

7  
русс

# Хитрость Декарта как главный враг теологии

**Олег Горяинов**

Старший научный сотрудник,  
Академия для одаренных детей (Наяновой)  
ул. Молодогвардейская, 196, Самара, Россия  
E-mail: critiquefailagain@gmail.com

## Хитрость рационалиста: Декарт как главный враг политической теологии

### Аннотация

В статье предпринимается попытка связать проект политической теологии Карла Шмитта с картезианской традицией мысли и указать при помощи этого на апории теории немецкого юриста. Аналогия Бога и суверена, предложенная Шмиттом в работе 1922 года, рассматривается в контексте ее изначальной формулировки, изложенной в письме Декарта — Мерсенну. Анализируются последствия переворачивания формулы Декарта «Бог как суверен», в результате которого появляется формула «суверен как Бог». Для этого на основе работ Майкла Гиллеспи проясняется парадоксальное место Бога в системе Декарта, которое определяется его конститутивным бессилием. Зависимость гипотезы Шмитта от ее картезианских истоков позволяет обнаружить теоретическую хрупкость всей конструкции политической теологии. В частности, поясняется, что полемика Шмитта с Вальтером Бенямином по теме «бессилие Бога» является следствием ошибочного понимания

реальной угрозы для проекта политической теологии, исходящей от философии Декарта.

### Ключевые слова

Декарт, Шмитт, Майкл Аллен Гиллеспи, суверен как Бог / Бог как суверен, бессилие Бога/суверена

## «Логика или война»: неувоенный урок господина Тэста

Следует просто-напросто помнить, что между людьми существует лишь два вида отношений: логика или война. Всегда требуйте доказательств — это элементарная вежливость, которую люди обязаны соблюдать по отношению друг к другу. Если вам в ней отказывают, знайте, что вы подвергаетесь нападению и вас попытаются принудить к повинению, не стесняясь в средствах. Вас возьмут лаской или очаруют, вы загоритесь чужой страстью, вам внушат мысли, которые вы сами не выносили и не взвесили, вы будете растроганы, восхищены, ослеплены, станете делать выводы исходя из сфабрикованных посылок и гениально откроете все то, что вам давным-давно известно (Валери 1994: 221).

Приведенный пассаж из «Нового фрагмента о господине Тэсте» Поля Валери интересен не только бескомпромиссностью интеллектуального ригоризма. Совокупность преимущественно отвлеченных интеллектуальных размышлений, из которых складывается портрет этого персонажа в текстах французского писателя, здесь дополняется риторикой с политическими коннотациями. Это обстоятельство интересно тем, что если философская генеалогия господина Тэста, восходящая в истории мысли к Рене Декарту, хорошо известна (Agamben 2005: 91–106), то сюжет о политических импликациях этой части наследия Валери менее очевиден. Будучи модернистской фигурой *par excellence*, господин Тэст может легкообеспечить себе алиби аполитичного персонажа, воплощающего опыт чистого мышления картезианского образца, воплощенного в художественной форме по заветам *l'art pour l'art*. Однако такой подход к Тэсту представляется ошибочным. И важно здесь не только то, что корни этой ошибки восходят к превратно понятым опытам Валери, но и то, что случай Тэста — это симптом специфической историко-философской рецепции наследия Декарта, мыслителя, который был взят за образец при создании данного персонажа. Иными словами, искаженное представление о господине Тэсте как о парадигматической фигуре раннего модернизма — частный случай аналогичной невнимательности в отношении политического значения картезианской метафизики.

Это хорошо понял Жак Деррида, который в своем семинаре «Зверь и суверен», посвященном преимущественно сюжетам из истории политической философии, в лекции о господине Тэсте поднял вопрос о «квазикартезианской политике», реализованной Валери посредством этого персонажа (Derrida 2009: 194). Эту перспективу в произведениях французского поэта Деррида обозначил по ходу обсуждения вопроса о «глупости» (*bêtise*), слова, чье значение во французском языке означает также «животность», которая интересует философа на этом семинаре в связи с проблемами суверенности и суверенитета. На основе текстов Валери деконструкция пары «зверь и суверен» вписывается в контекст проблематики рационалистической философии картезианского образца. Если, как утверждает Деррида, в фигуре Тэста воплощена установка, согласно которой глупость — это единичность, противопоставленная разумности как всеобщности (Ibid.: 193), тогда эхо «новой чудесной науки» Декарта в текстах Валери становится настойчиво слышимым. В этой перспективе знаменитые первые строки «Вечера с господином Тэстом», на которых сосредотачивается Деррида, приобретают дополнительное значение. «По части глупости я не очень силен (*La bêtise n'est pas mon fort*)» (Валери 1976: 90). Это фраза-выстрел, чья «квазикартезианская политика» может быть понята не как экспликация взглядов Тэста или Валери, а как суждение, за которым тянется политический след картезианства, который в истории мысли остался преимущественно в тени по сравнению с работами иных мыслителей XVII столетия. Фигуры вроде Локка, Гоббса, Спинозы давно стали частью канона современной политической философии, тогда как случай Декарта в этом контексте симптоматично маргинален. Показательна оговорка самого Деррида: «Если бы у нас было время (увы, я не верю, что оно у нас есть), было бы интересно и крайне затруднительно соотнести имплицитную политику господина Тэста с политикой Поля Валери» (Derrida 2009: 194). Сюжету о политическом значении картезианской традиции мысли по-прежнему не находится время; позволителен разве что жест уважения — признание его чрезвычайной сложности.

Обстоятельства этого теоретического затруднения не ускользнули от внимания Карла Шмитта, который одним взмахом дневниковой заметки затянул узел столь разных на первый взгляд сюжетов. Политические взгляды Валери и их картезианские корни, значение метафизики Декарта для современного политического мышления, обоснованность оппозиции «логика или война» и ее связь с децизионизмом — всему этому нашлось место в энigmatичной записи от 22 октября 1947 года в «Глоссарии» Шмитта. «Государственные перевороты (*coups d'état*) — [образ], через который Поль Валери определяет философию Декарта; блестяще; это также отвечает моему чрезмерно решительному образу мысли» (Schmitt 2015: 26). Не следует спешить с комментарием к этому суждению Шмитта. Пока оно должно выступить в качестве знака-указателя на тот сюжет из истории политико-философской мысли, который редко достаивается

исследовательского интереса<sup>1</sup>. Встреча Шмитта с Декартом посредством Валери позволяет не только обратиться к сюжету «политическое значение картезианства», который нашел своих внимательных читателей (см.: Negri 2007), но и локализовать его внутри предметного поля политической теологии. Связь Декарта с этой областью мысли должна быть предельно конкретизирована: речь идет не об общем характере связи теологии и политики, элементы которой можно извлечь из работ почти любого мыслителя той эпохи, а о конкретном ходе мысли, из которого рождается именно шмиттовская политическая теология. Цель настоящей работы — поместить в корректный идейный контекст другую известную фразу-выстрел, сентенцию, которой открывается «Политическая теология» Шмитта: «Суверен тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении» (Шмитт 2016: 8). Гипотеза Шмитта о политической теологии должна быть рассмотрена в двойной связи — одновременно с жестом и методом Декарта. Методом — потому что речь идет о логической структуре аргумента Картезия, который, как будет показано далее, оказался Шмитту необходим. Но также и жестом — потому что лишь учитывая это измерение Декартова наследия удастся уловить противоположную направленность двух рассматриваемых концептуальных решений. Конечная цель такого начинания — прояснить деструктивные для проекта политической теологии Шмитта последствия, которые проистекают из идейной близости с интеллектуальным предприятием Декарта. В частности, прояснение концептуального напряжения между Декартом и Шмиттом позволит расслышать в процитированных выше словах Валери–Тэста<sup>2</sup> о двух видах отношений между людьми — логика или война — ту милитаристскую интонацию политико-теологической традиции мысли (как минимум, в ее шмиттовском изводе), которая часто игнорируется.

<sup>1</sup> Однако уже здесь следует отметить, сколь изобретательно и избирательно Шмитт читает Валери и его работу о Декарте. Стоит привести цитату Валери целиком, чтобы восстановить контекст, который Шмитт оставляет за скобками. «Полагаю, мы не должны путать эти интеллектуальные государственные перевороты (*coups d'état*) с религиозными обращениями, которые довольно близко напоминают их по своим начальным испытаниям и внезапному рождению “нового человека”. В действительности я нахожу одно примечательное различие между этими способами трансцендентальной трансформации. Если в мистическом порядке изменение может произойти в любом возрасте, то в интеллектуальном порядке оно происходит, как правило, между девятнадцатью и двадцатью четырьмя годами» (Valery 1968: 42; курсив мой. — О. Г.). Оставляя в стороне вопрос о возрасте трансформации, важно подчеркнуть настойчивость Валери в дистанцировании жеста Декарта от любой формы религиозности и мистики. Именно этот аспект не случайно замалчивается Шмиттом, в мышлении которого привязка к религиозному опыту играет ключевую роль.

<sup>2</sup> Стоит отметить, что до того, как формула «логика или война» вошла в корпус текстов о господине Тэсте, она уже фигурировала в «Тетрадах», в записи от 1898 года: «Между людьми логика или война».

При беглом взгляде на приведенные имена и тексты может сложиться впечатление, что политико-правовые сюжеты Шмитта, онтологические и эпистемологические вопросы Декарта и литературные эксперименты Валери располагаются в предельно далеких друг от друга пространствах опыта. Однако приближение к ним позволит обнаружить загадочный, на первый взгляд, резонанс между этими фигурами. Так, лишь воссоздание этого контекста позволит понять весьма странные слова господина Тэста, которые следуют за императивом «логика или война». Совершенно неожиданная для читателя Валери критика права становится объяснимой лишь в свете противостояния Декарт–Шмитт по вопросу о (не)возможности политической теологии в пределах картезианской философии.

— Самое трудное, — вздохнул я, — это увидеть то, что есть.

— Да, — сказал г-н Тэст, — иначе говоря, не путать слова. Надо уметь распознавать, когда их расположение подтасовано, и помнить, что не каждому сочетанию, которое из них можно составить, непременно соответствует нечто в действительности. Две сотни слов надо просто забыть навсегда, а если уж услышишь, немедленно перевести. Так, например, следовало бы стереть вообще и из человеческих умов в частности слово «Право» («Droit»), чтобы никто не позволил себя усыпить (Валери 1994: 221; перевод изменен, курсив мой. — О. Г.).

### Краткая история (не)отношений Рене Декарта и Карла Шмитта

Как минимум, надлежит стереть то право, модель которого предложена в «Политической теологии» Шмитта. И сделать это получится, если прояснить роль, которую в его работе играет Декарт.

На первый взгляд связь Декарта и Шмитта не должна вызывать удивление. Именно Картезий, а не Гоббс и иные более подробно прочитываемые в «Политической теологии» фигуры, задает модель, которая направляет гипотезу Шмитта. Декарт нужен Шмитту, чтобы осуществить одну из самых простых, на первый взгляд, инверсий в истории мысли, последствия которой недооценивают. Формула Шмитта, согласно которой ««всевластие» современного законодателя, о котором говорится в любом учебнике по государственному праву, заимствовано из теологии не только в языковом отношении» (Шмитт 2016: 36), представляет собой перевернутое утверждение Декарта о Боге, понятом по модели суверена. «Как написал однажды Декарт Мерсенну: “*C’est Dieu qui a établi ces lois en nature ainsi qu’un roi établit les lois en son royaume*” [“Именно Бог учредил законы в природе, подобно тому как король учредил законы в своем королевстве”]» (Там же: 43). Шмитт цитирует письмо от 15 апреля 1630 года и несколько вырывает слова из контекста, вплетенные у Декарта в совет,

который он дает Мерсенну: «Прошу Вас, *не опасайтесь утверждать повсюду публично*, что именно Бог учредил эти законы в природе, подобно тому как король учреждает законы в своем государстве» (Декарт 1989: 588; курсив мой. — О. Г.). Текст этого письма, в котором помимо интуиции для Шмитта содержится ключевой сюжет всей картезианской философии — вопрос о творении вечных истин, — будет прокомментирован в следующей части работы. Пока лишь обратим внимание на то, что ход мысли Декарта противоположен развитию аргументации Шмитта: если для немецкого юриста Бог оказывается моделью, через которую определяется фигура суверена, что и позволяет придать политико-правовому субъекту религиозный авторитет, то французский философ делает нечто совершенно противоположное. Он объясняет фигуру Бога через аналогию с мирским субъектом власти, то есть некоторым образом десакрализирует божественную инстанцию (могущество Бога уподобляется земной власти). Масштабные последствия жеста Декарта станут понятнее далее, однако уже сейчас важно отметить, что структурная аналогия между Богом и сувереном, работающая у Шмитта и Декарта в противоположных направлениях, не является симметричной. Речь не идет о концептуальной машине реверсивного хода, где движение от одного члена к другому — от Бога к суверену и наоборот — равнозначно. Это игнорирует Шмитт, который в своих методологических размышлениях говорит о структурном единстве вопросов из области метафизики, теологии, права и политики.

*Метафизическая картина мира* определенной эпохи имеет ту же структуру, как и то, что кажется очевидным этой эпохе как форма ее политической организации. Установление такого тождества и есть социология понятия суверенитета. <...> На то, что монарх в учении о государстве XVII в. отождествляется с Богом и занимает в государстве место, в точности аналогичное тому, какое полагается в мире Богу картезианской системы, обратил внимание Атже <...>. Изящное повествование *Discours de la méthode*, дает исключительно поучительный пример того, что здесь вначале психологически (а для феноменолога и феноменологически) полное тождество пронизывает метафизические, политические и социологические представления и постулирует суверена как личное единство и высшего творца (Шмитт 2016: 42, 43; курсив мой. — О. Г.).

Присутствие Декарта на страницах «Политической теологии» формально исчерпывается приведенными цитатами. Однако надлежит показать, что некритическое заимствование картезианской аргументации — и в первую очередь инверсия при аналогии фигуры суверена с Богом картезианской системы — имеет для шмиттовской политической теологии катастрофические последствия. Прежде чем перейти к обоснованию этого тезиса, кратко остановимся на странной истории (не)отношений Декарта и Шмитта, которая выходит за рамки приведенных цитат из «Политической теологии».

Первое развернутое обращение к Декарту встречается в «Политическом романтизме». Уже в этой ранней работе отношение Шмитта к Картезию амбивалентно. С одной стороны, в основе критикуемого немецким юристом явления политического романтизма обнаруживается метафизика Декарта («изложение особенности духовной ситуации романтизма, как и всякой ситуации современной истории духа, должно начинаться с Декарта» [Шмитт 2015: 101]). Однако, с другой стороны, Декарт оказывается той фигурой современности, которая задает ее конституцию и которую неизбежно приходится принимать во внимание. Иными словами, хотя именно с Декартом Шмитт связывает неспособность современного субъекта к подлинному решению («беспочвенность романтика, его неспособность исходя из свободного решения придерживаться значительной политической идеи» [Там же: 100]), сама модель субъекта принятия решения — которая станет ключевой для «Политической теологии»<sup>3</sup> — по своей логической структуре является строго картезианской. Шмиттовский суверенный субъект требует определенного режима единства и единичности, он не может позволить себе раствориться в коллективном субъекте или институции. Здесь крайне важна аргументация Шмитта, согласно которой в посткартезианской философии суверен «радикальным образом вытесняется». Это в свою очередь обусловлено тем, что «утрачивается децизионистское и персоналистское начало прежнего понятия суверенитета» (Шмитт 2016: 44). То есть вопрос о решении прямо увязывается с индивидуальностью такого решения. Когда чуть далее Шмитт уточняет, что «единство, которое представляет собою народ, не имеет этого децизионистского характера» (Там же), то он в очередной раз подчеркивает необходимую ему логическую связь между понятием решения, на котором базируется его теория суверенитета, и конкретным типом субъекта. Из всех современных концепций субъекта суверен Шмитта своим единством и способностью к волевому решению, которое может поставить под вопрос существующий порядок вещей, больше всего соответствует субъекту Декарта. Именно поэтому упрек в адрес Декарта носит специфически онтологический характер — картезианская мысль критикуется не за ее субъективность как таковую, а за то, что такого рода субъективность пуста и бездейственна, так как ограничена лишь внутренним миром. «С возникновением философии Декарта началось

сотрясение старого онтологического мышления; ее аргументация *cogito, ergo sum* отсылала человека к субъективному и внутреннему процессу, к его мышлению, а не к реальности внешнего мира» (Там же: 101). Таким образом, налицо парадокс: предметом критики в ранней работе Шмитта оказывается неспособность деятельного участия в мире (пост)картезианского субъекта, однако формула суверенитета немецкого юриста — это продолжение и развитие субъективности по модели Декарта. Иными словами, если в шмиттовских координатах Декарта можно обозначить как врага, то проблемой становится то обстоятельство, что этот враг оказывается Шмитту ближе многих «друзей».

Именно этот мотив — притяжения/отторжения — во многом управляет аргументацией Шмитта в тех редких местах, где он напрямую обращается к Декарту. В «Глоссарии», в записи от 20 декабря 1947 года эпоха Декарта определяется как эпоха самообмана, который берет начало в общении наедине с собой (Schmitt 2015: 48). Однако в октябре того же года на тех же страницах Шмитт признается, как его самого неотступно преследует хитрец Декарт, образ которого передается через жужжание пчелы над ухом самосознания<sup>4</sup>. Двумя годами позже в том же «Глоссарии» Декарт «всплывает» как образцовая фигура по случаю восхищения работой Ганса Фляйга о демократии и финансах: именно так Шмитт воображает себе лекцию Декарта для королевы Кристины (Ibid.: 175). Здесь также стоит вспомнить языковую игру Шмитта со знаменитой формулой Декарта, где *cogito, ergo sum* превратилось в *distinguo, ergo sum* (различаю, следовательно, существую), которую он оставил на экземпляре своей работы «Легальность и легитимность», отправленной Эрнсту Юнгеру 20 августа 1932 года в ответ на «Рабочего» (489). Симптоматично, что в ключевом для Шмитта принципе различения на друга и врага вновь раздается картезианское эхо. Однако самым ярким образцом амбивалентного отношения к Декарту являются следующие строки из *Ex Captivitate Salus*, значимость которых побуждает привести цитату целиком.

Самообман присущ одиночеству. Одинокий человек думает наедине с собой и разговаривает сам с собой, а разговаривая с собой, как известно, мы разговариваем с опасным льстецом. Моралисты были правы,

<sup>3</sup> Первый раздел «Политической теологии» сводит воедино понятия суверенитета, исключения и субъекта принятия решения. Ср.: «Суверенен ли только Бог <...> или народ <...> вопрос всегда стоит о субъекте суверенитета» (Шмитт 2016: 12). Теория суверенитета Шмитта носит индивидуалистический характер, тогда как безличные и(ли) коллективные модели суверенности отвергаются им как такие, которые подрывают саму основу суверенной логики. Именно вопрос о субъекте играет в «Политической теологии» особую роль, и «Политическую теологию» следует читать как попытку построения теории субъекта — в ответ на вызов со стороны Вальтера Беньямина (см.: Горяинов 2018: 36–46).

<sup>4</sup> Ср.: «*Spiritus malignus, magnus deceptor*, о котором говорит Декарт, преследует и меня. Он большой хитрец: заставляет бояться неизбежного обмана, коим оборачивается результат всех человеческих действий. Вор, кричащий “держи вора”, — фигура довольно безвредная по сравнению с обманщиком, который нашептывает нам, сколь просто нас обмануть. Декарт знал его, самого страшного из всех обманщиков; он отвечал “*Sum*”; ах да, зум-зум-зум, пчелка-пчелка, по-жужжи! Декарт еще подступался к этому древоточцу со своим “*ergo*” — как трогательно. А вот нам уже не поможет избежать его ни *ergo*, ни даже молитва, которой мы научились у родителей; остается только крестное знамение» (Шмитт 2011: 110–111).



считая автобиографию знаком тщеславия. И все же тщеславие было бы самым безобидным и приятным из всех рассматриваемых здесь мотивов. Святые не пишут автобиографий. В самом дальнем углу тюремной камеры — внутренний диалог и самообман.

Ужасен страх Декарта, который философствует у плиты в своей одинокой комнате и думает только о том, как спастись от злого духа обманщика, *spiritus malignus*, от уловок которого мы никогда не защищены — и меньше всего, когда чувствуем себя в безопасности. Боясь обмана, Декарт становится человеком в маске, *l'homme au masque*. Он не наг и не одет. Он в маске. *Larvatus prodeo* [«Я заранее надеваю маску»]. Страх тем страшнее, что он становится источником все новых и новых обманов. Тот, кто думает избежать обмана, бросается в него сломя голову. Обман чувства и обман понимания, обман плоти и обман разума, обман порока и добродетели, обман мужчины и женщины.

Я всегда снова и снова поддаюсь обману. Я избегал его снова и снова. Мне удастся и последний рывок. Приди, возлюбленная смерть (Schmitt 2017: 69–70).

Удивляет не столько откровенность этого фрагмента тюремного дневника, сколько сродство с опытом Декарта, которое здесь явлено: одиночество в тюремной камере сопоставляется с уединением, которое было необходимо Картезию для изобретения своего «метода». Шмитт страшится самообмана такого опыта, но и признает, что с трудом может ему противостоять. «Я всегда снова и снова поддаюсь обману». Не слышим ли здесь страх перед соблазном «злосозненного гения», коим для самого Шмитта оказался Декарт? Что, если перевернутая аналогия из письма Мерсенну о Боге и короле, которая положена в основу утверждения, что «все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия» (Шмитт 2016: 34), — следствие зачарованности жестом Декарта, мысль которого оказалась в центре проекта «Политической теологии»?

## Письмо Декарта — Мерсенну от 15 апреля 1630 года

Вам могут сказать, что, *если бы Бог учредил эти истины, он же и мог бы их изменить — наподобие того как король меняет свои законы; на это следует отвечать: да, если может измениться божья воля.* — Но я понимаю эти истины как вечные и неизблемые. — А я то же самое полагаю о Боге. — Но воля его свободна. — Да, но могущество его непостижимо; и мы можем в общем и целом утверждать, что Бог способен на все, что мы способны постичь, но *не можем сказать, что он не способен на то, чего мы не постигаем*; было бы дерзостью предполагать, будто наше воображение имеет тот же объем, что и его могущество (Декарт 1989: 589; курсив мой. — О. Г.).

Письмо Декарта — Мерсенну от 15 апреля 1630 года, из которого Шмитт в «Политической теологии» цитирует пассаж о Боге как суверене, является ключевым документом в истории современной философии по совсем иным причинам, на первый взгляд, далеким от политико-теологической проблематики. В этом тексте Декарт впервые сформулировал тезис, который впоследствии получил название доктрины творения вечных истин. Являются ли законы природы вечными истинами? Да. Способен ли Бог их изменить? Да. Парадокс вечных установлений, которые потенциально могут быть трансформированы, — вот основная концептуальная проблема, заявленная в этом письме. Фигура Бога как короля, за которую цепляется Шмитт, появляется в качестве иллюстрации-пояснения, призванной сделать этот кажущийся парадокс более понятным и наглядным: Бог способен менять (свои) вечные установления *аналогично* тому, как король, однажды установив закон, принял решение о его изменении. Таким образом, в своей гипотезе суверена *как* Бога (как *аналогичного* Богу) Шмитт отталкивается от того положения из наследия Декарта, которое одновременно является и новаторским, и парадоксальным. Иными словами, то, что в тексте «Политической теологии» звучит как апелляция к очевидному суждению, в тексте Декарта пребывает в статусе гипотезы, которую еще предстоит обосновать. Этот парадокс — вечные истины существуют, но они существовали не всегда — понятен, когда он оказывается в области светского законодательства, но он становится темным местом любой доктрины, когда речь заходит о божественном порядке. Жест Декарта — объяснить свою гипотезу аналогией с сувереном — направлен на прояснение затруднения. Жест Шмитта — перевернуть утверждение и объяснить положение суверена аналогией с Богом — приводит к затемнению проблемы.

В отношении доктрины творения вечных истин у самых разных исследователей картезианской философии наблюдается удивительный консенсус: именно в этом вопросе — а вовсе не в формуле *cogito, ergo sum* — принято считать, проявляется главное новаторство в мысли Декарта:

В чем обнаруживается оригинальность Декарта? Метод, сомнение, *cogito*, доказательства существования Бога и т. д. знаменуют, конечно, радикальное продвижение вперед; но все эти положения — по крайней мере, взятые по отдельности — имеют прецеденты. <...> Однако есть *тезис, который характерен для картезианской мысли в собственном смысле и который всякое другое мышление единодушно или почти единодушно отвергло или проигнорировало* — до такой степени, что общепринятая интерпретация сумела принизить его значение у самого Декарта. *Речь идет о творении вечных истин* (Марион 2007: 131; курсив мой. — О. Г.).

Если Жан-Люк Марион обращается к этому сюжету для реконструкции декартовой теологии, то Антонио Негри в своем трактате «Политический Декарт», задавая совсем иные вопросы к наследию Декарта,

также признает ключевую роль этого письма в доктрине вечных истин (см.: Negri 2007: 123). Историк философии Гарри Франкфурт, соглашаясь с Марионом и Негри в вопросе о ключевой роли этой доктрины, уточняет ее парадоксальный статус в корпусе текстов философа: Декарт так и не включил ее ни в одну из своих научных работ и не представил как явную часть аргументации ни в одной из своих философских книг (Frankfurt 1977: 37). Примеры сложностей, связанных с этим сюжетом, можно приводить до бесконечности. Не вдаваясь в историко-философские споры о доктрине творения вечных истин, подрывное значение которой для картезианства аналогично доктрине «субстанциальной связи» (*vinculum substantiale*) Лейбница — для монадологии, в рамках настоящей работы лишь укажем на специфический контекст, в котором появляется аналогия Бога и короля, столь важная для Шмитта. Следует понять, что сравнение Бога с монархом — не случайная фигура речи, а тот *тип метафоры* в тексте Декарта, которая играет концептуальную роль<sup>5</sup>. Помимо инверсии политико-теологического тезиса («Бог как суверен» Декарта превращается у Шмитта в «суверен как Бог») и рассуждений о творении вечных истин, это письмо содержит еще один мотив, который помогает понять, как связаны между собой основная проблема (вопрос о творении вечных истин) и частный случай ее иллюстрации, что призвано прояснить обсуждаемый вопрос (метафора «Бог как суверен»).

До того как попросить Мерсенна не опасаться утверждать «публично», что Бог учреждает законы природы как король в государстве, Декарт обращается к теме уединения и опасности публичной репутации, которой он сторонится. Делая это, Картезий вновь прибегает к фигуре монарха, однако на этот раз придает ей совершенно иное значение.

Я не столь нелюдим, чтобы не радоваться, когда обо мне думают и когда в отношении меня придерживаются хорошего мнения. Но предпочел бы, чтобы обо мне не думали совсем. Я скорее боюсь репутации, чем не желаю ее, ибо, по моему мнению, для приобретающих ее это всегда чревато определенным *уменьшением свободы и досуга — двух вещей, которых ни одному монарху в мире не купить у меня ни за какие деньги* (Декарт 1989: 587; курсив мой. — О. Г.).

<sup>5</sup> Методологически значимым здесь является исследование Негри, который в первой главе «Политического Декарта» — «Метафора и память» — указал на функциональную роль метафорического уровня речи французского философа. Обращаясь совсем к иному вопросу, Негри формулирует положение, которое представляется продуктивным для анализа метафоры Бога как короля: «Если мы действительно имеем дело с метафорой, то ее роль заключается не столько в демонстрации символического порядка, в котором должны быть расположены все части вселенной, сколько в демонстрации общей эквивалентности этих частей, всей совокупности когнитивных и операциональных последствий, которые влечет за собой этот горизонт» (Negri 2007: 74).

На первый взгляд, здесь выражены хорошо известные положения о Декарте как философе уединения, сторонящемся любого участия в публичной политике и чье мышление тем свободнее и эффективнее, чем меньше оно связано социальными обязательствами<sup>6</sup>. Однако в свете политико-теологической проблематики, тень которой отбрасывает Шмитт своей ссылкой на это письмо Декарта, здесь следует сделать уточнение. Фигура короля, которая уже в следующем абзаце послужит иллюстративной моделью для Бога, здесь проявляет не всемогущество (изменить любой установленный закон), а бессилие как минимум по одному локальному вопросу — Декарт указывает на нечто, что не под силу забрать (у него) ни одному монарху. Ценность свободы и досуга, которые неразрывно связаны с картезианским методом как условие самой его возможности, оказывается здесь тем, что совершенно неподвластно суверену. Это наложение двух мотивов — монарх, который проявляет свою слабость как минимум в одном вопросе; монарх, по могуществу которого устанавливать законы определяется Бог, — необходимо постараться удержать вместе. Когда в следующей части работы пойдет речь о парадоксальной роли Бога в доктрине Декарта, именно это напряжение — между всемогуществом и некоторой слабостью короля — окажется принципиально значимым. В настоящий момент связка могущества и бессилия выглядит лишь как парадокс, родившийся из параллельного присутствия одной метафоры («как суверен») в двух, на первый взгляд, совершенно разных контекстах.

Однако перед тем как перейти к вопросу о роли Бога в системе Декарта, кратко остановимся на еще одном мотиве из письма от 15 апреля 1630 года, что должно помочь провести концептуально значимое различие между картезианским субъектом и картезианским Богом, которое потребуется в дальнейшем. Декарт пишет:

Если Вы найдете странным, что, будучи в Париже, я начал несколько других трактатов, работу над которыми не продолжил, приведу причину: во время работы над ними я приобрел некоторое количество зна-

<sup>6</sup> Это стремление к уединению, выраженное уже в 1630 году, сохранится на протяжении всей жизни философа. Примечательно, что за несколько дней до смерти в одном из писем Декарт сформулировал свое сожаление о согласии принять приглашение королевы Кристины практически в тех же словах, которые он использует в письме Мерсенну. С той лишь разницей, что незадолго до смерти он признает свою ошибку: поддаться соблазну со стороны суверена. Ср.: «Клянусь вам, что желание вернуться в свою пустыню, которое я испытываю, крепнет изо дня в день. <...> Не то чтобы во мне не было прежнего превеликого рвения услужить королеве, а она не благоволила ко мне так, как я только могу здравомысленно желать. Но я здесь не в своей стихии и хочу лишь отдохновения и покоя, то есть тех благ, которые даже самые могущественные на свете короли не могут предоставить тому, кто сам не умеет их заполучить» (цит. по: Фокин 2018: 249).

ний, которых у меня не было в начале работы и принаравливаясь к которым я вынужден был составить новый проект, немного больший первого, так же как, если бы некто, начав строить для себя здание, неожиданно разбогател и изменил свой титул, так что начатое здание стало бы для него слишком мало, этого некто не осудили бы, увидев, что он начал строить другое здание, более приличествующее его новому положению (Декарт 1989: 587–588).

Именно этот пассаж, в котором исследовательский процесс вписан в трансформацию субъекта — новые знания меняют познающего в такой мере, что меняется сама изучаемая проблема, — послужил точкой отсчета для гипотезы, предложенной Жаном-Люком Нанси в его работе о Декарте *Ego sum* (1979). Метафора здания, которое в определенный момент постройки становится малым для того, кто его строит, что требует не продолжения строительства, а начинания новой постройки, помогла Нанси сформулировать гипотезу о картезианском субъекте, которого преследует имманентный эксцесс, присущий самой его конституции. Речь идет о картезианском субъекте, который перманентно не равен самому себе. Нанси развивает гипотезу, согласно которой конституция такого субъекта всегда содержит некоторый излишек, который ей не под силу усвоить и пустить в продуктивное русло. Нанси обнаруживает в средоточии субъекта Декарта некоторую слепую зону, в которой чрезмерное могущество познавательных способностей будто опрокидывает самое себя — недостроенное здание заброшено и начато новое, которое также не будет достроено.

Все, что я предлагаю, это проверить следующее утверждение: картезианское установление субъекта соответствует, в силу самой обязательной необходимости его собственной структуры, моментальному исчерпанию его сущностных возможностей. <...> [Речь идет об] избытке, который переполняет, изначально и прежде всего, возможность мыслить саму мысль. <...> Если *cogito* продолжает преследовать истинную идею <...> [то] это не потому, что *cogito* обязывает к бесконечной саморефлексии (которую Декарт, кстати, также отвергает). Это происходит потому, что *cogito* приводит к краху и переполнению мысли в самом ее установлении, в самой ее идентификации, или потому, что оно приводит к переполнению истины в своем собственном «провождении» (*patefaction*) (Nancy 2016: 16–17).

Кратко резюмируем основные темы письма Мерсенну. В этом тексте переплетаются сразу несколько мотивов, которые играют ключевую роль во всей философии Декарта. Политико-теологический мотив, который заимствует Шмитт, хотя и не является центральным, однако вписан в сеть отношений между: 1) вопросом о творении вечных истин; 2) методом уединения, необходимым для опыта мысли; 3) проблемой избытка

интеллектуальных возможностей картезианского субъекта, что приводит такого субъекта в ситуацию некоторой контрпродуктивной апории. Сквозная метафорическая нить, связывающая эти сюжеты, — аналогия Бога как суверена, которая переворачивается в «Политической теологии». Сама по себе метафора «суверена как Бога» в тексте Шмитта играет будто бы лишь иллюстративный характер, а ссылка на письмо Декарта Мерсенну — лишь одна из многих формул в истории политико-теологической парадигмы. Однако, как уже было отмечено в предыдущем разделе, амбивалентное отношение к наследию Декарта обусловлено тем, что мышление Шмитта опирается на конструкцию не любой, а именно картезианской субъективности. Декартов Бог как суверен является не примером, а парадигмой, так как в основе этой формулы — картезианский субъект, персонализм и волевое начало необходимое Шмитту. Ни мысль Лейбница с Мальбраншем, ни труды врага-Спинозы не могут предложить тот тип субъекта, который бы обеспечил возможность суверенного решения. Утрата горизонта трансцендентного, на которое сетует Шмитт, то обстоятельство, что «все больше распространяются и приобретают господствующее положение представления об имманентности» (Шмитт 2016: 45), то есть все те тенденции, что описываются с открытой критической интенцией, — все это может быть определено как момент «после Декарта». Коротко говоря, теория Шмитта зависит от Декарта не только тем, что заимствует и переворачивает отдельно взятую метафору суверена как Бога, но и тем, что суверен Шмитта — в единстве его волевого решения, индивидуализма и способности переопределять основания — не мыслим вне картезианской перспективы. Перевернутая метафора о Боге/суверене идет рука об руку с зависимостью от модели картезианского субъекта. Чтобы понять, какие последствия это имеет для того, кто развивает эту Декартову метафору, следует ответить на вопрос о роли Бога в его системе философии.

### Бессилие картезианского Бога (по работам Майкла Гиллеспи)

В этой части работы будет предложена реконструкция аргументации американского историка философии Майкла Аллена Гиллеспи, изложенная им в двух книгах: «Нигилизм до Ницше» (1995) и «Теологические истоки современности» (2008). Эти исследования полезны тем, что, оставаясь в пределах конвенционального прочтения Декартова наследия и не предлагая по-настоящему оригинальных и спорных интерпретаций, они по-своему расставляют акценты, что позволяет прочесть корпус текстов Картезия в политико-теологической перспективе. Хотя имя Шмитта в главах, посвященных Декарту, у Гиллеспи не появляется, с учетом предшествующих рассуждений напряженная связь между двумя мыслителями должна быть очевидной.

В работе «Нигилизм до Ницше» Декарт играет одну из главных ролей. Гиллеспи начинает с провокационной гипотезы: Ницше превратно понял концепт «нигилизма», генеалогия которого восходит не к ситуации «смерти Бога», а к идее «божественного всемогущества», оформившейся в позднем средневековье (Gillespie 1995: vii). Именно в связи с вопросом о могуществе Бога в первых двух главах Гиллеспи обращается к Декарту и встраивает его мысль в контекст теологических споров, которые постепенно приобретают черты политико-теологической проблематики. Гиллеспи заявляет, что пишет не новую и подробную историю нигилизма, а смещает исследовательские акценты, выстраивая, на первый взгляд, неожиданную генеалогию: в XIX век, кульминационную точку в истории нигилизма, этот феномен приходит через Декарта (и его полемику с такими номиналистами, как Дунс Скот и Уильям Оккам) и Фихте. Примечательно, что, не обращаясь в этой работе к Шмитту напрямую, Гиллеспи во многом повторяет ту генеалогическую линию — от Декарта к Фихте, — которую немецкий юрист схематично обозначил в «Политическом романтизме» (Шмитт 2015: 100–115).

Историко-философский формат исследования Гиллеспи не должен понизить политические ставки конфликта, в нем изложенного: во введении Гиллеспи уточняет свою позицию по вопросу о теологических основаниях Современности (*Modern age*), проводя различие, в частности, с позицией с Ханса Блюменберга, изложенной в его работе «Легитимность Нового времени». В связи с этим различием Гиллеспи помещает свой труд в рамки политико-теологических дискуссий об истоках современных (секулярных) понятий, утверждая (в противовес Блюменбергу), что современное понятие воли — не новый конструкт, возникший в условиях скептицизма, но продукт секуляризации идеи божественного всемогущества (Gillespie 1995: xxii). Именно волюнтаризм картезианского субъекта, который будет востребован Шмиттом для его теории суверенитета в «Политической теологии», оказывается точкой отсчета для поворотного момента в истории современной мысли.

Первая глава «Декарт и Бог-обманщик» реконструирует идейно-исторический контекст, в ответ на который рождается формула *cogito, ergo sum*. Гиллеспи показывает, что Декартов метод радикального сомнения возникает как ответ на вызов со стороны фигуры всемогущего Бога: такой Бог ставит под угрозу любую абсолютную достоверность всякого знания. Раз подлинно всемогущий Бог способен на что угодно, то содержащаяся здесь возможность божественной непоследовательности ставит под вопрос возможность достоверной науки (Ibid.: 9, 11). В результате, картезианский рационализм как модель просвещения рождается в качестве реакции на темную и загадочную форму всемогущего Бога. Гиллеспи совершает подробный экскурс в средневековые теолого-метафизические дебаты о Боге, чтобы указать на последствия перехода от рациональной идеи Бога схоластов (которая была реализована путем синтеза христианской и античной мысли) к ее отвержению в трудах

номиналистов (Генрих Гентский, Дунс Скот, Уильям Оккам). С последним Гиллеспи связывает феномен «номиналистской революции», которая привела к разрыву между теологией и философией и тем самым подготовила основания для фигуры всемогущего Бога, непостижимого и непредсказуемого. И именно со стороны такого Бога Декарт видит основную угрозу для своего проекта «новой удивительной науки».

Идея божественного всемогущества открывает бездну возможности для божественного обмана, что и выражается в новой эпистемологической проблеме: как можно быть уверенным в (своем) знании, если мир устроен фигурой — способной абсолютно на все (Ibid.: 18)? Таким образом, номинализм указывает не на рассвет нового просвещения, но на темную форму всемогущего и непостижимого Бога. Как саркастично замечает Гиллеспи: номинализм не только отчистил христианство от язычества, но и свел к минимуму роль фигуры Христа в христианстве (Ibid.: 23–24). Таким образом, если традиционная метафизика понимала Бога как наивысшее существо, то с точки зрения номинализма такая конструкция теряет смысл: отныне нет никакой иерархии, но лишь бездна непреодолимого разрыва между Богом и тварным миром (Ibid.: 25). Именно на этот вызов, брошенный номиналистами и их идеей всемогущего Бога, отвечает Декарт изобретением метода сомнения и концепта *cogito, ergo sum*. Такой всемогущий Бог — и есть (потенциальный) Бог-обманщик, который в самой идее содержит возможность введения человека в состояние перманентной недостоверности знания о мире и о себе. Именно в этой части своей работы Гиллеспи цитирует рассматриваемое выше письмо Декарта — Мерсенну, эксплицируя политико-теологическую подоплеку философских споров о Боге (Ibid.: 30–31). Первая глава заканчивается важным для всего исследования выводом: *научный проект Декарта базируется на номиналистском основании, то есть принимает, а не отвергает идею абсолютного божественного могущества* (Ibid.: 32). Аргумент про Бога как суверена, способного изменять вечные законы/истины, рассмотренный в предыдущем параграфе, должен быть помещен именно в этот идейный контекст.

Вторая глава «Декарт и исток Абсолютного Я» посвящена той части аргументации Картезия, где он пытается найти основания для противостояния божественному всемогуществу. Гиллеспи показывает, что развитие проекта Декарта планомерно движется к кульминации в той точке, где происходит уравнивание мышления и волея: именно человеческая воля неуязвима для божественного обмана (Ibid.: 41). Сомнение — это форма выражения воли. В результате, воля как сомнение ищет собственного отрицания, которое реализует наука через предоставление безусловного знания. Но такой ход не уничтожает волю, а лишь переопределяет ее на новом, более высоком уровне. Наука и понимание здесь — лишь инструменты воли. Конечная цель воли на пути сомнения не только эпистемологическая, но и политическая — само-освобождение и само-творение (Ibid.: 43). Таким образом, воля обеспечивает симультанное



разрушение и сотворение субъекта, на основе которого возводится уже все остальное (Gillespie 1995: 45). Тот акцент, который Гиллеспи делает на воле в метафизике Декарта, может вызвать закономерные вопросы среди исследователей картезианского наследия. Здесь важно подчеркнуть, что приоритет воли над интеллектом — та часть аргументации Картезия, которая играет для настоящей работы особую роль: именно волевое начало картезианского субъекта важно для шмиттовского суверена. Понимая всю сложность вопроса о соотношении воли и разума в мысли Декарта, в качестве обоснования приоритета первой над вторым процитируем фрагмент из другого послания Мерсенну. В письме от 28 января 1641 года Декарт пишет: «Я утверждаю, что у нас есть идеи не только всего того, что имеется в нашем интеллекте, но даже всего того, что имеется в нашей воле» (Descartes 1899: 295; курсив мой. — О. Г.)<sup>7</sup>.

Обращаясь к проблеме самосознания, Гиллеспи подчеркивает новаторство Декарта в этом вопросе: самосознание необходимо не для защиты Бога (в традиции понимания Бога через саморефлексию, созерцание Бога через созерцание мышления), а для защиты человека от Бога (Gillespie 1995: 49). Именно воля, по Декарту, оказывается источником изменения мира человеком. Но в тоже самое время человеческая воля — это одновременно способность к самоограничению путем сомнения: человек может быть уподоблен Богу через волю, но не через знание, которое у него неизбежно не совершенно в силу его конечности (здесь проходит принципиальное различие между Декартом и Лейбницем). Поэтому воля у Декарта — это воля к само-ограничению (Ibid.: 54). Развитие этой аргументации постепенно приводит Декарта к тому, что постулируется идентичность сомнения (как метода) и бесконечного (как божественного) (Ibid.: 60). Именно в этом месте, в точке сомнения, которая достигается путем воли, человек уподобляется (оказывается ближе всего к) Богу.

Парадокс аргумента Декарта, по Гиллеспи, проявляется в том, что, охраняя человека от скептицизма в условиях царствования всемогущего Бога номиналистов, Декарт помещает внутрь человеческой души

<sup>7</sup> В целях экономии места здесь не будет представлена подробная реконструкция проблемы воли в метафизике Декарта, которая хорошо известна в истории философии: Гиллеспи во многом следует за известными рассуждениями по этому вопросу. Приведем лишь два разных по времени, месту и идейному контексту свидетельства о роли воли в картезианской философии, которые призваны это подчеркнуть, — из работы дореволюционного российского философа Николая Сретенского и из статьи Сартра «Картезианская свобода». «Воля человека свободна. В этом отличие человека от автомата. Сама оценка поступков и мышления человека производится, по мнению Декарта, с точки зрения свободы. Что мы свободны в выборе суждения, в нашем утверждении или отрицании — это представляется Декарту одной из общих врожденных нам истин» (Сретенский 2007: 60–61). «Свобода не в том, что я могу делать, что хочу, — свобода в том, чтобы хотеть того, что я могу. <...> Воля у Декарта принуждена к тому, чтобы утверждать» (Сартр 2008: 201–202, 204).

бесконечную волю и свободу, которые представляли опасность, пока они принадлежали лишь Богу (Ibid.: 62). Именно этот конфликт — между Богом и человеком по вопросу о воле — остался незамеченным для ближайших современников Декарта (например, для Лейбница и Мальбранша попросту не существовало проблемы всемогущего Бога в том виде, в каком ее понимал Декарт), что и позволило рационализму Декарта встретить критиков и последователей преимущественно на поле эпистемологии и(ли) метафизики. Тогда как политико-теологические (по)следствия ждали более подходящего времени. Темные основания картезианской логики впервые начали проясняться в переломную эпоху после Французской революции, и первым, кто проявил ее радикальные эффекты, стал Фихте. На этом интерес Гиллеспи к Декарту в работе про нигилизм заканчивается, однако оставленные на полпути темы и мотивы получили продолжение в книге «Теологические основания современности», в главе о Картезии.

Ключевой вопрос обеих работ Гиллеспи, связанный с Декартом, — а равно и работ иных исследователей, где поднимается проблема Бога-обманщика, — как Картезий в конце концов решает проблему всемогущего Бога, который может вводить в заблуждение. Эта проблема усугубляется тем, что Декартову Богу по большому счету нет необходимости быть обманщиком, чтобы поставить под вопрос достоверность знания. Из рассмотренного в предыдущем параграфе письма Мерсенну ясно, что способность творить вечные истины по аналогии с сувереном, меняющим ранее установленные законы, — это та самая угроза, что вписана в идею божественного всемогущества, которую Декарт никогда не ставил под сомнение. Парадокс и сила мысли Декарта в том, что он пытается решить проблему достоверного знания, не отвергая идею всемогущего Бога, который потенциально способен на все. Если, как отмечает Сартр, «картезианский Бог — самый свободный из всех богов, порожденных человеческой мыслью» (Сартр 2008: 212), то как быть с той угрозой, которая проистекает из такого рода божественного всемогущества и которую так подробно описал Гиллеспи? Именно этот сюжет получает развитие в «Теологических основаниях современности», где еще острее обозначается политическое измерение этой проблематики.

Я буду утверждать, что Декарт стремился построить бастион разума против этого ужасающего Бога номинализма, бастион, который мог бы обеспечить не только индивидуальную уверенность и безопасность, не только смягчить или устранить неудобства природы, но и *положить конец религиозным и политическим распрям, раздиравшим Европу на части*. <...> *Его цель не личная, а общественная и в определенном смысле политическая* (Gillespie 2008: 171, 177; курсив мой. — О. Г.).

Этот бастион Гиллеспи выстраивает на том тонком, подчас едва уловимом различии между картезианским субъектом и Декартовым Богом,

которое вкрадывается в аргументацию французского философа. Та дистанция по отношению к фигуре суверена, которая выше была эксплицирована из письма Мерсенну — Бога можно уподобить королю, тогда как сам Декарт отстраняется от монарха и тем самым от Бога, указывая на его неспособность выкупить у него опыт свободы, — имеет не только биографические причины и личные пристрастия философа к уединению. Выявленная выше амбивалентность в отношении метафоры короля логически обоснована и вписана не только в опыт жизни Декарта, но и в центр его системы. Всемогущество Бога как суверена — вовсе не модель (пусть и недостижимая), на которую ориентируется картезианский субъект. Напротив, свобода и сила картезианского субъекта проистекает именно из того, что он никогда не сможет совпасть с Богом или сувереном полностью. Зазор в виде частного требования уединения — это конститутивный зазор в картезианской мысли, который призван обеспечить саму возможность ее действительности. Именно это помогает понять финальный вывод Гиллеспи в главе о Декарте, где в ответе на вопрос о защите от Бога-обманщика приоткрывается ловушка для политико-теологического разума, который ориентирован на субъекта по модели суверена — то есть как Бога.

По Декарту, в конце пути сомнения я осознаю себя как ограниченное и отличное от других существо. Став самосознающим, представив себя как конечное существо, я осознал себя отличным от других существ, нуждающимся, несовершенным. Бог, однако, не приходит к такому осознанию. Он не конечен и поэтому не может осознавать себя, потому что его воля никогда не затруднена, никогда не ограничена тем, чем она не является. Таким образом, Бог не может отличить себя от всего сущего. <...> Декарт таким образом укрощает номиналистического Бога, сводя его к чистой интеллектуальной субстанции. <...> Интеллект Бога, однако, в зрелой мысли Декарта эквивалентен его воле. Будучи чистым интеллектом, Бог является чистой волей. <...> Цель картезианской науки <...> состоит в том, чтобы постичь Бога и овладеть им. Наука Декарта достигает этой цели, реконструируя хаос мира в представлении, преобразуя поток опыта в движение объектов в математически анализируемом пространстве. Всемогущий Бог номинализма и Реформации, таким образом, не может войти в рационализированную вселенную Декарта, если он не откажется от своей абсолютной воли и не будет жить в соответствии с теми силами, которые предписывает Декарт. Он лишается своей абсолютной власти и своего мира, который все больше попадает под гегемонию научного эго. <...> Доказательство Декарта о существовании Бога — это доказательство бессилия Бога (Gillespie 2008: 204).

Иными словами божественное всемогущество Бога, который как суверен может, если бы захотел, изменить законы (вечные истины), сотворив новые, помещается в скобки потенциальности. Полное совпадение воли и разума этой инстанции не позволяет ей явить себя миру.

Тогда как конститутивный зазор — принципиальный рассинхрон между абсолютной (богоподобной) волей и несовершенным (человеческим) разумом — обеспечивает его присутствие в мире (вспомним здесь про конститутивный эксцесс картезианского субъекта, который не равен самому себе, о чем пишет Нанси). Именно поэтому абсолютная мощь Бога оказывается его полным бессилием.

Следует отметить, что эта часть аргументации Гиллеспи связана с новым определением бесконечности у Декарта, на деталях которой здесь нет возможности задержаться (см.: Горяинов 2023). Здесь же важно обратиться к финальному выводу. Так как онтология и теология Декарта не оспаривают идею всемогущего Бога, требуется совершенно иная защита против Бога, который потенциально ставит под вопрос всякие достоверные основания знания. Как пишет Франкфурт в своей работе о доктрине творения вечных истин: «Если Бога можно сравнить с королем, устанавливающим законы для своего царства, то его можно сравнить с королем, который совершенно капризен и безумен» (Frankfurt 1977: 42). Единственный способ возвести бастион против такого Бога, не поставив под вопрос его всемогущество, это заключить его в рамки чистой возможности, которая никогда не сможет найти реального воплощения в жизни. Если Декартов Бог — это полнота воления, растворенная в полноте разума, — то этой полноте буквально не за что зацепиться, не на чем остановить внимание, а поэтому эта фигура, воплощающая чистую способность, призвана пребывать по ту сторону реального мира. Напротив, картезианский субъект — в силу своей конечности и в силу того, что полнота его воления растворяется в неполноте его разума — принужден к выбору в пользу свободного акта (само)творения. Бог Декарта, будучи абсолютно свободен, зажат перспективой бесконечного выбора: бесчисленное множество опций возможного не позволяет остановиться ни на одной из них, так как такого рода всемогущество есть нейтральность и безразличие к реализации одной из них. Воля здесь равна разуму. Напротив, свобода картезианского субъекта — это свобода, рожденная из принуждения к выбору в пользу одной из возможностей: возможности истины. Или как минимум возможности не выбирать не-истинное. Как пишет Декарт в «Первом размышлении»: «Даже если и не в моей власти окажется познать что-то истинное, по крайней мере, от меня будет зависеть отказ от признания лжи» (Декарт 2015: 144)<sup>8</sup>. Это именно та ме-

<sup>8</sup> Рассматриваемые здесь вопросы о бессилии Бога неразрывно связаны с опытом картезианской свободы, которая представляет интерес для отдельного исследования. Обратим внимание лишь на один недавний подход к Декарту, близкий для настоящего исследования, который предложен в работе Франка Руды о фатализме: «Я свободен только тогда, когда со мной происходит что-то, что заставляет меня быть свободным и вынуждает меня делать выбор. Таким образом, я не просто становлюсь инструментом большого Другого, воли Бога» (Ruda 2016: 71).

лочь, которая недоступна как Богу, так и суверену. Но именно эта мелочь препятствует их действительному присутствию в мире.

### Настоящий враг политического теолога, или О слепоте антисемитизма

Итак, речь идет о критике проекта политической теологии через фигуру бессильного Бога: Шмитт, опираясь на аналогию Бога как суверена у Декарта, наследует именно ту модель субъективности, которая по видимости схожа с картезианским субъектом, но на деле соответствует фигуре картезианского Бога. Если сравнение Бога с королем в письме Мерсенну призвано указать на властный потенциал обеих фигур, то прояснение места Бога в системе Декарта позволяет увидеть обратную связь — тень бессильного Бога всегда отбрасывается на такую инстанцию власти, которая берет ее за образец. Иными словами, суверен как Бог Шмитта столь же бессилён как Бог Декарта. Вероятно, критика теории Шмитта по этим основаниям может показаться знакомой исследователям данной темы.

Один из ключевых текстов, который должен составлять любое исследовательское досье, связанное с критикой Шмитта, — работа Вальтера Беньямина «Происхождение немецкой барочной драмы» (1928). В тексте этой незащищенной диссертации Беньямин напрямую вступает в диалог с немецким юристом, однако делает это таким образом, что под вопрос ставится сама возможность политической теологии, как минимум в ее шмиттовском изводе. Беньямин не занимается разоблачением гипотезы политической теологии о связи секулярных политико-правовых понятий с теологическими, которую он признает. Однако он смещает позимствованную у Шмитта аргументацию так, что придает ей совершенно иной смысл. Если для Шмитта подобие суверена Богу определяется способностью к принятию суверенного решения, которое должно пониматься как аналог чуда в теологии, то Беньямин, следуя логике своего оппонента и обращаясь к фигуре суверена XVII столетия в барочной драме, указывает на конститутивную неспособность такого рода решение принять. В тексте работы Беньямина этот аргумент носит открыто полемический, направленный против Шмитта характер. Однако вне надлежащего контекста суждение Беньямина может показаться по меньшей мере спорным. Перечитаем эти страницы в свете предложенного выше анализа.

*Фигура суверена семнадцатого столетия, вершина творения, разражающегося, словно вулкан, безумной яростью и сокрушающего, вместе со всем окружающим придворным миром, и себя самого. <...> Если в государстве в тот момент, когда он достигает ошеломляющей мощи, проявляется откровение истории и в то же время инстанция, полагающая ее*

*перипетиям предел, то в пользу опьяненного властью самодержца говорит только одно: он оказывается жертвой несоразмерности всемогущества иерархического положения, доставшегося ему от Бога, и сословной принадлежности его несчастного человеческого существа.*

*Антитеза монархической власти и способности властвовать породила своеобразную, лишь по видимости обусловленную жанром черту барочной драмы, осмысление которой возможно лишь на фоне учения о суверенитете. Это неспособность тирана к принятию решения. Государь, которому надлежит принимать решение о чрезвычайном положении, при первой же возможности обнаруживает почти полную неспособность принимать решение (Беньямин 2002: 57; курсив мой. — О. Г.).*

Откуда берется эта неспособность? Что скрывается за словами Беньямина о несоразмерности суверенного всемогущества и его принадлежности несчастному человеческому существу?

Процитированные страницы из работы Беньямина не остались незамеченными для Шмитта. Незадолго до смерти в письме 1973 года — и тридцать три года спустя после смерти автора «Происхождения барочной драмы» — Шмитт признался, что его книга «Левифан в учении о государстве Томаса Гоббса» (1938) была написана как ответ Беньямину, который никем не был замечен (см.: Агамбен 2011: 84). Это заявление позволяет увидеть, что Шмитт был знаком с критикой своей теории суверенитета, которая опирается на аргумент о бессилии суверена, однако он оставил без внимания то, что в основе этого аргумента — фигура бессильного Бога. И препятствует этому откровенно антисемитский заряд его ответа Беньямину<sup>9</sup>. Если поместить слова Беньямина о несоразмерности всемогущества суверена, доставшегося ему от Бога, в тот теоретический контекст, который представлен в настоящей работе, то становится очевидной лакуна в теории Шмитта, виз-за которой немецкий юрист не распознал угрозу, исходящую вовсе не от «еврейских философов», а от Декарта.

Если «Левифан в учении о государстве Томаса Гоббса» действительно является ответом Беньямину, тогда его целью должно быть восстановление возможности суверенного решения, которое возможно лишь путем оспаривания тезиса о неспособности суверена XVII столетия к принятию решения. Однако вместо прояснения картезианских оснований этой проблемы антисемитизм Шмитта направляет его внимание по ложному («еврейскому») следу. Пятая глава его работы посвящена фигурам, которые, согласно Шмитту, ответственны за «оскопление Левифана», то есть божественного в своих истоках суверена. Главными действующими

<sup>9</sup> Комментируя работу Шмитта о «Левифане» Гоббса, Агамбен говорит, что в отдельных местах «речь идет об антисемитской фальсификации талмудического (не каббалистического!) предания о Левифане, намеренно искаженного Шмиттом» (Агамбен 2021: 75).

лицами здесь оказываются Спиноза и Мендельсон. Примечательно, что тонкость мышления Шмитта, даже вопреки антисемитской горячке, не мешает ему расслышать все нюансы подрыва суверенности, о котором идет речь. Главную угрозу Шмитт видит в имманентизации мышления как теологов, так и (политических) философов.

Уже через несколько лет после появления «Левиафана» взгляд первого либерала-еврея остановился на этом едва приметном изъяне. Он сразу же счел его огромным пробелом, куда современный либерализм может вклиниться и заменить усмотренное и выдвинутое Гоббсом соотношение внешнего и внутреннего, публичного и частного на противоположное. Это обращение Спиноза осуществил в знаменитой главе XIX своего «Богословско-политического трактата», вышедшего в 1670 г. <...> В изложении своем он в первую очередь исходит из того, что в интересах внешнего спокойствия и порядка суверенная государственная власть может регулировать внешнее отправление религиозного культа, и каждый гражданин государства должен сообразоваться с его правилами. Все, что относится к религии, получает свою правовую силу, *vim juris*, только через повеление государственной власти. Но государственная власть выносит решения только в отношении внешнего культа. В своем ростке этот разрыв между внутренним и внешним содержался уже у Гоббса в рассмотренных выше отрывках касательно веры в чудеса и исповедания веры. *Еврейский же философ доводит этот росток до крайней степени развития, пока не достигает противоположной черты и не умерцвляет Левиафана изнутри* (Шмитт 2006: 191–192; курсив мой. — О. Г.).

Разрушение Левиафана изнутри — совершенно верный вывод, сделанный Шмиттом в отсутствие верного контекста. То, что Шмитт связывает с еврейским заговором<sup>10</sup>, представляет собой логическое следствие картезианской онтологии и теологии, а не политическую хитрость «народа-врага». Именно поэтому его ответ Беньямину в книге о Гоббсе вряд ли можно считать обоснованным и успешным, так как он бьет мимо цели. Отвечая на воображаемый философский заговор, Шмитт оказывается слеп к той части аргументации, которая касается не столько Спинозы, сколько самого Шмитта, — к картезианскому истоку теории суверенитета. Пытаясь дистанцироваться от «еврейской философии», Шмитт не распознает, как сам оказывается поражен вирусом несколько иного происхождения — превратно понятого картезианства. Инверсия декартовых

<sup>10</sup> Ср.: «Сколь они между собой ни различны, сколь ни отличаются друг от друга масонская ложа, тайное собрание братьев по вере, синагога и литературный кружок — в том, что касается политического результата, — все они уже в XVIII в. объединяются в своей вражде к Левиафану, возвысившемуся до символа государства» (Шмитт 2006: 202).

слов «Бог как король» и превращение ее в формулу «Суверен как Бог» дорого обошлась Шмитту, который унаследовал бессилие властной фигуры там, где сам он надеялся найти источник могущества.

Возведение проекта «политической теологии» Шмитта к Декарту позволяет говорить о вирусе картезианства, который оказался в теле текста немецкого юриста: та амбивалентность отношения к Декарту, о которой шла речь во втором параграфе, теперь может быть прочитана точнее: страх перед самообманом — это следствие узнавания Шмиттом своего отражения в картезианском зеркале. Хорошо известно, что страх Шмитта перед современностью является полностью современным. Но в свете приведенных уточнений стоит дополнить, что его теория суверенитета — не альтернатива картезианской мысли, угрозу которой он видел, начиная с «Политического романтизма», а ее болезненное искажение. Здесь следует вернуться к словам господина Тэста, с которых начинается наша статья, и показать, как они помогают разметить то силовое поле, внутри которого заключен проект Шмитта. Немецкий юрист отказывается видеть конфликт в оптике выбора между «логикой или войной», но ведет речь лишь о политическом-как-военном способе решения всякого вопроса. Распознавание врага в «еврейских философах» происходит с точки зрения двух сторон военного конфликта, который не предполагает асимметричной дихотомии, предложенной Валери в тексте о господине Тэсте, вдохновленном философией Декарта. Иными словами, Шмитт завоужен перспективой военного решения вопроса.

Реконструкция скрытого диалога Декарта и Шмитта — помимо интереса с точки зрения истории идей — представляется важной своими политико-теоретическими следствиями. Возведение проекта политической теологии Шмитта к его истоку (по меньшей мере, к одному из истоков) помогает понять, каковы ставки современных последователей дела Шмитта. Но если милитаризм политических теологов — аргумент относительно очевидный, то признание того, что ими в наследство получено некоторое число концептуальных апорий, призвано указать на теоретическую хрупкость и непоследовательность постшмиттовского дискурса. Важно уточнить, что в свете картезианских оснований формула Валери — логика или война — это иллюзия выбора. В мире Декарта свобода — это принуждение к выбору в пользу истины (или как минимум не выбор не-истины). Иными словами, картезианский субъект по логическим — а не по политическим, идеологическим и иным — основаниям не может сделать выбор в пользу войны. Однако Шмитт делает такой выбор, оставаясь при этом в пространстве тех интеллектуальных конструкций, которые он заимствует у Декарта. Тем самым Шмитт совершает невозможный выбор. Перефразируя финальные слова из «Политической теологии», посвященные Бакунину — «появляется странный парадокс: теоретически он должен был стать теологом антитеологического, а на практике — диктатором анти-диктатуры» (Шмитт 2016: 59), — можно сказать, что Шмитт сам угодил в такого рода ловушку. Теоретически



Шмитт должен был стать картезианцем антикартезианства, а на практике — защитником суверена с позиции бессильного суверенитета.

## Библиография

- Агамбен, Джорджо (2011). *Homo Sacer. Чрезвычайное положение*. М.: Европа.
- Агамбен, Джорджо (2021). *Stasis. Гражданская война как политическая парадигма*. СПб.: Владимир Даль.
- Беньямин, Вальтер (2002). *Происхождение немецкой барочной драмы*. М.: Аграф.
- Валери, Поль (1976). «Вечер с господином Тэстом». В кн.: Валери, Поль, *Об искусстве*. М.: Искусство.
- Валери, Поль (1994). «Новый фрагмент о господине Тэсте». В кн.: Валери, Поль, *Юная парка. Стихи, поэма, проза*. М.: Текст.
- Горяинов, Олег (2018). *Право имеющих. К критике политической теологии*. СПб.: Транслит.
- Горяинов, Олег (2023). «Господин Тэст и деньги: о некоторых следствиях картезианства Поля Валери». В кн.: «*Экономика vs искусство*». Альманах Центра экономической культуры. М.; СПб.: Издательство Института Гайдара; Центр экономической культуры. (В печати.)
- Декарт, Рене (1989). *Из переписки 1619–1643*, в Декарт, Рене, *Сочинения*, в 2 т., т. 1. М.: Мысль.
- Декарт, Рене (2015). «Размышления о первой философии». В кн.: Декарт, Рене, *Сочинения*. СПб.: Наука.
- Марион, Жан-Люк (2007). «О белой теологии Декарта». *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*, № 8 (2): 129–141.
- Сартр, Жан-Поль (2008). «Картезианская свобода». В кн.: Сартр, Жан-Поль, *Проблемы метода. Статьи*. М.: Академический проект.
- Сретенский, Николай (2007). *Лейбниц и Декарт*. СПб.: Наука.
- Фокин, Сергей (2018). «Рене Декарт и Кристина Шведская: мания разума и страсть суверенности». *Логос*, № 4: 223–260.
- Шмитт, Карл (2006). *Левифан в учении о государстве Томаса Гоббса*. СПб.: Владимир Даль.
- Шмитт, Карл (2011). «Глоссарий». *Социологическое обозрение*, № 3: 110–114.
- Шмитт, Карл (2015). *Политический романтизм*. М.: Праксис.
- Шмитт, Карл (2016). «Политическая теология». В кн.: Шмитт, Карл, *Понятие политического*. СПб.: Наука.
- Agamben, Giorgio (2005). *La potenza del pensiero: saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza.
- Derrida, Jacques (2009). *The Beast and the Sovereign. Volume 1*. Chicago: University of Chicago Press.
- Descartes, Rene (1899). «Descartes a Mersenne. Leyde, 28 janvier 1641». In *Oeuvres de Descartes, t. 3*. Paris: Léopold Cerf.
- Frankfurt, Harry (1977). «Descartes on the Creation of the Eternal Truths». *The Philosophical Review*, Vol. 86, № 1: 36–57.

- Gillespie, Michael Allen (1995). *Nihilism before Nietzsche*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gillespie, Michael Allen (2008). *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nancy, Jean-Luc (2016). *Ego Sum. Corpus, Anima, Fabula*. New York: Fordham University Press.
- Negri, Antonio (2007). *The Political Descartes*. London and New York: Verso.
- Ruda, Frank (2016). *Abolishing Freedom. A Plea for a Contemporary Use of Fatalism*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Schmitt, Carl (2015). *Glossarium Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (2017). *Ex Captivitate Salus. Experiences, 1945–47*. Cambridge: Polity.
- Valéry, Paul (1968). «A View of Descartes». In *The Collected Works of Paul Valéry*, Vol. 9, 36–68. Princeton: Princeton University Press.

## Oleg Goriainov

Samara state academy for gifted children (Nayanova)  
 Molodogvardeyskaya st., 196, Samara, Russia  
 E-mail: critiquefailagain@gmail.com

### *The cunning of the rationalist: Descartes as the chief enemy of political theology*

#### Abstract

This article attempts to link Carl Schmitt's project of political theology to the Cartesian tradition of thought and to point out the aporia of the German jurist's theory in this way. The analogy of God and the sovereign proposed by Schmitt in his 1922 work is considered in the context of its original formulation as set out in Descartes' letter to Mersenne. The implications of turning Descartes' formula «God as sovereign» into the formula «sovereign as God» are examined. For this purpose, the paradoxical place of God in Descartes' system, which is defined by his constitutive powerlessness, is clarified on the basis of Michael Gillespie's work. The dependence of Schmitt's hypothesis on its Cartesian origins reveals the theoretical fragility of the entire construction of political theology. In particular, it is explained that Schmitt's polemic with Walter Benjamin on the topic of «God's powerlessness» is the result of a misunderstanding of the real threat to the project of political theology emanating from Descartes' philosophy.

#### Keywords

Descartes, Schmitt, Michael Allen Gillespie, sovereign as God / God as sovereign, powerlessness of God/sovereign

#### References

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio (2005). *La potenza del pensiero: saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza.
- Agamben, Giorgio (2015). *Stasis. Civil War as a Political Paradigm*. Stanford: Stanford University Press.
- Benjamin, Walter (1998). *The Origin of German Tragic Drama*. London and New York: Verso.

- Derrida, Jacques (2009). *The Beast and the Sovereign. Volume 1*. Chicago: University of Chicago Press.
- Descartes, René (2000a). «Meditations on First Philosophy». In *Philosophical Essays and Correspondence*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Descartes, René (2000b). «Correspondence». In *Philosophical Essays and Correspondence*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Fokin, Sergej (2018). «Rene Dekart i Kristina Shvedskaya: maniya razuma i strast' suverennosti». *Logos*, № 4: 223–260.
- Frankfurt, Harry (1977). «Descartes on the Creation of the Eternal Truths». *The Philosophical Review*, Vol. 86, № 1: 36–57.
- Gillespie, Michael Allen (1995). *Nihilism before Nietzsche*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gillespie, Michael Allen (2008). *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Goryainov, Oleg (2018). *Pravo imeyushchij. K kritike politicheskoy teologii*. SPb.: Translit.
- Goryainov, Oleg (2023). «Gospodin Test i den'gi: o nekotoryh sledstviyah kartezianstva Polya Valeri». In *«Ekonomika vs iskusstvo». Al'manakh Centra ekonomicheskoy kul'tury*. M.; SPb.: Izdatel'stvo Instituta Gajdara; Centr ekonomicheskoy kul'tury. (Manuscript submitted for publication.)
- Marion, Jean-Luc (2007). «O beloj teologii Dekarta». *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii*, № 8 (2): 129–141.
- Nancy, Jean-Luc (2016). *Ego Sum. Corpus, Anima, Fabula*. New York: Fordham University Press.
- Negri, Antonio (2007). *The Political Descartes*. London and New York: Verso.
- Ruda, Frank (2016). *Abolishing Freedom. A Plea for a Contemporary use of Fatalism*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Sartre, Jean-Paul (1955). «Cartesian Freedom». In *Literary and Philosophical Essays*. New York: Collier Books.
- Schmitt, Carl (1985). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago. The University of Chicago Press.
- Schmitt, Carl (1986). *Political Romanticism*. Cambridge: MIT Press.
- Schmitt, Carl (1996). *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. Westport: Greenwood Press.
- Schmitt, Carl (2011). «Glossarij». *Sociologicheskoe obozrenie*, № 3: 110–114.
- Schmitt, Carl (2015). *Glossarium Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (2017). *Ex Captivitate Salus. Experiences, 1945–47*. Cambridge: Polity.
- Sretenskij, Nikolaj (2007). *Lejbnits i Dekart*. SPb.: Nauka.
- Valéry, Paul (1948). «An Evening with M. Teste». In *Monsieur Teste*. New York: Alfred A. Knopf.
- Valéry, Paul (1948). «A Fragment on M. Teste». In *Monsieur Teste*. New York: Alfred A. Knopf.
- Valéry, Paul (1968). «A View of Descartes». In *The Collected Works of Paul Valéry*, Vol. 9, 36–68. Princeton: Princeton University Press.