, именно этот «неподвижный молодой человек»¹⁷ оказывается своеобразной точкой пересечения всех заявленных тем, кстати, выступая и в роли предвестника будущих сюжетов Кафки, например – новеллы о голодаре. Дело в том, что кредо «я предпочел бы не» становится не только символом «еще одной критической позиции, но альтернативной моделью субъективности»¹⁸. Переписчик Бартлби не сопротивляющийся власти бунтарь, для которого можно найти наказание и подчинить, – проблема в том, что перед нами герой, с которым начальству в принципе не удастся вступить в коммуникацию. Он выпадает за традиционные политико-правовые рамки, существует за пределами их юрисдикций, коллеги называют его «помешанным». И в таком смысле безумец внушает властям бóльшую тревогу, чем революционер. Конечно, можно вспомнить о вероятной мнимости опасений, ведь, в конце концов, Бартлби умирает в тюрьме, однако Горяинов убедительно демонстрирует, что эта радикальная стратегия не обязательно должна быть привязана к индивиду. Помимо *пользования*, отказывающегося от *владения*, примером «коллективного Бартлби» может выступить всеобщая забастовка, которую

АНАТОЛИЙ РЯСОВ

НАЗАД К БАКУНИНУ!
ЗАМЕТКИ ОБ АНАРХИЗМЕ,
ТЕОЛОГИИ И ПРАВЕ

15 АГАМБЕН ДЖ. *Высочайшая бедность. Монашеские правила и форма жизни*. М.; СПб.: Издательство Института Гайдара, 2020. С. 200.

16 ГОРЯИНОВ О. В. *Указ. соч.* С. 12.

17 МЕЛВИЛЛ Г. *Писец Бартлби* // Он же. *Повести*. М.: Художественная литература, 1977. С. 27.

18 ГОРЯИНОВ О. В. *Указ. соч.* С. 29.



Беньямин называл «анархической»¹⁹. Парадоксальным образом обращение к мелвилловскому персонажу действительно способно указать на трансгрессивный выход из политико-правового лабиринта: «на место “право имеющего” должен прийти “вне-права пользующий(ся)”»²⁰. Подобные жесты, не обнаруживающие ясных предпосылок и не вписывающиеся в существующую логику, зачастую открывают для мышления новые ресурсы. Бартлби не просто находит в законодательстве лазейку, позволяющую бездельнику увиливать от исполнения своих обязанностей, а подрывает в существующей системе нечто большее: его ответ, балансирующий между согласием и отказом, не имеет критериев для юридической оценки и указывает на пределы возможностей права.

Однако здесь имеется еще один уровень – религиозный. Агамбен утверждал, что «аполог о юристе и его писце не менее теологичен, чем “Моби Дик”»²¹, и даже посвятил этой проблеме отдельную статью – «Бартлби, или О случайности», в которой возвел кредо мелвилловского героя к богословскому мотиву творения из пустоты²². Нотариус – начальник переписчика – тщетно пытается разгадать его мотивы, обращаясь к метафизическим трактатам Эдвардса и Пристли, но Бартлби – это чистая потенциальность, несводимая к воле и необходимости, ускользающая от конвенций и именно поэтому способная на радикальное преобразование действительности. Его выход за пределы принудительной оппозиции *согласие/отказ* открывает впечатляющий спектр «случайных» возможностей.

Нечто схожее Беньямин писал о понимании будущего у иудеев: «В нем каждая секунда была маленькой калиткой, в которую мог войти Мессия»²³. Горяинов убедительно показывает, почему не стоит прочитывать этот тезис исключительно в теологическом ключе: «Мессия Беньямина – это возможность другого настоящего в пределах настоящего, а не утопического будущего»²⁴. И именно здесь и возникает «зазор» между теологией и политикой, который позволяет приостановить их связь и «выйти за рамки теологического мышления средствами теологии»²⁵. При этом сохранить «политику как порядок профанного – значит лишить оснований и источников силы любые надежды на потустороннее, то есть удержать мессианское в своей чистой пустоте и в состоянии не-отношения

19 Беньямин В. *К критике насилия*. С. 84.

20 Горяинов О.В. *Указ. соч.* С. 88.

21 АГАМБЕН Дж. *Автопортрет в кабинете*. М.: Ad Marginem, 2018. С. 38.

22 АГАМБЕН Г. *Bartleby, or On Contingency* // ИДЕМ. *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 1999. P. 244–271.

23 Беньямин В. *О понятии истории* // Он же. *Учение о подобии...* С. 249–250.

24 Горяинов О.В. *Указ. соч.* С. 72.

25 Там же. С. 79.

к историческому»²⁶. Таким образом, проблема взаимоотношений политики и теологии, в свое время сформулированная Бакуниным, оказывается – причем без отказа от анархистских установок – переакцентирована и получает «второе дыхание», а философские ставки едва ли можно назвать заниженными. Какие же вопросы вызывает эта стратегия?

Одним из способов разграничения сакрального и профанного у Бенямина стало обращение к понятию *божественного насилия*. Для Горяинова эти размышления оказываются парадоксальной попыткой, «несмотря на фигуру Бога, выйти за рамки политико-теологического мышления, средством для чего оказывается перспектива анархистского нигилизма»²⁷, а «нигилизм Бенямина – несмотря на широкое использование теологической терминологии, в первую очередь понятия “мессианского” – носит последовательно атеистический и материалистический характер»²⁸. И здесь требуется дополнительный комментарий.

Итак, божественное насилие. У Гегеля есть еще одно суждение о правовом насилии:

«Абстрактное право есть *принудительное право*, так как неправо по отношению к нему есть насилие над наличным бытием моей свободы во *внешней* вещи; сохранение этого наличного бытия в противовес насилию есть тем самым внешнее действие и насилие, снимающее то первое насилие»²⁹.

Когда Бенямин на материале древнегреческих мифов разделяет насилие на мифическое и божественное, его мысль кажется предельно далекой от гегелевской: его интересуют не принципы функционирования правовых норм, а разделение права и теологии. Если насилие в мифах является правоустанавливающим и властным, то противоположное ему монотеистическое насилие – правоуничтожающим, искупительным и справедливым. Однако дальнейший ход мысли уже не так далек от гегелевского, как может представиться на первый взгляд:

«Божественное насилие можно было бы назвать уничтожающим; однако оно является таковым лишь относительно, например, в отношении благ, права, жизни и т.п., но никогда в отношении души живого человека»³⁰.

Иными словами, божественное насилие не только выступает как противовес мифическому, но и оказывается способным осуществить процедуру его *снятия*, поставив небесную спра-

26 Там же. С. 80.

27 Там же. С. 46.

28 Там же. С. 78.

29 ГЕГЕЛЬ Г.В.Ф. *Философия права*. С. 143.

30 БЕНЬЯМИН В. *К критике насилия*. С. 91.



ведливость на место земного волонтаризма. Только на этот раз на смену принудительному праву, вытеснившему насильственное неправо, приходит божественное неправо, вытесняющее насильственное право.

Речь, однако, идет не о том, чтобы обнаружить в Беньямине гегельянца – едва ли это открытие будет сенсационным. Разворачивающаяся здесь проблема заключается в другом: над несправедливым, властным насилием у Беньямина сохраняется справедливое и искупительное, и для него не находится другого определения, кроме того же самого *насилия*, парадоксальным образом рождающегося раньше самого разделения на божественное и мифическое. По этой причине заметки Беньямина о насилии (кстати, лишённые охранительных интонаций, характерных для Рене Жирана и оказывающиеся куда более близкими к теории религии Жоржа Батая) могут быть разом прочитаны и как радикальное исключение теологии из разговора о праве, и как ее подспудное сохранение. В этом смысле ставка на атеизм и материализм Беньямина представляется несколько поспешной. Впрочем, идея нейтрализации теологического в пространстве права таит в себе более серьезные проблемы.

Как можно было убедиться, сама спутанность теологии и права побуждает к мысли о том, каким именно образом этот узел может быть развязан, а нити положены по отдельности друг от друга. Но тем не менее право и религия выступают понятиями, произрастающими из одного исторического корня, иными словами – нити изначально существовали в переплетенном виде. В таком случае приостановка существующей между ними связи едва ли сможет стереть тот неприметный остаток теологии, который, говоря дерридианским языком, продолжит свое существование в виде «призрака». Выявить этот полупрозрачный религиозный осадок будет куда сложнее, чем секуляризированные теологические понятия. В «Процессе» Кафки «неугасимый свет, что струится из врат Закона»³¹, бесконечно затеняется юридическими крючкотворством – «мнимыми оправданиями» и бюрократической «волоконитой». Сама природа закона такова, что он одновременно и апеллирует к незыблемой высшей справедливости – к каменным Скрижалям Завета, – и предстает чем-то постоянно корректируемым, поддающимся разнообразным интерпретациям, напоминая бесчисленные толкования Торы.

Еще одной проблемой здесь выступает сама онтологизация насилия, предложенная Беньямином. Если признать, что именно насилие является источником любого права, то едва ли

31 Кафка Ф. *Процесс* // Он же. *Собрание сочинений*. Т. 2. С. 206.

репрессивный характер закона исчезнет после избавления от теологических обертонов. Двусмысленность каждого закона заключается в том, что он держится на возможности его преступления. Если закон невозможно нарушить, то потеряется целесообразность его существования. Иными словами, закону всегда требуется нарушитель. Поговорку «был бы человек, а статья найдется» принято ассоциировать со сталинскими репрессиями, однако она восходит к латинскому выражению *da mihi facta, dabo tibi ius* («дай мне факты, и я дам тебе право») и гоббсовской формуле *auctoritas non veritas facit legem* («авторитет, а не истина, создает закон»). Формально язык правовых кодексов претендует на четкость, но множасьее количество оговорок и подпунктов позволяет юристам апеллировать к тому или иному закону даже там, где при буквальном прочтении он в принципе не подразумевает применения. Один из первых аргументов, адресованных Йозефу К. во время обыска, гласит: «вина, как сказано в законе, сама притягивает к себе правосудие»³².

В этом смысле изначальный жест Бакунина, заключавшийся в двойном отрицании как права, так и религии, по-прежнему остается наиболее последовательным для анархиста: избавление от власти не может состояться без отречения от теологии и юриспруденции. Все предшествующие и последующие компромиссы (суд присяжных у Годвина, правила и обычаи у Кропоткина, анархистское право у Борового) подспудно сохраняют механизмы первонасилия. Сегодня стратегия Бакунина продолжает казаться не только чрезмерно радикальным, но и невыполнимым требованием, однако именно апелляция к невозможному всегда и была магистральным направлением анархизма. Политическим институтам свойственно сменять друг друга, и тем не менее едва ли не каждый из них настаивает как на собственном постоянстве, так и на демонизации – а порой и на забвении – тех времен, когда его не существовало. Так, на определенном историческом этапе феодализм и инквизиция казались абсолютно незыблемыми, словно не подчиненными логике рождения и смерти, а сегодня таковыми представляются право, парламентаризм, выборы и президентская власть. Пока сложно судить, насколько состоятельную альтернативу им составят методы *профанации* и *пользования*, но это вовсе не означает, что «незаконно» само усомнение в претензии политических институтов на бессрочный статус. Вопреки тому, что Бенъямин писал о правоустанавливающих мифах, Симона Вейль напоминает, что древние греки «не имели понятия права, у них не было слов, чтобы его выразить»³³.

32 Там же. С. 12.

33 Вейль С. *Личность и священное*. СПб.: Jaromír Hladík press, 2019. С. 35.

