

2
русс

Необну Вальтер Мессиянс

Сами Хатиб

Свободный университет Берлина

Необнуленное ничто: Вальтер Беньямин и понятие мессиянского

Аннотация

Данная статья посвящена понятию мессиянского у Вальтера Беньямина. Читая его загадочный «Теолого-политический фрагмент» (ок. 1921), я пришел к выводу о том, что мессиянское есть недостижимое отношение, непосредованное не-отношение «в промежутке» между историческим и мессиянским. Следуя за прочтением мессиянского времени как оставшегося времени, которое находится на «срезе среза» областей профанного и мессиянского, предложенного Джорджо Агамбеном, я возвожу природу этой мессиянской «промежуточности» к ранним исследованиям Беньямина, посвященным сооснователю марбургской школы неокантианства Герману Когену. Именно в трудах Когена мы можем обнаружить философскую структуру, позволяющую нам понимать мессиянское как *не-отношение*, одновременно разделяющее и объединяющее исторический порядок профанного и пришествие мессиянского царства (часть I). Рассматривая мессиянское как не-отношение, я нахожу истоки структуры этой разделяющей связи в мессиянском ничто.

Это необнуленное, нерелексивное ничто не-опосредует и в конечном итоге закорачивает друг на друга историческое и мессианское, соотнося их друг с другом через минимальный разрыв — несводимое ничто, мессианский разлом, вводимый в порядок профанного (часть II). Если порядок профанного должен базироваться на идее счастья, а мессианский ритм в профанном порядке — это счастье как вечное разрушение всего мирского, то задачей подлинно профанной политики является нигилистическая борьба за это ателеологическое падение, то есть за высвобождение того мессианского ничто, которое бы бесосновно основывало не-отношение между мессианским и историческим (часть III).

Ключевые слова

Вальтер Беньямин, Герман Коген, Джорджо Агамбен, мессианизм, нигилизм.

Если действие («делание») является, как говорит Гегель, негативностью, то тогда встает вопрос, не исчезнет ли негативность того, кому «больше нечего делать», или будет существовать в состоянии «безработной негативности».

Ж. Батай¹

Введение

«Бесклассовое общество является не конечным телосом (*Endziel*) исторического прогресса, а его часто неудачным прерыванием» (Benjamin 1972, I: 1231). Вальтер Беньямин сделал это примечание, работая над своими итоговыми и ныне знаменитыми тезисами «О понятии истории» (Беньямин 2000 [1940]). Эта работа Беньямина, наряду с собранием материалов незавершенных «Пассажей» («*Passagenarbeit*»), представляет попытку ни больше, ни меньше как мессианского и марксистского переосмысления исторического материализма. «Сейчас-время» («*Jetztzeit*»), «Припоминание» («*Eingedenken*»)², «Диалектический образ» («*Dialektisches Bild*») и «Сейчас узнаваемости» («*Jetzt der Erkennbarkeit*») — названия,

¹ Bataille G. *Letter of 6 December 1937* (Bataille 1997: 296).

² *Eingedenken* — неологизм, впервые введенный Эрнстом Блохом. Слово *Eingedenken*, как правило, существует только в качестве препозиции, означающей «памятуя о» и встречается в таких выражениях, как *ingedenk der Tatsache* («памятуя о том, что...»). Таким образом, существительное *Eingedenken* означает не только припоминание или воспоминание, но и сам факт сохранения памяти.

данные теоретическим фигурам, из которых Беньямин вывел новую концепцию исторического времени, противопоставленную буржуазному историзму, научному позитивизму и социалистической вере в прогресс. Согласно этой концепции, историческое время более не является временем хронологическим, «пустым и гомогенным временем» (Беньямин 2012: 246), формой пространственных событий, а, скорее, оказывается анахроничным, кайротически усиленным, трехмерным пространством-временем. Это сжатое пространство-время охватывает монадологически сконструированную тотальность исторического времени, которую Беньямин стремился запечатлеть в бесконечно сокращенном диалектическом образе. Доступ к этому образу, который более не может быть представлен в хронологических терминах, никогда не открывается через интеллектуальную и созерцательную интенции и доступен только вовлеченному в политику коллективному субъекту в непредсказуемый момент исторического кризиса. Таким образом, субъект истории является не «трансцендентальным субъектом», а «борющимся угнетенным классом в его наиболее уязвимом положении. Историческое откровение доступно только ему и только в исторический момент» (Benjamin 1972, I: 1243). На пересечении Маркса и Пруста, Лейбница и Канта, Бергсона и Фрейда переплетаются теории знания и революции: момент коллективного пробуждения от «наполненного сновидениями сна» (Benjamin 1972, V: 494) капитализма, момент, когда диалектический образ является в сейчас узнаваемости, одновременно является сюрреалистичным и суперреалистичным осознанием реального и выражением революционной политической практики. Мессианская узловая точка, к которой присоединяется эта эпистемо-политическая конструкция, есть понятие искупления, к которому нельзя подойти напрямую ни теологически, ни политически. Эта структура мессианской референции постигается строго а-телеологическим способом. Ни бесклассовое общество, ни мессианское царство не может быть постулировано в качестве телоса человеческой деятельности. Тем не менее обращение Беньямина к топосу мессианского — это не просто метафора для выражения некой революционной и романтической риторики абсолюта.

В ранней, домарксистской записи, которую Теодор Адорно озаглавил «Теолого-политический фрагмент», Беньямин интерпретирует мессианское как *отношение* исторического и мессианского: мессианское само по себе и *есть* это отношение и существует только в мессианской перспективе. Несмотря на эту дифференциацию перспектив, в профанном «Сейчас» можно говорить о *недостижимой мессианской референции*, которая не является исключительно религиозной.

Жак Деррида, критически подходу к теории Беньямина, предложил говорить о, «мессианстве без религии», «мессианстве без месси-

анства» (*messianité sans messianisme*) и таким образом извлечь мессианское из исключительно теологической интерпретации (Derrida 1994: 74). Как бы то ни было, в отличие от Деррида, мне интересно не столько утверждение того, что беньяминовская фигура мессианского имеет строгую «квазиатеистическую сухость мессианского» (Derrida 1994: 211), сколько *материалистическая концепция* мессианского, которая может отсылать к теологическим источникам, но не является полностью конгруэнтной им. В этом отношении необходимо помнить о том, что Беньямин не ставил вопрос о мессианском как о религиозной проблеме, а понимал ее как *нововременную* артикуляцию подлинно исторического, то есть не-механистического, не-мифического понятия истории, *лишенного* веры в прогресс. В этом состоянии профанированного смещения мессианское не может быть выражено в теологических терминах или переведено в исключительно светские понятия. Мессианское не является ни теологической догмой, ни современной или светской фигурой утопического. Соответственно, *мессианское время* отсылает не к не-месту, у-топосу политического существования, но к иному понятию *исторического времени*, которое привязано не к будущему, а к актуальности «сейчас». Деррида верно проследил отличие этой особенности мессианской мысли от утопического мышления:

Мессианство (под которым я понимаю универсальную структуру опыта и которое не может быть редуцировано до религиозного мессианства любого рода) является чем угодно, но не утопическим: в каждом здесь и сейчас оно относится к наступлению в высшей степени реального, конкретном событии, то есть к наиболее непреодолимой гетерогенной инаковости. Нет ничего более «реалистичного» или «непосредственного», чем мессианское понимание, стремящееся напрямую к событию того, кто/что приходит или происходит (Derrida 1999: 248).

Тем не менее мессианское как универсальная структура опыта для Беньямина, в отличие от Деррида, не привязано к философии инаковости и «мессианской заботе». Как интенсивное состояние напряжения и чистое отношение, мессианское не имеет «устойчивого» основания и не отсылает к онтологическому различию между (мессианским) бытием и (профанными) существованиями. С философской точки зрения для Беньямина мессианское задает не столько онтологический вопрос о существовании и смысле, сколько проблему понятия недостижимого отношения в посткантианских рамках теории познания, этики и эстетики. Современный опыт «трансцендентальной бездомности» в мессианском срастается в нелогоцентричную фигуру утраты, лишения и смещения.

Актуальность мессианского является не выражением апокалиптического и трансцендентного вторжения в историческое время,

а избытком давления, «избыточностью» (Santner 2001: 8) *внутри* исторического. В результате мессианское и историческое, трансцендентное и имманентное не конгруэнтны. Речь не идет о том, что мессианское как *напряжение, интенсивность* и *слабая сила* вторгается в профанный порядок исторического снаружи, оно само по себе является показателем трансцендентного измерения, существующего глубоко внутри ядра профанного. Таким образом, мессианское состоит в парадоксальных отношениях в качестве *внутренней неполности* для профанного порядка и его историчности. С точки зрения профанного мессианское не может быть помещено между имманентным и трансцендентным посредством связки «или... или» или «оба/и». В мессианском мы сталкиваемся с порогом радикально имманентного, с измерением имманентного, представляющим не провоцируемое извне «больше» внутри имманентного, которое не индуцировано извне. В этом смысле мессианское является названием для избытка, недоступной или «экстимной»³ сущности внутри профанной жизни, благодаря которой последняя всегда оказывается «больше», чем «просто жизнью». Это «больше» не имеет количественных градаций, измерений и абсолютной величины, потому как может пониматься как чистое отношение. Единственными областями, в которых работает мессианское, являются история и язык — «лингвистическая историчность [*Sprachgeschichtlichkeit*]» (Hamacher 2001: 179).

I. Не-отношение

В упомянутом выше «Теолого-политическом фрагменте» уже присутствуют две ключевые мысли, также принципиально важные для будущей материалистической работы Вальтера Беньямина, а именно, *разрушение идеалистических* и *теологических стремлений* в политике и *искупление а-телеологического, мессианского стремления* в историческом.

Лишь сам мессия завершает всякую историческую событийность в том смысле, что лишь он один спасает, завершает, сотворяет ее отношение к мессианскому. Потому ничто историческое не может само по себе из себя относиться к мессианскому. Потому Царство Божие не есть конечная цель (*Telos*) исторических сил (*Dynamis*): его нельзя сделать целью. С исторической точки зрения оно не цель, а конец. Потому порядок мирского и нельзя воздвигнуть на идее Царства Божия, потому у теократии и нет политического смысла,

³ Выражение «экстимное ядро» было введено Жаком Лаканом и обозначает психоаналитический феномен недоступности реальной сущности субъекта.

а только религиозный. <...> Порядок мирского должен выстроиться на идее счастья. Отношение этого порядка к мессианскому — один из самых поучительных моментов в философии истории: на нем основано мистическое понимание истории, проблему которого можно представить в образе. Если одна стрела указывает на цель, в направлении которой действует сила мирского, другая же — в направлении мессианского усилия, то свободное человечество в поисках счастья, конечно же, устремляется прочь от этого мессианского направления, но, подобно тому как сила на своем пути может поспособствовать силе, чей путь направлен в противоположную сторону, так и мирской порядок мирского — пришествию мессианского царства (Беньямин 2012: 235–236; Benjamin 1972, 2: 203f.).

Даже первое предложение «Теолого-политического фрагмента» указывает на невозможность мирского и теологического действия в установлении мессианского. Если мессия прежде всего дополняет все исторические события в том смысле, что он *искупает, завершает и создает* отношение исторических событий к самому мессианскому, то он не может быть объектом теологических или политических постулатов. Только сам мессия создает отношение между мессианским и историческим. Тем не менее речь не идет о том, что это отношение возникнет только с приходом мессии, потому как бесконечное приближение мессианского Царства не состоит в какой бы то ни было темпоральной связи с историческими событиями. Скорее, речь идет о том, что это отношение между историческим и мессианским существует только в отсутствие мессии, который, как единственное безосновное основание этого отношения, может его завершить и ограничить. *Отсутствие* искупляющего мессии в исторических событиях, таким образом, совпадает с *присутствием* парадоксального отношения исторического и мессианского.

Беньяминовское отрицание политического значения теократии, а также все его попытки построить Царство Божие в сфере собственно политического означают, что единственной задачей политики становится сохранение свободным *пустого пространства мессианского* внутри профанного⁴. Мессианская политика, политика

⁴ Это пустое место не может быть ни представлено, ни присвоено. Оно противоположно тому, что Клод Лефорт писал о пустом месте власти внутри демократического общества: «...общество может достигнуть квазирепрезентации себя. <...> ...власть совершает жест по отношению к чему-либо внешнему и определяет себя с точки зрения этого внешнего. Какой бы ни была ее форма, она всегда отсылает к одной и той же загадке, а именно внутренне-внешней артикуляции, разделению, которое формирует общее пространство, разрыву, который устанавливает».

мессианского, остается вне рассмотрения, потому как мессианское никогда не вступает в прямое отношение с историческим, в связи с актуальным⁵ не-присутствием мессии. Более того, отношение «мессианское — историческое» не предваряется никакими элементами, которые было бы необходимо согласовать. Другими словами, мессианское само по себе является отношением или не-отношением, которое объединяет историческое и мессианское, разделяя их. Мой выбор в пользу термина «не-отношение» связан с тем неловким обстоятельством, что отношение между мессианским и историческим не может быть постигнуто ни через *отрицание* (негативное отношение), ни через утверждение (позитивное отношение). Отрицательная частица «не-» выражает эту недостижимую мессианскую структуру *отсылки*. Эта отсылка выражает себя, в зависимости от избираемой точки зрения, либо как недостаток (с точки зрения исторического), либо как лишенность (с точки зрения мессианского). Между этими не-идентичными точками зрения существует разрыв, нарушение непрерывности⁶.

ливают отношения, движению экстернализации общественного, которое идет рука об руку с интернализацией. Я уже долгое время сосредоточен на этой особенности современной демократии: из всех известных нам режимов она единственная представляет власть таким образом, чтобы показать, что власть есть *пустое место*, и таким образом сохраняет разрыв между символическим и реальным» (Lefort 2006: 159).

⁵ Термин «актуальный» отсылает здесь к противопоставлению *actus* и *potentia*. В контексте мессианского он не является эквивалентом «реального», но обозначает что-либо, имеющее некоторую степень реальности, низший уровень действительности по сравнению с полной действительностью. «Актуальный» в данном случае используется главным образом для того, чтобы обозначить различные уровни действительности «между» полной действительностью и чистым потенциалом.

⁶ В оригинальном тексте используется привативная частица «а», противопоставленная отрицаниям *non* или *not* и заимствованная из различия, проведенного неокантианским философом Германом Когеном: «...α privativum, префиксы “In” и “Un”. Немецкая форма “Unendlich” сама по себе является выражением и результатом суждения, которое она выражает. Латинское “infinitem” является еще одним примером. Как и привативная α в греческом языке, префикс “In” в латыни и префикс “Un” в немецком тяготеют в одном направлении. Тем не менее в немецком языке “Un” и “Nicht” иногда меняются ролями таким образом, что это направление выражает только “Un»» (Cohen 1977: 87). Если следовать за этим прочтением и выводом о том, что в немецком языке Un (бесконечное суждение) и *nicht* (определенное суждение) иногда меняются ролями, определенное отрицание отношения — не-отношение как *non-relation* — может быть привативно прочитано как бесконечное суждение в смысле отсутствия отношения как

Это не-отношение установлено его субъектом, мессией, в *тройной* форме — искупления, завершения и созидания. Даже если мессия *не является* частью исторического, его отсутствие оставляет после себя мессианскую сигнатуру пустого отпечатка, структуры искупления, с которой соотносится историческое. Таким образом, мессии, чье пришествие постоянно наступает, но еще не присутствует в фактическом⁷ отношении, не следует приписывать однозначного отсутствия в исторических событиях, как утверждала бы отрицательная теология мессианского. «Теолого-политический фрагмент» в той же степени подвергает сомнению и возможность позитивной теологии мессианского, на основе которой может быть выведено некое религиозное значение. Вместо ожидания мессии, как в ортодоксальном иудаизме, или активного приближения его пришествия, как в мистическом саббатизме⁸, остается лишь разрыв отношения исторического, взятого изнутри, и мессианского. Любое последующее определение мессианского невозможно в порядке профанного. В этом отношении наряду с теологической предпосылкой («Только когда мессия...») Беньямин вводит *профанную* фигуру мессианского, которая, несмотря на заимствование некоторых мотивов, структурно трансверсальна ортодоксальному, мистическому и апокалиптическому мессианизму в иудейской и христианской традициях.

После отказа от политического значения теократии отношение мессианского и политического более не может быть описано в рамках простых противопоставлений, таких как «сакральное — профанное», «религиозное — политическое» или «теологическое — атеистическое». Каждое соединение теологии и политики любого рода — даже

in-relation или не-отношения как *un-relation*. Во избежание этой двусмысленности автор использует название «a-relation» с привативной «а», обозначающее бесконечное суждение. Проводя эту внутреннюю дифференциацию, автор не затрагивает мелочный педантизм логики суждения Когена, но сосредотачивается на принципиальном различии, также связанном с Беньямином, потому как то, что отличает не-отношение (*non-relation*) мессианского и исторического от их полного отношения, невозможно выразить посредством определенного отрицания или противопоставления; скорее, можно говорить о том, что между отношением и не-отношением (*non-relation*) действует бесконечное неопределенное отрицание. Последнее выражается посредством привативной частицы «а».

⁷ См. сноску 6 выше.

⁸ Термин «саббатизм» отсылает к фигуре Саббатая Цеви (1626–1676), «лжемессии», и к мессианскому направлению иудейского мистицизма, которое, в отличие от раввинского иудаизма, видело мессианское завершение Торы не в соблюдении религиозных законов, а в обратном — в качестве антиномии — в грехе, нарушении религиозных законов.

если это всего лишь дефис в названии «Теолого-политического фрагмента» («Theologisch-politische Fragment») — игнорирует это радикальное разделение. Как говорит Вернер Хамахер, оно исходит из того, что «истинно политической является только такая организация исторической жизни, которая понимает, что все теологические устремления отрицаемы» (Hamacher 2006: 179). Вслед за этим программным отказом от политической теологии встает вопрос о том, в чем состоит значение мессианского для политики и, следовательно, для порядка профанного.

Если предположить, что нигилизм является методом мировой политики, как сказано в финальном абзаце «Теолого-политического фрагмента» («задача мировой политики, метод которой должен зваться нигилизмом») (Беньямин 2012: 236), то его значимость буквально состоит в ничто (*nihil*). Мессианское царство не может быть объявлено регулятивной идеей профанного порядка, некая мессианская теология может быть основана на идее *ничто*, что же касается вопроса о том, придет мессия или нет, *ничто* не может быть сказано. Здесь можно только намекнуть на масштаб этого мессианского и нигилистического отказа от религиозной и политической теологии мессианского. В дальнейшем историческое материалистическое понятие истории Беньямина, которое наиболее четко выражено в поздних «Пассажах» и тезисе «О понятии истории», в равной степени оперирует а-телеологией мессианского, которая детелеологизирует современное понятие истории и таким образом возвращает его, профанированное, к политическому использованию. Отнюдь не противопоставляя мессианско-теологическое и современное светское понятия истории друг другу, Беньямин таким образом спасает профанную сущность современного понятия истории от современности как таковой. Начиная с конца 1920-х годов местом археологических раскопок этого деструктивного спасения и спасительной деструкции становится XIX век и исторические мифы. Беньяминский отказ от любого рода телеологии истории (как бы она ни была секуляризирована в качестве «регулятивной идеи» (неокантианство, социальная демократия) или в качестве утопического взгляда на будущее) логически продолжает разделение сфер применимости («порядка») политики и теологии, уже выбранное в «Теолого-политическом фрагменте». Тем не менее мессианское, как будет продемонстрировано в дальнейшем, не является разновидностью отрицательной теологии.

Когда речь заходит о толковании беньяминовской фигуры мессианского за пределами позитивной и отрицательной теологии, отправную точку для этого дает его требование нигилизма в качестве метода мировой политики. Это *nihil* есть ничто мессии в историческом, из которого в первую очередь происходит не-отношение «мессианское — историческое». *Необнуленное ничто* мессии и *есть* месси-

анское, это разделяющая связь между мессианским и историческим. Мессианское не является рефлексивным понятием или четко выраженным отрицанием исторического существования. Также нельзя уверенно заявлять о «существовании» мессианского. Тем не менее недостижимое отношение между мессианским и историческим определенно существует. Это отношение возникает на месте пробела, возникшего в связи с отсутствием мессии в исторических событиях. Это отношение будет завершено и искуплено только с пришествием мессии. *Таким образом мессианское представляет собой чисто релятивную фигуру, неопределенную в своей сущности и не имеющую содержания. Она состоит в асимметричном отношении с ее коррелятами, то есть историческим временем и пришествием мессии.* Поскольку это отношение остается недостижимым для исторического, отсутствующий мессия предваряет это отношение, по сути, создает его в первую очередь. Мы ничего не знаем о мессии, а о его пришествии знаем еще меньше. Тем не менее отрицание всех его атрибутов на манер отрицательной теологии мессианского — это совсем не то, что имеет в виду Беньямин, потому что вопреки всем разделением на мессианское и историческое он все-таки утверждает *позитивное* отношение, каким бы слабым оно не было, между мессианским и историческим. Логическая репрезентация этого асимметричного отношения невозможна, потому как гетерогенная природа порядков, к которым принадлежат два коррелята, доводит понятие самого отношения до его предела.

В тексте «Оставшееся время» (Agamben 2005), комментариях к апостолу Павлу, Джорджо Агамбен предлагает более сложное отношение между мессианским и историческим, посредством которого можно осмыслить третий вариант между апокалиптическим отсутствием отношения (отрицательным отношением (*non-relation*)) и телеологической аппроксимацией (отношением). Если бы нашей целью было пространственно охватить это не-отношение, заявленное выше, одним из способов сделать это стал бы образ разделения деления, «апеллесовой черты» (Agamben 2005 62–68)⁹, на

⁹ Говоря об «апеллесовой черте», Агамбен отсылает к формулировке из «Пассажей» Konvolute N Беньямина: «Пред- и после-история исторического феномена обнаруживается в самом феномене в силу его диалектической презентации. Более того, каждое диалектически представленное историческое обстоятельство поляризуется и превращается в силовое поле, в котором разыгрывается противостояние его пред-истории и после-истории. Оно становится этим полем в той степени, в которой в него взаимопроникает настоящий момент. <...> И таким образом историческое свидетельство всегда поляризуется в пред- и после-историю по-новому, никогда не одинаково. И оно делает это дистанцированно от своего собственного существования в сам настоящий момент, как линия, которая, будучи

которую ссылается Агамбен. В противном случае это сечение разделяет симметричное различие между профанной и мессианской эпохами. Период профанного более не заканчивается в последний день (*eschaton*), потому что в его чреве также содержится другой, мессианский, «промежуточный период»: «...мессианское есть не конец времени, но *время конца*» (Agamben 2005: 62). Последнее является не последним днем, а внутренне противоречивым, нетождественным, сжатым, усиленным временем. «[Мессианское время —] это не последний день, не мгновение, когда заканчивается время, но время, которое сжимается и начинает подходить к концу... <...> или, если вам так угодно, время, которое остается между временем и его концом» (Agamben 2005: 62). В мессианский промежуток времени, вопреки дуализму падшего и спасенного мира, *chronos* и *kairós* объединяются вместе в созвездие, не образуя никакой третьей эпохи в мессианском промежуточном эоне между профанным и мессианским зонами. Этот мессианский эон не просто находится «между» двумя зонами, но открывает зону безразличия, в которой интенсивное напряжение, господствующее над профанным и мессианским, раскалывается внутри самого себя в усиленном, сжатом времени. Подобное понимание мессианского времени как времени, которое требуется для завершения времени, может быть представлено в упрощенной форме в виде диаграммы (Agamben 2005: 64f.).

разделенной согласно принципу аполлонического сечения, испытывает это деление изнутри» (Benjamin 1999: 470; Konvolute N7a, 1). Агамбен подозревает, что Бенямин «неверно понял» это аполлоническое сечение, разделение линии внутри себя самой, «потому как никакого “сечения” Аполлона никогда не было ни в греческой мифологии, ни где-либо еще» (Agamben 2005: 50). Агамбен предполагает, что на самом деле Бенямин ссылается на «апеллесову черту». Апеллес был одним из самых знаменитых художников Античности, жившим в IV веке до нашей эры, во времена Александра Великого. Для его живописи прежде всего характерна техника наложения теней. Он писал от темного к светлому, а не от светлого к темному. Плиний оставил следующую характеристику: «Он [Апеллес. — С. X.] писал то, что написать нельзя: гром, вспышки и молнии» (цит. по: Gombrich 1976: 17). Случай, на который ссылается Агамбен, также записан Плинием, связан со способностью Апеллеса проводить чрезвычайно тонкие линии, позволившую ему повторно разделить разделяющую линию, уже проведенную на картине между двумя цветами (Gombrich 1976: 14f., Ill. III, “Reconstruction of the ‘line of Apelles’”, 18f.).

ПРОФАННАЯ ЭРА (НЕ-МЕССИАНСКОЕ ВРЕМЯ)		МЕССИАНСКАЯ ЭРА (НЕ-ХРОНОЛОГИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ)	
профанное хронологическое время (линейность)	éscha (последний	ton день)	
	мессиа вре (вре ко	нское мя мя нца)	мессианское не-хронологическое время (вечность)
НЕ НЕ-ХРОНОЛОГИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ		НЕ НЕ-МЕССИАНСКОЕ ВРЕМЯ	

Расстановку ячеек следует воспринимать не в линейной хронологической последовательности слева направо, а в качестве топологического распределения некаузальных отношений, проходящих через три стадии сверху вниз. Изначально бинарное разделение между профанной и мессианской эрами (первая строка) трансформируется посредством разделения деления (вторая строка) в индифферентность хронологического и мессианского времен (третья строка), которая не может быть представлена в записи первой строки: не не-мессианское время и не не-хронологическое время сливаются в сжатом, усиленном кайрологическом времени — мессианском времени. Время этого сливания не предсказуемо, но в самом точном смысле слова случайно. Мессианское время есть случайная трансформация *хроноса* в *кайрос*, то время, которое нужно времени для завершения. В более ранних работах Агамбен указывал на то, что такое время, которое является основой для истинно исторического понятия времени, более не может быть визуально представлено в регистре точки, линии и сегмента (ср.: Agamben 1993). Последующая фигура сейчас-времени из исторического тезиса Беньямина может быть прочитана как понятие *исторического* времени и как предвосхищающая модель *мессианского* времени.

II. Не-обнуленное ничто

Агамбеновская интерпретация мессианского времени как времени, в котором бинарное разделение делится еще раз, может быть понята как пространственная репрезентация предлагаемого здесь неотношения мессианского и исторического. Тем не менее мессианская операция разделения деления требует понимания не-рефлексивной, недиалектической интерпретации мессианского и исторического. Это понимание основывается на оперативном понятии «ничто». Другими словами, между мессианским и историческим «находится» буквально «ничто» — мессианское ничто. Но ничто какого рода?

Согласно Канту, можно различать четыре значения понятия «ничто», происходящих из разделения на познание и объект или созерцание и понятие: «ничто как 1. Пустое понятие без предмета, *ens rationis*. 2. Пустой предмет понятия, *nihil privativum*. 3. Пустое созерцание [*Anschauung*] без предмета, *ens imaginarium*. 4. Пустой предмет без понятия, *nihil negativum*» (Кант 1994: 213). Из трех дефицитных определений ничто (понятие без предмета, созерцание без предмета, предмет без понятия) позитивное определение дефицита, понятие нехватки (в качестве примеров Кант упоминает тень и холод), занимает особенное положение. *Nihil privativum*, пустой предмет понятия, не является понятием пустого предмета, в данном случае речь, скорее, идет о том, что этот пустой предмет содержит некую формальную ссылку на то, чего ему не хватает для того, чтобы обрести цельность (цельный предмет понятия). Эта *неопределенная* референция является не более чем индикативной структурой, не имеющей никакого конкретного содержания. Каждый предмет А, Б, В... может быть представлен в виде бесконечного суждения — как неопределенное отрицание привативного ничто: $A = \text{non nihil privativum } A$; $B = \text{non nihil privativum } B$; $V = \text{non nihil privativum } V$ и т. д. Содержание правой половины уравнения неопределенно, потому как пустота каждого предмета А, Б, В не позволяет провести четкое различие. Таким образом, *nihil privativum* нельзя, в свою очередь, отрицать определенным образом. При посредстве *nihil privativum* все предметы А, Б, В... могут быть соотнесены без отношения (пустым способом). *Nihil privativum* не является обособленным третьим суициом (в смысле абстракции), оно не создает высшего всеобъемлющего единства, но представляет неопределенную не-вещь — ничто, которое, тем не менее, соотносит любое непосредственное нечто, то есть каждый предмет А, Б, В, без отношения. Привативное ничто (как противопоставленное нечто) не является гегельянским ничто: «Ничто, чистое ничто, оно простое равенство с самим собой, совершенная пустота, отсутствие определений и содержания; неразличенность в самом себе»; «ничто есть, стало быть, то же определение или, вернее, отсутствие определений и, значит, вообще то же, что и чистое бытие» (Гегель 1999: 68). В данном случае ничто неопределенно в своем содержании и, тем не менее «определенно» в своей препозиции, постольку поскольку в каждом конкретном случае оно противопоставлено определенному нечто. Тем не менее привативное ничто, неопределенное в своем содержании, и определенное нечто никогда не могут вступить в подлинное противоречие; определенное содержание в нечто не может отрицаться привативным ничто. Эта идея некой неопределенной, до-предикативной связи через пустоту, предваряющей любое определенное суждение, может быть успешно применена к мессианскому не-отношению (отношению без отношения), предложенному в данном тексте.

Неокантианский философ Герман Коген, с чьей фундаментальной работой «Логика чистого познания» (Cohen 1977 [1902, 1914]) был знаком Беньямин¹⁰, понимал ничто как источник нечего. Суть когеновской логики происхождения заключается в том, чтобы *действительным* способом выводить каждое *чувственное* нечего из *нечувственного* ничто, не предполагая, тем не менее, онтологической определенности ничто. В одной из ранних публикаций, «Принципе метода бесконечно малых и его истории» (Cohen 1984), Коген признал, что «реальность не может происходить из нуля, но это также невозможно для любой конечной величины» (Cohen 1984: 93). Тем не менее реальность может быть успешно произведена из необнуленного ничто, если ничто не интерпретируется в качестве отрицания бытия. То, что Кант обозначает в качестве *nihil privativum*, не является для Когена негативным хотя бы уже потому, что, в отличие от Аристотеля, он проводит четкую границу между привацией и отрицанием (ср.: Cohen 1977: 109). Таким образом, Коген вслед за Кантом понимает противопоставление (не противоречие) между привативным ничто и нечего не в сугубо логических, но в *реальных* терминах, в качестве реальной оппозиции без противоречия¹¹. Ничто и нечего

¹⁰ Беньямин изучал эту работу Когена совместно с Гершомом Шолемом в 1918 году во время своего пребывания в Берне (Scholem 2000: 272).

¹¹ Кант ввел этот термин в своей предкритической работе «Опыт введения в философию отрицательных величин» (1763). Он выделил две формы противоположностей (*gerugnance*) — логическую и реальную. «До сих пор обращали внимание только на противоположность первого рода, т. е. на логическую. Она состоит в том, что относительно одной и той же вещи нечего одновременно и утверждается, и отрицается. Следствие такого логического соединения есть ничто (*nihil negativum, irrepraesentabile*), как гласит закон противоречия. Тело, находящееся в движении, есть нечего; тело, которое не находится в движении, тоже есть нечего (*cogitabile* [мыслимое]); но тело, которое находилось бы в движении и в то же время в том же смысле не находилось бы в движении, есть ничто» (Кант 1964: 85). Между тем второй случай, то есть реальное противопоставление, реальная противоположность без (логического) противоречия, вовсе не является ничто, она является нулем: «Противоположность второго рода, реальная, состоит в том, что два предиката одной и той же вещи противоположны, но не по закону противоречия. Здесь также одно упрядняет то, что другое полагает; однако следствие [здесь] нечего (*cogitabile*). <...> Следствием этого также является ничто, но не в том смысле, что при противоречии (*nihil privativum, repraesentabile*). Это ничто в дальнейшем мы будем называть нулем = 0, и его значение будет одинаковым со значением отрицания (*negatio*, отсутствия» (Кант 1964: 85). Даже если противопоставление нечего и ничто не равно противопоставлению двух реальных предикатов одной и той же вещи, из данного отрывка можно вывести ключевое определение *nihil privativum*. В случае с Кантом привативное ничто может восприниматься

в данном случае не отменяют друг друга в качестве логического противоречия по отношению к нулю. В качестве способа достижения идентичности нечто Коген предлагает действовать через не-отрицающее, оперативное ничто. Только предварительное упразднение этого изначального ничто без содержания (в противовес отрицанию, определенному содержанием) может привести к возникновению нечто в реальности. Сутью этой мыслительной цепочки является противопоставление Когеном ничто (*Nichts*), «нет» (*Nicht*). «Во-первых, *ничто не следует путать с нет*. Оно лишь опосредующее понятие, промежуточная мысль, которая ни в коем случае не имеет независимого, отличного содержания» (Cohen 1977: 104)¹². В данном случае ничто (*Nichts*) выступает в качестве опосредующего, промежуточного шага между ничто и нечто, оперативного понятия, которое занимает место *исходного-нечто* (*Ursprungs-Etwas*) (Cohen 1977: 105). С помощью когеновской логики происхождения возможно постижение такого ничто, которое не имеет независимого содержания, собственного содержания и существования: ничто есть чистое движение, скачок, действие на пути к нечто, и все-таки оно не является пустой мыслью, а, скорее, обозначает пустой предмет понятия. Таким образом, ничто как исходное-нечто объединяет две, на первый взгляд, не согласующиеся между собой черты: с одной стороны, как оперативный механизм, оно не имеет обособленного содержания, неопределенно в своем содержании и не соотносится ни с одним конкретным предметом; тем не менее для каждого нечто можно помыслить относительное ничто, неопределенное, как его исходное-нечто. Используя эту сложную конструкцию, Коген вводит монотеистический принцип *creatio ex nihilo*, который, с его точки зрения, остается окрашенным детерминацией (существованием, основой бытия), поэтому он предлагает скорее не *creatio ex nihilo*, но *ab nihilo* (ср.: Cohen, 1977: 84). Как мнимое (*scheinhaftes*) существительное, это

как реальная сила, тем не менее она остается ограниченной, столкновением двух противоположных ограниченных величин, имеющим своим результатом ничто, нуль. Радикализируя Канта с Когеном, *nihil privativum* можно воспринимать как реальную силу, и бесконечность для любого нечто может быть противопоставлена ничто как бесконечному суждению, не имеющему своим результатом нуль. Привативное ничто имеет своим результатом нуль. Таким образом, если читать Канта с Когеном, следует отделять суждение: «А не есть ничто (*nihil privativum*)» от «А не есть нуль».

¹² Шолем находит, что в когеновском различии действуют каббалистические связи. 22 февраля 1918 года он пишет в своем дневнике: «Различие между не и ничто <...> в философии имеет огромный масштаб. Каббала и ее фундаментальная идея (которая повторяется у Когена) <...> Создание из ничего есть философская мысль» (Scholem 2000: 137f.).

ничто, по сути, является «пустым», оно полностью поглощено своей непосредственной посреднической функцией или, как говорит Беньямин, своим некоммуницируемым опосредованием. «Ничто имеет форму существительного, — пишет Коген, — потому что, хотя оно и не является не-вещью, оно, тем не менее, является оперативным понятием» (Cohen 1977: 105).

Фон для данной конструкции, которая основана на строгом различии между *нет* и *ничто*, создается за счет когеновского отказа от определения нечего через его прямое отрицание, потому как между «А» и «не-А» не может быть никакого отношения, прежде всего никакого диалектического отношения (Cohen 1977: 107). Таким образом, путь к идентичности идет только через ничто как исходное-ничто. Тем не менее, для того чтобы двигаться от ничто к нечему, не предполагая детерминантов содержания, которые, несомненно, могут быть отвергнуты, Коген вводит *деятельность* суждения и, следовательно, «власть аннигиляции», которая осуществляет неопределенное отрицание перед каждым суждением, определяющим свое содержание:

«Нет» (*Nicht*), провозглашенное этой властью, таким образом отличается от ничто (*Nichts*), которое является источником нечего. Оно есть деятельность суждения; суждение само по себе отказывает любому содержанию в праве стать содержанием суждения. Мнимое «не-А» в действительности отнюдь не является содержанием, а лишь заявляет об этом. Отрицание лишает его этой роли. «*Не-А*» не существует, не может существовать такого «не-А», которое, в отличие от исходного ничто, имело бы ограниченное в себе содержание (Cohen 1977: 107).

Коген называет это разрушение или отрицание ничто (исходного нечего) аннигиляцией. Только посредством этой аннигиляции «возникает подлинное ничто, выражающее суть “нет”». Последнее не-ничто более не является просто операциональным, бессодержательным ничто (в смысле исходного-нечего), но выражает некое первоначальное отрицание, происходящее из *деятельности*, из позитивного *действия* суждения: «Отрицание не является, как это раньше считалось, *суждением о суждении*, его скорее можно назвать *суждением до суждения*» (Cohen 1977: 106). Это уточненное определение принципиально важно, потому как первоначальное отрицание оперативного ничто (исходного нечего) не может быть суждением о суждении, уже определенным в своем контексте. Для того чтобы обеспечить тождественность некоего определенного «А», не прибегая к противоречию «не-А», не отрицают никакого положительного содержание, а только *nihil privativum*. Таким образом, радикальное отсутствие отношения каждого нечего (А, Б, В...) с соответствующим ему отрицани-

ем («не-А», «не-Б», «не-В...») может быть «преодолено» только косвенным путем и неокончательно при помощи исходного нечего: «А = не-ничто», «Б = не-ничто», «В = не-ничто» и т. д.¹³ Определенные сингулярности А, Б, В... никогда не могут вступить в рефлексивное взаимоотношение как обоюдные отрицания. Формула *omnis determinatio est negatio*, которую Гегель приписывал Спинозе, в данном случае недействительна, потому как в до-предикативной деятельности суждения каждое определенное А, Б, В... закрыто для рефлексивного отрицания.

Радикальное отсутствие отношений между каждым нечего и всем остальным и в соответствии с этим отсутствием прямая посредническая функция ничто как исходного нечего для каждого определенного нечего, обеспечивают логическую структуру, с помощью которой можно расшифровать беньяминовскую фигуру messiанского. Ничто messiи, messiанское как отношение между messiанским и историческим («Теолого-политический фрагмент») и апеллесово «сечение сечения» между messiанской и профанной зонами (Агамбен) являются бессодержательными оперативными понятиями, *предшествующими* каждой messiанской предикации. Messiанское и историческое не вступают в какое бы то ни было отношение, не действуют как

¹³ Этические и политические границы этой структуры, изначально направленной против логики соответствия, были озвучены Францем Розенцвейгом в его письме Эренбергу от 18 ноября 1917 года, из которого впоследствии произошла центральная мысль его этапной книги «Звезда искупления». Центральной мыслью Розенцвейга является положение о том, что между тождественными А-А, Б-Б и т. д. никакое равенство неравных ($A = B$) невозможно. В структурно пантеистическом (языческом) порядке, напротив, нет ничего радикально несопоставимого. «Все Б братски связаны, потому как они все взаимозаменяемы между собой, каждое Б может стать А для другого Б. Из $B = B$ не существует даже мысленного перехода, ведущего к формуле “ $B = \text{другие } B$ ”; данный переход, данный знак равенства, в действительности установлен в самом “ $B = B$ ” и никуда из него не ведет» (Rosenzweig 1937: 365). Тем не менее Розенцвейга интересует упразднение этого перехода, знака равенства в имманентности. Эрик Сэнтнер проанализировал происхождение этого отказа от отношений адекватации (уравнивания) и декодировал его как форму товарной стоимости по Марксу: «“Каждое Б может стать А для другого Б” — такой формулировкой Розенцвейг, по всей видимости, намекает на разработку Марксом товарной формы (прототипами которой, в свою очередь, стали генеративная теория предикации Шеллинга и теория суждения Гегеля). Как мы помним, для Маркса проблема стоимости начинается со случайного уравнивания (эквиваленции): один товар постулируется в качестве равноценного по отношению к другому товару. И, как отмечает Маркс, «таинственность товарной формы состоит в простом», в ее изначальном «приобретении стоимости» (Santner 2001: 93).

положительное и отрицательное, но полностью лишены отношений и в то же время прямо опосредованы друг другом, связаны друг с другом в ничто мессии. Ничто мессии, как выражение не-отношения между мессианским и историческим, не подразумевает какой-либо *отрицательной* теологии мессии, но как оперативное понятие делает возможным *позитивное* понимание чистого мессианского отношения, которое предшествует феноменам, с которым оно связано, а также историческим событиям и их концу во время реального пришествия мессии. Ничто мессии есть недосыгаемый пробел, лагуна в исторических событиях, которую однажды заполнит и упразднит мессия. Это ничто составляет чистую непосредственную власть, выступающую посредником между историческими событиями и приходом мессии. С точки зрения исторического ничто мессии не является отрицанием мессии (в смысле отрицательной теологии), а является ничто, готовым перейти в (мессианское) нечто, которое Беньямин в своем «Теолого-политическом фрагменте» назвал «отношением к мессианскому» (Benjamin 1972, 3: 305). Завершение и искупление этого отношения есть вход в мессианское царство как аннигиляция мессианского ничто. Это уничтожение возвращается к истокам мессианской структуры отношений мессианского и исторического, постольку поскольку оно уничтожает само это отношение, закрепленное в мессианском ничто. Мессия не отменяет апокалиптически каждое нечто, которое является частью исторического, но «завершает всю историю в том смысле, что он один искупляет, завершает и создает ее отношение к мессианскому» (Benjamin 1972, 3: 305)¹⁴. Мессианское завершение является не отменой исторического, а уничтожающим искуплением, распадом этого отношения мессианского к историческому, которое оно же (это завершение) и создает. Если бы этот распад воспринимался как отрицание, это было бы отрицанием привативного ничто. Своим приходом мессия «высказывает» бесконечное суждение о мессианском ничто, которое привативно противопоставлено историческому нечто. Подобное мессианское уничтожение — неопределенное отрицание привативного ничто — не следует путать с редуцированием каждого исторического нечто до пустого ничто, потому как в данном случае уничтожается мессианское ничто, расположенное «до» любого профанного нечто. С точки зрения исторического мессианского ничто есть недостижимая, неснимаемая область его не-отношения к мессианскому — ничто, которое, так сказать, «меньше» нуля, не будучи притом отрицательной величиной в кантианском смысле.

Таким образом, Коген и Беньямин структурно близки, но нельзя игнорировать их некоторые принципиальные различия. Мес-

¹⁴ Акцент добавлен автором. — С. Х.

сианское ничто, ничто месии в исторических событиях, не утверждает мессианскую логику первоисточника, а формулирует парадоксальную попытку «поддержать» мессианское как чистое (не)относительное напряжение внутри несущественного, некреационистского и не-основывающего ничто. Сугубо реляционная структура отношений мессианского безосновна, но «обоснована» в ничто, которое не допускает какой-либо дальнейшей предикации не-отношения между мессианским и историческим, но тем не менее делает возможным «позитивное» понятие мессианского. С помощью когеновского ничто открывается философская возможность постижения ничто месии за пределами отрицательной теологии и мистицизма без установления положительных и отрицательных предикатов для не-отношения между мессианским и историческим. Таким образом, для мессианского логика предикатов образца таких высказываний, как «мессианское есть...» или «мессианское не есть...», исключена. Посредством сугубо реляционного, несущностного ничто можно помыслить нефактическое¹⁵, нечувственное и тем не менее реальное, необнуленное ничто месии в исторических событиях. Это ничто не воспринимается как сущностное, в смысле фундаментального первоначального основания (*Urgrund*) всего существования сущего или в смысле теоретического постулата: скорее, его просто невозможно представить в рамках противоположных определений, таких как «присутствие/отсутствие» или «действительность/потенциал». Таким образом, ничто месии относится к тому промежуточному пространству между возможностью и действительностью, которое не может быть представлено в традиционной понятийной логике. Это промежуточное пространство, которое темпорально находится между «всегда уже» и «еще не», не содержит никаких гарантий с точки зрения истории как спасения, истории-спасения.. Точка зрения истории как спасения, согласно которой история может соотноситься с неким концом, моментом прерывания, существует *только* для месии. Однако точка зрения месии недоступна для человека и эта недоступность также распространяется на условия, при которых эта точка зрения возможна *в историческом*. Точка зрения истории-спасения, которая всегда и неизменно полагает историческое в терминах «конца истории» или судит о нем с позиции Страшного Суда, невозможна *в историческом*: мировая история никогда не является суждением о мире, но «каждый момент есть момент суждения, касающегося неких моментов, предшествующих ему» (Benjamin 1972: 407).

¹⁵ Беньямин изучал эту работу Когена совместно с Гершомом Шолемом в 1918 году во время своего пребывания в Берне (Scholem 2000: 272).

III. Мессианский нигилизм и методический нигилизм

Политический ответ Беньямина на *мессианский* нигилизм содержится в *методическом* нигилизме, требуемом в заключительном отрывке «Теолого-политического фрагмента»:

Духовному *restitutio in integrum*, которое приводит к бессмертию, соответствует мирское, ведущее к вечной гибели, и ритм этого вечно преходящего, в своей тотальности преходящего в своей пространственной, да и временной тотальности преходящего мирского, ритм мессианской природы и есть счастье. Ибо мессианской может быть природа только в вечной своей и тотальной преходящести. Стремиться к ней, даже на тех стадиях человека, которые суть природа, есть задача мировой политики, метод которой должен зваться нигилизмом (Беньямин 2012: 236).

Нигилизм как метод мировой политики не означает стремления в ничто, а является способом непрямой отсылки к мессианскому ничто, как стремление к вечному падению в счастье. Такого рода нигилизм не принадлежит к истории современного нигилизма, как она была задумана и сформулирована Ницше. Понимание того, что история мира не имеет никакого имманентного или трансцендентального смысла, для Беньямина отражается и в содержании, и методе его текстов. Его нигилизм, *во-первых*, основан на ничто в буквальном смысле слова с точки зрения содержания, а *во-вторых*, следует имманентному распаду идеалистических форм политики в качестве политического метода. Первый аспект связан с бесосновным и одновременно необнуленным «основанием» мессианского. С теологической точки зрения именно из этого следует мессианский нигилизм, потому как из такого рода конструкции нельзя извлечь какую бы то ни было позитивную доктрину или догму мессианского. Второй аспект связан с порядком профанного и профанным понятием политики.

Хотя порядок профанного должен быть построен на идее счастья (ср.: Benjamin 1972 : 305), политика не может объявить фиксированную точку этой ориентации настоящим концом. Политика есть не политическая организация телеологического стремления к счастью (в качестве примера можно привести либерально-утилитарное стремление к счастью из Декларации независимости США), а направленная, но не имеющая телоса практика, которая разрушает любые инструментальные связи. Согласно «Теолого-политическому фрагменту», этот нигилизм целей должен черпать свои силы из *идеи* счастья, структуру которой должно понимать не в смысле нигилистического варианта кантовской «регулятивной идеи», а как не-формалистическое

движение в направлении к счастью, которое не в состоянии достичь своей цели, потому что счастье не может быть «схвачено» преднамеренно. Счастье проявляется только в непопадании в цель и мимоцелности этого непопадания. Проницательное прочтение Фрейда и Аристотеля, предложенное Джонатаном Лиром, может быть связано с беньяминовской идеей счастья: Счастье... <...> есть не окончательная цель наших телеологически организованных стремлений, но основной а-телеологический момент: случайное событие, выигрышное для нас, буквально счастливый случай (Lear 2000: 129).

Как добавляет Лир, такое понимание счастья в английском языке восходит к старому употреблению слова *happiness* в значении *happstance*, «удача, благоприятное стечение обстоятельств» (ср.: Lear 2000: 129).

Не только «образ счастья, который мы лелеем... <...> полностью окрашен временем» (Benjamin 1972: 389), но и время, историческое время, перемеживается, ритмически прерывается моментами счастья и несчастья. История существует только в прерывности. Счастье, как идея, которая не в состоянии телеологически достигнуть своей цели, и историческое время, как прерывистое и изменчивое, соотносятся друг с другом. Только в этом сплетении счастья и исторического времени ритм вечного падения всего сущего возникает как движение, устремленное к счастью, без какой-либо конечной цели. Эта а-телеология счастья, чей мессианский вектор «нацелен» не на достижение счастья или его преумножение, а на падение всего земного, свободная от целей и средств, устраняет из политики любой трансцендентный фундаментальный постулат. В этом смысле нигилистический метод мировой политики, требуемый в заключительном абзаце «Теолого-политического фрагмента», работает на свой собственный распад. Эту склонность к аморфному можно было бы назвать нигилизмом как методом или «методическим нигилизмом» (Hamacher 2002: 101), поскольку она никогда не опровергает позицию с внешней противоположной позиции, но изнутри политической позиции всегда занимается дезактивацией¹⁶ политиче-

¹⁶ Ср. выражение *désœuvrement* («бездействие»), как его использует Жан-Люк Нанси, чья трактовка демонстрирует схожесть с беньяминовской мессианской фигурой распада. Нанси связывает бездействие с современной формой понятия сообщества: «По выражению Мориса Бланшо, существование сообщества характеризуется непроецируемостью. Находясь по ту сторону произведения, оно отдалается, не будучи более связанным ни с производством, ни с завершенностью, а лишь с прерыванием, фрагментацией, моментом напряженного ожидания» (Нанси 2009: 69). Подобным образом беньяминовское вечное падение всего

ских целей, первичных оснований и гарантий. Методический нигилизм не имеет собственного политического содержания, он является не одной отличной политической формой среди других, а парадоксальной работой бездействия всех политических форм, которые производят теологический смысл и стремятся к первичным основаниям.

Если принять во внимание философскую подоплеку значения *nihil* в работе Когена, этот дезактивирующий нигилизм, тем не менее, не несет в себе определенного отрицания чего-либо (программ, конечных целей, законов, институций и т. д.), а связывает каждое нечто с недоступным для него противоположным мессианским ничто. Это стремление к искуплению, распаду, освобождению от всего земного в мировой политике не соотносено напрямую с профанным ничто, которое должно было бы быть преобразовано в ничто, но методически обходит его. Освобождение профанного нечего, таким образом, никогда не нацелено на ничто как некую конечную цель и свободный от напряжения нулевой уровень каждого стремления (фрейдовский «принцип нирваны»), но указывает на полное упразднение отношения, поддерживаемого мессианским ничто с каждым профанным ничто в историческом. Таким образом, векторная стрелка профанного движения высвобождения косвенно способствует пришествию мессианского царства: обходным путем через мессианское ничто она образом «указывает» на упразднение этого ничто в «высшем» мессианском единстве. «Этот [беняминовский] методологический нигилизм является политическим дополнением оперативного, методологического “ничто” теории суждения Когена» (Hamacher 2002: 101). Таким образом, нигилизм как метод занимается политическим измерением той бесконечной дистанции, которая отделяет мессианское ничто от его преодоления, его упразднения в мессианском ничто (т. е. в полном присутствии мессии и входе в мессианское царство).

Нигилизм Беньямина означает не движение в ничто, а манеру (светского) политического поведения по отношению к мессианскому ничто, которое выделяет парадоксальную точку привязанности исторического к мессианскому. Таким образом, Беньямин не принадлежит к традиции аффирмативного нигилизма, который направлен на девальвирование и абстрактное отрицание всех исторических ценностей и основных задач. Является ли мотивация для этого отрицания консервативной или революционной? Позицию Беньямина следует строго отличать от тех, которые Якоб Таубес, отсылая к Пау-

земного стремится не к конечному учреждению мессианского царства, но к мессианскому сдвигу в аморфное, в бездействие, в не-завершение порядка профанного.

лю Тиллиху, описал как «революцию нигилизма»¹⁷. Нигилизму Бенямина нет места в простом противопоставлении в чрезвычайно напряженной эсхатологии и свободе от напряжения нигилизма. В данном случае нигилизм ведет не к дьявольскому удовольствию от разрушения, а к методическому упразднению трансцендентных «поставщиков смысла» в политической сфере.

Физико-метафизический ответ Бенямина миру «трансцендентальной бездомности» (Лукач) состоит в радикальном утверждении смертности и быстротечности. Нигилизм как метод есть *политическое* стремление достичь вечной быстротечности всего земного в счастье. Это утверждение (стремление достичь) упразднения (быстротечности) несет в себе несомненную аналогию с Ницше, но по новому переоценивает его поздний нигилизм. Точнее, утверждение вечного падения всего мирского предотвращает ницшевское разграничение между активным и пассивным нигилизмом. В то время как активный нигилизм достигает своего «максимума относительной силы... <...> как насилие, направленное на *разрушение*», его противоположностью является «усталый нигилизм, утративший *наступательность*, его знаменитейшая форма — буддизм, как пассивный нигилизм» (Ницше 1994: 11)¹⁸. Нигилизм Бенямина не является ни активным, ни реактивным, ни пассивным, но заключает в себе и активность, и пассивность, неразделимые в стремлении (*Erstreben*) достичь вечной преходящести: как активно-пассивное движение расстремления (*Ent-Strebung*). Осознание того, что «существование, как оно есть» не имеет «ни смысла, ни цели» (Nietzsche 1999, 12: 213), не имеет никакой эпистемологической или этической значимости для мессианской быстротечности и политического стремления ее до-

¹⁷ «Если телос революции понижается, однако, таким образом, что революция более не является средством для достижения цели, но становится исключительно творческим принципом, то удовольствие от разрушения становится созидательным удовольствием. Если революция никогда не обращается за пределы самой себя, то она заканчивается формальным и динамичным движением, которое исчезает в пустом ничто. “Революция нигилизма” не стремится к какому-либо телосу, а находит свою цель в самом “движении” и таким образом приближается к сатанинскому» (Taubes 1991: 10).

¹⁸ Обе формы нигилизма, активная и пассивная, для Ницше являются выражением одного и того же аскетического идеала, как убедительно продемонстрировала Аленка Зупанчич: «Активный и реактивный нигилизм являются взаимно со-подчиненными, и как таковые они образуют то, что в целом называется нигилизмом. <...> Другими словами, один вид смирения (тот, что следует пути избыточного возбуждения) регулируется или модерируется другим видом. “Воля к Ничто” сочетается с “наркотизацией” воли, возбуждающий стимулятор сочетается с седативным транквилизатором» (Zupančič 2003: 67).

стичь. У Ницше, напротив, радикальный нигилизм ведет к пониманию того, что ход событий в мире осознается как «неизбежно повторяющийся, не имеющий завершения, ведущий в ничто: “вечное возвращение”» (Nietzsche 1999, 12: 213). Ницшевский этический жест утверждения вечного возвращения, выраженный в первую очередь в фигуре *Заратустры*, таким образом, следует отличать от беньяминовского стремления к вечной быстротечности. Разница заключается в том, что к вечному падению, которое стремится к ничто, но никогда не становится конгруэнтным ему, нельзя обратиться намеренно и умышленно, и, кроме того, оно не может быть принято за отправную точку для этики возвращения как утверждающее возрождение личности. Из вечного падения всего земного не может произойти ничто (*nihil*), в том числе и этика нового (сверх)человека. Профанное стремление к счастью оказывается категорией приближения мессианского царства, пусть незначительного, постольку, поскольку для *человечества* к мессианскому концу падения обратиться невозможно — его нельзя ни реактивно отвергнуть, ни активно подтвердить. В этом смысле даже ницшевская идея «вечного возвращения» как жест сверх-утверждения не воспринимается в достаточной мере нигилистически с точки зрения беньяминовского представления о вечном падении: человеческие существа не могут *желать* вечной преходящести, потому что намеренно они могут только потерпеть неудачу в ее достижении. «Любая абсолютность воли, — пишет он в одном из ранних произведений, — приводит к злу», эта «воля должна разорваться на тысячи частиц (Nietzsche 1999, VI: 55)». Итак, стремление к вечной преходящести мессианской природы также является не абсолютной волей к падению, а ее полной противоположностью: распадом, разрушением, бездействием этой воли. Стремление (*Erstreben*) здесь понимается на вполне неницшеанский манер как стремление к распаду, как парадоксальное рас-стремление (*Entstreben*). Стремление достичь счастья в вечном падении осуществляет не сверх-утверждение, интенсификация этого падения в его снижении в ничто, но отступление, поворот назад, сниженный потенциал, что-то, уходящее внутрь самого стремления: в стремлении к счастью работает парадоксальное любого стремления, а вместе с ним и любой воли, идентичной самой себе, как дезактивация любого действия воли.

Обратившись к фрагменту Беньямина того же периода, что и «Теолого-политический фрагмент», можно продемонстрировать фундаментальное различие между мессианским нигилизмом Беньямина и поздним нигилизмом Ницше. В тексте «Капитализм как религия» Беньямин набрасывает очертания обвинительной религии культа, которая, как он утверждает, как паразит, освободила себя от ее исторического «хозяина», то есть мифическо-языческих элементов христианства, для того чтобы в капитализме наконец-то устано-

вить свой собственный культ как чистый культ, как культовую практику без теологии. Эта капиталистическая «религия чистого культа, без догматов» (Беньямин 2012: 100–108) находится в снижении тотализирующего движения к обличению (*Verschuldung*) всего живого. «Безмерное сознание вины, которая не знает искупления, устремляется к этому культу не для того, чтобы искупить вину, а для того, чтобы сделать ее универсальной, вбить в голову это сознание» (Беньямин 2012: 101). Эта капиталистическая вина (*Schuld*), которая, как пишет Беньямин, имплицитно цитируя Ницше, основана на «демонической двусмысленности этого понятия» (Беньямин 2012: 102), не признает никакой высшей цели за пределами самой себя, является нигилистической и разработанной исключительно в рамках практики и культа. Тем не менее капиталистическая религия культа не является чистой практикой имманентности, а порождает свою собственную падшую трансцендентность, своего собственного бога. Следовательно, бог не мертв, а «ввергнут в человеческий удел» (Беньямин 2012: 101). Самоутверждение этого сознания вины/долга (*Schuld*), в котором принимает участие сам имманентный бог, состоит в безмерной интенсификации и тотализации виновности, одновременно моральной и физической. Беньямин видит этот жест превосхождения, отделения от имманентности — глубоко порицаемое обвинение без какого-либо искупающего завершения — предреченным в нищезанской фигуре сверхчеловека:

Этот тип капиталистического религиозного мышления находит себе великолепное выражение в философии Ницше. Мысль о сверхчеловеке основывает апокалиптический «прыжок» не на обращении, искуплении, очищении и покаянии, а на мнимо устойчивом, находящемся в предельном напряжении, взрывном, дискретном усилении [*Steigerung*] (Беньямин 2012: 102).

Сверхчеловек является сверх-интенсифицирующим самоутверждением капиталистического человека, который желает своего обвинения (*Verschuldung*), радикализирует его, выводит его за пределы самого себя. Интересна фигура обращения, реверсии (*Umkehr*), которую Беньямин все время вводит в игру против нищезанского жеста взламывания и превосхождения. Беньямин видит отчаянную безнадежность «капитализма как религии» именно в том, что каждое наказание вины увеличивает сумму вины. Чем больше «инвестируется» в психосоциальные узы вины капитализма, не важно, погашается или увеличивается долг/вина, тем более виновным/погрязшим в долге становится человек. Таким образом, для Беньямина расплата (*Sühne*) и искупление (*Entsühnung*) являются такими же противоположными, как закон (*Recht*) и справедливость (*Gerechtigkeit*). Вместо пути вперед через интенсификацию, высво-

бождение и само-утверждение остается искупительный путь назад, прерывание всех экономик вины/долга, для того чтобы больше не становиться жертвой цепочек вины и расплаты. Во фрагменте Беньямина «Мир и время» («Welt und Zeit») (ок. 1919/20) в противовес к «вскрытию небес усиленным [*gesteigerte*] человечеством» (Benjamin 1972, I: 289), которое он чуть позже в тексте «Капитализм как религия» приписал ницшеанскому сверхчеловеку, он выдвигает свое собственное «определение политики» (Benjamin 1972, I: 226): «...самореализация неулучшенного [*ungesteigerte*] человечества» (Benjamin 1972, I: 226). В этом парадоксальном определении реализация достигается через не-реализацию, не-улучшение, которые происходят из движения распада через уход.

Мессианский нигилизм является не умышленным утверждением ничто, но невозможным отношением (не-отношением) к мессианскому ничто, которое стремится к упразднению этого ничто. В этом смысле мессианское *nihil* ближе к фрейдовской фигуре влечения к смерти, чем к ницшеанскому нигилизму. В противовес ницшеанскому антихристианскому и в то же время теологически зараженному нигилизмом утверждению Славы Жижек указал на другое нигилистическое измерение, которое Фрейд и Лакан называли влечением к смерти.

[То,] что Ницше осуждает как «нигилистический» жест, направленный на нейтрализацию жизнеутверждающих инстинктов, Фрейд и Лакан понимают как самую базовую структуру человеческого влечения в противоположность к природным инстинктам. Другими словами, то, что не может принять Ницше, есть радикальное измерение стремления к смерти — тот факт, что преобладание Воли над просто само-утвержденным удовлетворением всегда опосредовано «нигилистической» непоколебимой привязанностью к ничто. Влечение к смерти есть не просто прямая нигилистическая противоположность любой жизнеутверждающей привязанности; скорее, оно есть формальная структура отсылки к ничто, которая позволяет нам преодолеть тупой самоудовлетворенный ритм жизни, чтобы стать «страстно привязанными» к некому Делу, будь то любовь, искусство, знание или политика, для которого мы готовы рискнуть всем (Žižek 2001: 108).

Если мессианское может быть прочитано как историко-философское выражение влечения к смерти, привязанного к жизни в ее «сверхъестественном» качестве, то «преобладание воли над простым самодовольным удовлетворением», которое Жижек понимает как влечение к смерти, в случае с беньяминовским вечным падением в счастье должно пониматься как «обратное преобладание», изъятие, сокращение. Перевернутый избыток, «нехватка» (*Dezess*) — *dynamis*

профанного, стремление к счастью находит свою «цель», счастье — только в процессе падения (*decedere*), в непопадании в цель, в переходящести. В нашем интенциональном отношении к счастью всегда присутствует неотъемлемое разложение, которое составляет реальную структуру этого поиска счастья как провала в поиске. Вечная переходящность всего земного, «обретаемого» в счастье, с исторической точки зрения представляет, как можно в данном случае перефразировать Жижека, формальную структуру недостижимого отношения к мессианскому, ничто мессии. Стремление к счастью направлено не в ничто и является парадоксальным способом, с помощью которого мы отсылаем к этому ничто мессии. В истории это отношение никогда невозможно напрямую, но только опосредованно, в профанной направленности на счастье, в вечном падении всею земного. В профанном это опосредованное, противодействующее отношение к ничто мессии, бесосновно «дает основание для» нигилизма конечных целей как метода мировой политики. Последний не артикулирует волю к ничто, будь она отрицающей жизнь или жизнеутверждающей, но в терминах философии истории он является прерыванием всех телеологических стремлений: дезактивацией (*désœuvrement*).

Перевод Ольги Булатовой

Библиография

- Беньямин, Вальтер (2012). *Учение о подобии. Медиаэстетические произведения*. М.: РГГУ.
- Беньямин, Вальтер (2000). О понятии истории. *Новое литературное обозрение*, №46, с. 81–90.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1999). *Наука логики*. М.: Мысль.
- Кант, Иммануил (1964). *Сочинения*: в 8 т. М.: Мысль, т. 2.
- Кант, Иммануил (1994). *Критика чистого разума*. М.: Мысль.
- Нанси, Жан-Люк (2009). *Непроизводимое сообщество*. М.: Водолей.
- Ницше, Фридрих (1994). *Воля к власти*. М: REFL-book.
- Agamben, Giorgio (1993). Time and History: Critique of the Instant and the Continuum, in: Agamben, Giorgio (1993). *Infancy and History: The Destruction of Experience*, transl. Liz Heron. London; New York: Verso, p. 89–106.
- Agamben, Giorgio (2005). *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, transl. Patricia Dailey. Stanford: Stanford University Press.
- Bataille, Georges (1997). *The Bataille Reader*, eds. Fred Botting and Scott Wilson. Oxford; Malden, Mass.: Blackwell.
- Benjamin, Walter (GS) (1972–1989). *Gesammelte Schriften*: 7 vols., eds. Rolf Tiedemann, H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (SW) (1996–2003). *Selected Writings*: 4 vols., eds. Marcus Bollock, Michael W. Jennings, Howard Eiland et al. Cambridge, Mass.: Belknap Press.
- Benjamin, Walter (1999). *The Arcades Project*, transl. Howard Eiland and Kevin McLaughlin. Cambridge, Mass.: Belknap Press.

Необнуленное ничто: Вальтер Беньямин и понятие мессианского

- Cohen, Hermann (1929). *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Frankfurt am Main: Kaufmann.
- Cohen, Hermann (1977). *Logik der reinen Erkenntnis*. Hildesheim: Georg Olms.
- Cohen, Hermann (1984). *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. Hildesheim: Georg Olms.
- Derrida, Jacques (1994). *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning & the New International*, transl. Peggy Kamuf. London; New York: Routledge.
- Derrida, Jacques (1999). Marx and Sons, in: *Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Spectres of Marx*, ed. Michael Sprinker. London; New York: Verso.
- Evans, Dylan (1996). *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London; New York: Routledge.
- Gombrich, Ernst Hans (1976). *The Heritage of Apelles: Studies in the Art of the Renaissance*. Oxford: Phaidon Press.
- Hamacher, Werner (2001). Intensive Sprachen, in: *Übersetzen: Walter Benjamin*, ed. Christiaan Hart Nibbrig. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hamacher, Werner (2002). Guilt History: Benjamin's Sketch 'Capitalism as Religion', transl. Kirk Wetters, *Diacritics*, 32, N 3/4, Autumn–Winter, p. 81–106.
- Hamacher, Werner (2003). Schuldgeschichte. Benjamins Skizze 'Kapitalismus als Religion', in: *Kapitalismus als Religion*, ed. Dirk Baecker. Berlin: Kadmos.
- Hamacher, Werner (2006). Das Theologisch-politische Fragment, in: *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, ed. Burkhardt Lindner. Stuttgart: Metzler.
- Hegel, G.W.F. (1975). *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, transl. T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press, vol. I.
- Heidegger, Martin (1976). *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Lacan, Jacques (1981). *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, ed. J.-A. Miller, transl. Alan Sheridan. London; New York: W.W. Norton.
- Lear, Jonathan (2000). *Happiness, Death, and the Remainder of Life*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lefort, Claude (2006). The Permanence of the Theologico-Political?, in: *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, eds. Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan. New York: Fordham University Press, p. 148–187.
- Lukács, Georg (1920). *Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Berlin: Paul Cassirer.
- Marx, Karl (1962). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz, vol. 1.
- Nietzsche, Friedrich (1999). *Kritische Studienausgabe*, ed. by Giorgio Colli; Mazzino Montinari. München: DTV.
- Rosenzweig, Franz (1937). 'Urzelle' des Stern der Erlösung, in: Rosenzweig, Franz. *Kleinere Schriften*. Berlin: Schocken.
- Rosenzweig, Franz (1988). *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Santner, Eric L. (2001). *On the Psychotheology of Everyday Life: Reflections on Freud and Rosenzweig*. Chicago: University of Chicago Press.
- Scholem, Gershom (1970). Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes, in: Scholem Gershom. *Über einige Grundbegriffe des Judentums*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Scholem, Gershom (1975). *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Scholem, Gershom (1984). Der Nihilismus als religiöses Phänomen, in: *Judaica* 4, ed. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Scholem, Gershom (1992). *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag.
- Scholem, Gershom (2000). *Tagebücher*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag, vol. 2.
- Taubes, Jacob (1991). *Abendländische Eschatologie*. München: Matthes & Seitz.
- Taubes, Jacob (1996). Vom Adverb 'nichts' zum Substantiv 'das Nichts', in: Taubes, Jacob. *Vom Kult zur Kultur. Gesammelte Aufsätze zu einer Kritik der historischen Vernunft*. München: Fink.
- Tillich, Paul (1926). *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck); UTB Edition.
- Wohlfarth, Irving (2002). Nihilistischer Messianismus. Zu Walter Benjamins Theologisch-politischen Fragment, in: *'Jüdische' und 'christliche' Sprachfigurationen im 20. Jahrhundert*, eds. Ashraf Noor and Josef Wohlmuth. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Žižek Slavoj (2001). *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso.
- Zupančič, Alenka (2003). *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*. Cambridge, Mass.: MIT Press.