

DOI 10.18522/2415-8852-2024-4-174-193

УДК 1(091) +
821.112.2(436)

БОЛОТНАЯ ДИАЛЕКТИКА: КАК ПРИТЧА «У ВРАТ ЗАКОНА» ПОМОГАЕТ ОРИЕНТИРОВАТЬСЯ В ОСНОВНЫХ КОНФЛИКТАХ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Олег Вячеславич Горяинов

кандидат юридических наук, старший научный сотрудник ГБНОУ СО «Академия для одаренных детей (Наяновой)» (Самара, Россия)

e-mail: critiquefailagain@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8376-2910

Аннотация. В статье предпринимается попытка прочтения притчи Франца Кафки «У врат закона» как ключа к нескольким магистральным спорам между современными философами. Учитывая множество существующих толкований этого текста, здесь предлагается не еще одна интерпретация притчи: «У врат Закона» понимается, скорее, как катализатор, оказывающий воздействие на мысль философски ориентированного читателя. Работа начинается с гипотезы о структурной аналогии между полемикой Г. Шолема с В. Беньямином и критикой прочтения «У врат Закона» Ж. Деррида в работах Дж. Агамбена. В обоих случаях речь идет об оппозиции между прочтением притчи как апологии поражения (стратегия Шолема – Деррида) или – как манифеста, заявляющего о возможности сопротивления закону и освобождения от его власти (стратегия Беньямина – Агамбена). Вместе с тем анализ рассмотренных подходов позволяет сделать вывод, что текст Кафки оказывает такое влияние на работы философов, в результате которого принятые ими концептуальные решения одновременно радикализируются и оказываются уязвимыми для взаимной критики. В результате удается установить неразрывную связь между двумя, на первый взгляд, взаимоисключающими позициями в споре, структура которой носит асимметричный характер. В финале статьи выдвигается тезис, что столь амбивалентное положение участников полемики вокруг притчи «У врат закона» является следствием тесной связи творчества Кафки с диалектической традицией мысли. В частности, отталкиваясь от интуиций Т. Адорно и С. Розендаля, в статье предлагается понятие «болотной диалектики», которое призвано прояснить изначальную ситуацию любого читателя данного произведения. Чтобы не увязнуть в болотной диалектике, философски ориентированному читателю приходится выбирать предельную точку зрения, которая обеспечивает определенный уровень стабильности и порядка в ситуации, где любые основания и теоретические позиции вязнут в зыбкой почве текста Кафки.

Ключевые слова: Кафка, Беньямин, Шолем, Деррида, Агамбен, Адорно, диалектика, сопротивление закону

1

Утверждение, что Кафка – «философический» писатель, давно стало клише. Притча «У врат закона» соответствует этой инерции чтения, согласно которой тексты Кафки либо предвосхищают философские интуиции, либо выступают иллюстрацией разных концептуальных решений. В данной статье речь пойдет не об еще одной интерпретации: «У врат Закона» рассматривается как зеркало современной теории. Вопрос, который меня интересует, заключается, не в том, что философы могут сказать по поводу этого текста, а в том, какую реакцию «У врат Закона» запускает в пространстве философской мысли. Цель статьи – обнаружить за подчас диаметрально противоположными читательскими стратегиями принцип, который структурирует современную мысль и управляет логикой теоретических конфликтов. «У врат закона» выполняет здесь функцию катализатора, оказывающего воздействие на мысль философски ориентированного читателя. М. Тахеркани в своем прочтении полемики вокруг «У врат закона» между Ж. Деррида и Дж. Агамбеном пишет, что «теоретическое столкновение [между ними] здесь не следует сводить к разногласиям двух философов. Его можно рассматривать как *противостоя-*

ние наиболее удаленных полюсов современной критической мысли» [Taherkhani: 2]¹. Солидаризируясь с попыткой посмотреть на споры о Кафке как на опыт столкновения разных философских традиций, в отличие от Тахеркани, который останавливается на радикальном тезисе, я бы хотел не столько занять одну из сторон конфликта, сколько прояснить его онтологическую структуру.

Онтологическая постановка вопроса не случайна. Притчеобразный рассказ «У врат Закона» (“Vor dem Gesetz”, 1914), опубликованный впервые в еврейском еженедельнике «Зельбшвер»² (№ 34 от 7 сентября 1915 г.), вошедший затем в сборник «Сельский врач» (“Ein Landarzt”, 1919), а в дальнейшем ставший эпизодом романа «Процесс» (“Der Prozess”, 1925), уместно, как видится, читать как краткий философский трактат. В притче задается как особая темпоральная структура опыта, так и выстраивается своеобразный пространственный опыт жизни персонажей. Вопрос о времени структурирует конфликт между привратником и поселянином, где обе фигуры соотносят свои действия с режимом бесконечно откладываемого решения: отношения поселянина с законом принимают такую форму времени, в которой любое событие пребывает в перманентном подвешен-

¹ Курсив здесь и далее, за исключением специально оговоренных случаев, – мой. – О. Г.

² Selbstwehr – нем. ‘самооборона’.

ном состоянии. Текст Кафки устанавливает оппозицию между модальностью «еще нет» («сейчас нельзя» прикоснуться к закону) и модальностью «всегда уже» («доступ к закону должен быть открыт в любой час», полагает поселянин [Кафка: 416]). В результате складывается оппозиция между 1) постоянно отложенным во времени событием, которое никогда не наступает, и 2) событием, которое должно пребывать в режиме «всегда / в любой момент». Так устроенный на темпоральном уровне конфликт поселянина и привратника позволяет зафиксировать опыт расколотого времени, в котором оба участника не только не совпадают друг с другом, но и в целом режим их связи характеризуется фундаментальной асимметрией. Виртуальное ожидание со стороны поселянина перманентной доступности закона наталкивается на реальное требование привратника постоянно откладываемого решения. Вместе с вопросом о времени «У врат Закона» предлагает сложную топологическую рефлексию жизни у границы. Порог, отделяющий поселянина от закона; дверь, отворенность которой препятствует вхождению в пространство закона; жесты, которые побуждают занимать разные положения, в частности, «низко наклониться», чтобы «заглянуть в недра Закона», и аналогичные движения привратника с целью докричаться до поселянина – эти и иные детали задают условия для особого пространственного опыта.

На основании пространственно-временных координат притчи далее будет развита гипотеза, согласно которой «У врат Закона» конституирует онтологическую структуру конфликта между философами. Если, как заметил Беньямин, Кафка «сочинял сказки для диалектиков» [Беньямин 2000: 58], тогда вопрос таков: не оказываются ли эти сказки настолько соблазнительными, что, подпадая под их очарование, философы не осознают последствий их воздействия? «У врат Закона» предстает чем-то вроде пения Сирен в пространстве модернистской литературы: философы отдаются этому голосу, полагая, что их мысли ничто не угрожает, тогда как Кафка вынуждает их оказаться в небезопасном для мысли пространстве. Каков источник этой опасности? Согласно Адорно Кафка «остается человеком Просвещения, пытаюсь исправить выступающий в таком обличье миф» [Адорно: 324], или, как это немного иначе сформулировал Ф. Раш, «проза Кафки – не что иное, как ясная форма рационализма, доведенного до изнеможения» [Rush: 81]. Соглашаясь с точкой зрения о Кафке-рационалисте, тем самым можно констатировать конфликт двух рациональностей: той, что управляет текстами писателя, и той, что используется для их чтения философами. В результате возникает вопрос: какая роль отводится мыслителю, если в текстах Кафки *ratio* всегда-уже находится в бодрствующем состоянии?

2

Среди основных стратегий чтения притчи можно выделить по меньшей мере две линии аргументации, впервые обозначенные в 1930-е гг., а затем получившие развитие в конце XX в. До того как наметился упомянутый выше конфликт между деконструкцией Деррида и философским проектом Агамбена, структурно аналогичное противостояние развернулось между Шолемом и Беньямином. В 1995 г. Агамбен резюмировал эту полемику оппозицией «незавершенный нигилизм» / «мессианский нигилизм» [Агамбен 2011: 73]. Критерием такого различия выступает вопрос о форме и силе закона: «Шолем определяет отношение с законом, описанное Кафкой в “Процессе” как “ничто откровения”», что означает, что «закон, который находится в подобных условиях, не является, согласно Шолему, просто отсутствующим, но скорее представляется как закон, которому нельзя следовать» [Там же: 70]. В противоположность этому «мессианский нигилизм» Беньямина предполагает возможность перевода чистой и пустой формы закона в опыт жизни по ту сторону правосудия. Если перевести это противопоставление из политико-теологического и юридического контекста в область этических и эстетических вопросов, то можно предположить, что речь идет об оппозиции «формализм» / «реализм». Что имеется в виду? В письме Беньямину от 17 июля 1934 г. Шолем пишет:

«... мир Кафки есть мир откровения, правда с такой перспективой, которая сводит это откровение к его ничто. С твоим отрицанием этого аспекта я никак не могу солидаризироваться. Неисполнимость того, что дается в откровении, — это тот пункт, в котором самым точнейшим образом входят друг в друга правильно понятая теология и то, что дает ключ к миру Кафки. И главная проблема, дорогой Вальтер, не в отсутствии откровения в доисторическом, преанимистском мире, а в его неисполнимости. Вот по этому пункту нам и предстоит объясниться. Не столько ученики, лишившиеся учения, сколько ученики, которые не могут учение расшифровать, — вот кто такие все те студенты, о которых ты говоришь в конце» [Беньямин 2000: 158–159].

Для Шолема мир Кафки с откровением, к которому утрачен ключ, представляет собой пространство чистых и пустых форм, в которых любое содержание – в частности, надежда на спасение – лишается жизненной плоти. Ничто откровения здесь может быть понято как лаконичное определение принципа формализма: все, что осталось, – это лишь рамка опыта, который не может получить своего воплощения в реальной жизни. Или, как формулирует это Агамбен на языке философии права, Шолем «видит в нем [в значении притчи Кафки] *действенность без значения, поддержание чистой формы закона за пределами его содержания*» [Агамбен 2011: 73]. Свое несогласие Беньямин выразил так:

«Разногласия <...> я бы попытался сформулировать так: ты исходишь из “ничтожества откровения”, из мессианской перспективы предопределенного хода вещей. Я исхожу из мельчайшей вздорной надежды, а также из тварей, которым, с одной стороны, эта надежда адресуется, и в которых, с другой стороны, эта вздорность надежды отражена. ... *Вопрос о писании. Утеряно ли это писание учениками или они просто не в силах его расшифровать* – ответ на этот вопрос связан все с тем же самым, поскольку зашифрованное писание без приданного ему ключа уже не писание вовсе, а просто жизнь. Жизнь, как она идет в деревне под замковой горой. ... То, что я не отрицаю аспектов откровения в творчестве Кафки, вытекает хотя бы из того, что я – объявляя это откровение “искаженным” — признаю его мессианскую сущность. Мессианская категория у Кафки – это “поворот” или “изучение”. Ты совершенно правильно предполагаешь, что я вовсе не намерен преградить путь теологическим интерпретациям вообще (я и сам такую исповедую) [Беньямин 2000: 163–164].

В приведенной цитате обращают на себя внимание не только обозначенные различия их позиций, но и попытка сместить предмет полемики. Беньямин указывает на то, что Шолем не вполне корректно определяет предмет спора. Основной скепсис Шолема связан с тем, что Беньямин не учитывает теологическое измерение творчества Кафки, что является одним из основных мотивов их переписки тех лет: «... тут ты в своем прин-

ципе исключения теологии слишком далеко зашел, вместе с водой ребенка выплеснул», – укоряет друга Шолем [Там же: 155]. Напротив, Беньямин подчеркивает, что исповедует «теологическую интерпретацию Кафки», однако предостерегает от наивного подхода к теологическому измерению его творчества и видит главную ловушку в фетишизации темы закона: «*постоянное кружение Кафки вокруг Закона я считаю одной из мертвых точек его творчества*, чем хочу всего лишь сказать, что – исходя именно из этого творчества – интерпретацию с этой мертвой точки невозможно сдвинуть» [Там же: 164]. Делая ставку на «жизнь, как она идет в деревне под замковой горой», Беньямин стремится указать на этическое измерение жеста Кафки, т. е. прочитать «У врат Закона» не как политико-теологическую и юридическую загадку, а как поиск формы жизни, сопротивляющейся силе закона. Именно в этом значении вводится оппозиция «формализм» – «реализм». Если Шолем видит в Кафке фигуру, (тщетно) ищущую форму, сообразную отношению с законом в условиях современности, то Беньямин читает Кафку как писателя, обозначающего возможность жизни по ту сторону закона, т. е. стремится наделить содержанием формальные требования. «Реализм» толкования Беньямина проявляется в его ставке на «просто жизнь», значение которой не может быть сведено к «ничто откровения» Шолема; выбор в пользу «мельчайшей вздор-

ной надежды» – это выбор в пользу жизни, освобожденной от гнета закона. Тем самым, если «формализм» Шолема свидетельствует о тупике, в котором пребывает поселянин, то «реализм» предполагает возможность спасения.

3

Спор вокруг «У врат Закона» Деррида и Агамбена, а точнее критика итальянского философа, адресованная докладу Деррида 1982 года, во многом повторяет структуру спора Шолема и Бенямина. Гипотеза, с которой начинает свое прочтение Деррида, звучит так: оказавшись у врат Закона, поселянин столкнулся с опытом *différance*, т. е. с ситуацией абсолютной невозможности ни решения, ни события, ни перехода (из одного состояния в другое). Чистая форма закона как «ничто откровения» – это и есть *différance*: поселянин застрял в ситуации бесконечно откладываемого (судебного) решения по своему делу, что равнозначно жизни, проведенной в нескончаемом ожидании так и не наступающего события. В прочтении Деррида особенно важно то, что сила *différance* – это сила при-

вратников: «их [привратников] могущество – это *différance*, бесконечное различае¹, ибо оно длится дни и “годы”, поистине, до конца человека» [Derrida 1992: 205]. Если корректно говорить, что поселянин попал в ловушку закона, то, согласно Деррида, структура и логика этой ловушки представляет собой перманентное действие *différance*: оно

«отсылает к движению (активному и пассивному), которое заключается в оттяжке, через отсрочку, переадресование, пролонгацию, отправку, обход, промедление, откладывание в запас. В этом смысле *différance* не имеет какого-то предшествующего ему исходного и неделимого единства присутствующей возможности» [Деррида 2007: 16].

Это определение *différance* важно не только совпадением темпоральной структуры из притчи Кафки («сейчас войти нельзя» [Кафка: 416]) и проекта деконструкции – не менее значима финальная фраза. Если перечитать эти слова, перенеся их из области эпистемологии² в пространство этики, тогда невозможность исходного единства в опыте *différance* означает невозможность жизни по

¹ Здесь и далее я употребляю ключевое понятие деконструкции как на языке оригинала, так и в варианте перевода, которое было предложено Дмитрием Кралечкиным: *différance* / различае.

² Напомним, что в цитируемом фрагменте речь преимущественно идет о проблемах методологии. Ср: «движение оттягивания, поскольку оно производит различия, поскольку оно различает, оказывается общим корнем всех концептуальных оппозиций, размечающих наш язык, таких как, ограничиваясь лишь немногими примерами: чувственное/умопостигаемое, интуиция/значение, природа/культура и т. д.» [Деррида 2007: 17].

ту сторону закона. Различие обеспечивает неразрывную связь с законом, так как различие выступает меткой разделения, от которой невозможно избавиться. В опыте *différance* любая надежда на жизнь по ту сторону закона – это метафизическая иллюзия, которую деконструкция призвана развенчать. Именно здесь становится понятна роль врат: врата закона – это и есть линия разделения, что проходит через человеческую жизнь. В своем прочтении притчи Кафки Ж. Диди-Юберман предлагает образ, фиксирующий такое разделение и созвучный подходу Деррида:

«Поселянин, годами сидевший перед дверью, в конечном итоге оказался “съеден” ею, а может быть, и сам стал некоей безжизненной рамкой, очерченной вокруг пустоты. Подобно минималистской скульптуре, открытая дверь была не просто “очевидной” или “специфической”: она была слишком очевидной под взглядом бедняги. Оставаясь, таким образом, открытой на протяжении лет, она демонстрировала, что она не “порог” в инструментальном смысле, не порог для того, чтобы перейти, войти куда-то, но порог абсолютный, то есть порог нескончаемый» [Диди-Юберман: 233].

Быть «съеденным дверью» в данном случае означает быть поглощенным практикой *différance* как такой формой жизни, которая проживается на пороге постоянно откладываемой возможности решения. Закон как чистая (пустая) форма выступает гарантом

того, что «исходное и неделимое единство», которое деконструкция объявляет метафизической иллюзией, оказывается невозможным в силу особого темпорального режима: перманентной работы откладывания решения по делу жизни каждого. Здесь *différance* и есть сила Закона, которая обрушивается на поселянина. Парадоксальным образом анархистско-ницшеанский пафос, присущий проекту деконструкции, неожиданно уступает место охранительным интонациям, в силу которых на такое прочтение обрушивается с критикой Агамбен:

«Престиж деконструкции в наше время заключается именно в том, что она поняла весь текст традиции как действительность без значения, которое имеет силу, в сущности, в своей неопределимости. Так, деконструкция показала, что эта действительность, подобно непреодолимым вратам закона в притче Кафки, неустраима. ... Риск для мысли заключается в том, что она обречена на бесконечные и ни к чему не ведущие переговоры с привратником, или, еще хуже, в том, что она в конце концов сама берет на себя роль привратника [Агамбен 2011: 74].

И так, стратегия чтения «У врат Закона», которая восходит к Шолему и получает развитие у Деррида, проблематична своим этическим значением: такой подход лишает жизнь надежды освободиться от привязанности к закону, т. е. от опыта, которому всег-

да предшествует фундаментальное разделение. В противовес этому Агамбен пытается развить интуицию Бенямина о возможности «просто жизни», которая освобождается от силы закона. В результате поражение поселанина у Шолема и Деррида, согласно Агамбену, неожиданно оказывается победой над законом.

«Примечательно, что все интерпретаторы в конечном счете прочитывают эту притчу как апологию поражения. <...> Однако <...> интерпретаторы, кажется, забывают именно те слова, которыми завершается эта история: “Сюда никто другой не мог войти, потому что этот вход был предназначен только для тебя. Теперь я пойду и закрою его”. Если правда, что именно открытость и функционирует, как мы видели, в качестве непреодолимой власти закона, образуя его особую “силу”, то, значит, можно представить, что *все поведение крестьянина было ничем иным, как сложной и требовавшей терпения стратегией, нацеленной на то, чтобы добиться его отмены, его закрыть*. И, в конце концов, пусть даже, возможно, ценой собственной жизни (эта история не сообщает нам, действительно ли он умер, она говорит нам лишь, что он “близок к концу”), *крестьянину действительно удастся добиться своей цели, удастся навсегда закрыть врата закона*» [Там же: 76–77].

Приведенная в этой цитате аргументация видится малоубедительной, так как Агамбен совершает лишь жест инверсии – перево-

рачивает аргументы оппонентов и придает им противоположный смысл. Складывается впечатление, что речь идет не о прояснении оснований решения, а о произвольном ценностном выборе. Вместе с тем у стратегии «победного» чтения «У врат Закона» есть рациональные предпосылки, которые были сформулированы итальянским философом в 2009 г.

4

В эссе под названием «К.» из сборника «Нагота» Агамбен показывает, как именно реализуется «сложная и требовавшая терпения стратегия» поселанина по освобождению от власти закона. Первая часть «К.» посвящена такому прочтению романа «Процесс», в котором развивается гипотеза Д. Стимилли, что «клевета является ключевым понятием в романе» [Агамбен 2014: 39]. Агамбен обращает внимание на двусмысленность первого предложения романа: «кто-то, по-видимому, оклеветал Йозефа К., потому что, не сделав ничего дурного, он попал под арест» [Кафка: 243]. Странность этой фразы обусловлена не только суждением о предполагаемой невиновности Йозефа К.; более удивительно то, что в дальнейшем повествовании полностью игнорируется фигура клеветника: герой ищет оправдания перед судом, но единственное, чем он не занимается, – это поиском виновного в клевете. Агамбен последовательно доказывает тезис,

что этот «кто-то» и есть Йозеф К., который жестом самооговора вступает в противостояние с законом. Как утверждает итальянский философ,

«самооговор – это тонкая стратегия, нацеленная на то, чтобы обезвредить и нарушить работу обвинения, процесс привлечения к суду. <...> Единственный способ доказать собственную невиновность перед законом (и перед силами, его олицетворяющими: такими, как отец, брак и т. д.) – это в данном случае предъявить себе же ложное обвинение» [Агамбен 2014: 44, 45].

Если верно, что «главный герой романа и есть лжесвидетель – человек, так сказать, возбудивший клеветнический процесс против самого себя» [Там же: 39], тогда такое решение с его стороны вводит преследующий его закон в ситуацию апории. Сила закона обеспечивается тем, что до совершения всякого правонарушения каждому гарантирована связь с правосудием согласно логике: каждый виновен до проступка. В дальнейшем по ходу жизни отношение с законом может принять конкретную форму посредством совершения определенного правонарушения. Но именно принцип изначальной виновности до деяния является предпосылкой того, чтобы жизнь была подвержена изначальному конститутивному разделению. Однако действие в форме самооговора вводит в негативность закона – в своего рода принцип презумпции

виновности, отрицающий возможность, что кто-то может быть невиновен (напомним назойливо повторяющийся совет, звучащий от окружающих Йозефа К. людей, признать вину), – нечто вроде процедуры «отрицания отрицания»: Йозеф К., будучи виновным по умолчанию, совершает жест, требующий его преследования со стороны закона, однако фактические основания для такого преследования отсутствуют – так как он невиновен. Если кто-то действительно оклеветал Йозефа К. и если этот кто-то и есть Йозеф К., то друг на друга накладываются две взаимоисключающие фигуры, которые совершают противонаправленные жесты. Не совершив конкретного проступка, Йозеф К. совершает проступок в чистой форме, т. е. в некотором смысле совершает действие, которое соответствует «действенности без значения» закона, о которой полемизировали Шлем и Бенъямин. Таким образом, Йозеф К. присваивает себе возможность, которая находится в руках закона и направляет его силу против него. Агамбен пишет:

«К. (любой человек) лжесвидетельствует против себя, чтобы уклониться от закона, от обвинения, которое, кажется, неуклонно против него выдвигается и которого невозможно избежать. ... В этом и состоит противоречивость права: корнями оно уходит в самооговор и тем не менее представляется людям некой чуждой и высшей силой. Именно с этой точки зрения следует трактовать

притчу о вратах Закона, которую священник рассказывает К. в соборе. *Врата Закона — это обвинение, вовлекающее человека в правовые отношения.* Но первоначальное и высшее обвинение выносит сам обвиняемый (пусть даже в виде самооговора). Поэтому *стратегия закона состоит в том, чтобы заставить обвиняемого поверить, что обвинения (врата) предназначены (предположительно) лично ему, что суд от него (предположительно) что-то требует и что (предположительно) слушается его дело*» [Там же: 54–55].

В этом месте интерпретация Агамбена принимает интересный поворот. До настоящего момента речь шла о ситуации героя в «Процессе», однако какую роль здесь играет «У врат Закона» – органичной части романа или намеченной альтернативной стратегии? Агамбен придерживается второго варианта и проводит различие между поведением Йозефа К. и поселянина из притчи. Ошибка героя «Процесса» заключается в том, что Йозеф К. стремится свергнуть закон с помощью мазохистской стратегии сопротивления. Такая логика борьбы с законом подробно изложена в работе Ж. Делёза «Представление Захер-Мазоха»¹. В логике мазохизма стратегия самооговора действительно действенна, но лишь до определенного предела: ценой своей жизни

герою романа удалось спровоцировать закон, чтобы он проявил свое сродство с чистым актом насилия. Можно сказать, что такое поведение проявляет истину закона (связь правосудия с насилием), однако не происходит самое главное: действие закона не прекращается. На этом фоне стратегия поселянина совершенно иная: в отличие от Йозефа К. он не требует от инстанций правосудия бесконечного внимания к себе и своему делу, но вместо этого занимает загадочное положение ожидания возле предполагаемого места правосудия. В отличие от Йозефа К., который рыщет в поисках верного совета, стремясь попасть в пространство закона, поселянин проживает жизнь с куда меньшим вовлечением в деятельность правосудия. Как пишет Агамбен,

«цель состоит не в изучении закона – в нем как таковом понятия вины нет, – а в “многолетнем изучении своего привратника”, коему поселенец всецело посвящает себя во время пребывания в поле действия закона. И благодаря этому изучению, этому новому Талмуду поселенцу, в отличие от Йозефа К., удастся прожить до конца своих дней в стороне от процесса» [Там же: 56].

Решение, предлагаемое Агамбеном, может быть понято как замена мазохистской стра-

¹ О пределах и ловушках этой стратегии см.: [Горяинов 2022].

тегии Йозефа К. на «исследовательскую» стратегию поселянина. Сменяя перспективу восприятия всей сцены, можно увидеть в притче не историю поражения, а повествование о том, как крестьянину удалось заставить привратника служить ему на протяжении долгого времени: поселянин заставил работать привратника без попадания в область правосудия. Т. е. он занял внимание служащих закона, не признавая в полной мере его силу и оставаясь по ту сторону его действия. Тем самым поселянину удалось своим загадочным бездействием соответствовать категорическому императиву Кафки, согласно определению Бенъямина: «я, впрочем, пока что не слишком много успел прочесть, но уже усвоил из прочитанного замечательную кафковскую формулировку категорического императива: “Действуй так, чтобы задать работу ангелам”» [Бенъямин 2000: 171]. Тот факт, что в случае с привратником речь идет именно об ангельской фигуре, не должен вызывать сомнений: «стоять на страже у ворот в иудейской традиции – одна из задач ангелов» [Агамбен 2014: 55].

Напомним, что целью работы не является выявление более убедительной стороны в полемике вокруг «У врат Закона». Меня интересует то, как изложенные выше подходы проявляют свои границы при взаимодействии с притчей Кафки. Выше уже был отмечен парадокс проекта деконструкции: с

социально-политической точки зрения критика метафизики Деррида приводит к апологии существующего *status quo* и устанавливает предел для любого освободительного проекта. Теперь следует ответить на вопрос: какую слабость притча Кафки проявляет в аргументации Бенъямина и Агамбена?

5

На жизнеутверждающий подход анархистски настроенных философов можно выдвинуть, как минимум, два возражения. Во-первых, даже если действия поселянина действительно приводят к тому, что врата закона запираются, а закон лишается силы *différance*, то условием такой победы оказывается то, что выбор поселянина в пользу жизни по ту сторону закона оказывается им – законом – затронут. Положение поселянина у врат закона хотя и может быть понято как положение по ту сторону закона, оно все равно остается – пусть и в негативном смысле – формой связи с ним. О двусмысленности такого освобождения говорит Деррида:

«... у врат закона, представая перед ним, человек является субъектом права. Это очевидно, но поскольку он находится у врат закона, однако не может в него войти, он также находится по ту сторону закона (вне закона). Он пребывает ни под воздействием закона, ни в его пределах. Он одновременно является и субъектом права, и тем, кто пребывает вне закона» [Derrida 1992: 204].

Деррида здесь предостерегает от веры в то, что положение целиком внешнее закону в принципе достижимо, но оно не более чем метафизическая фикция. Однако это лишь первый уровень проблемы.

В подходах Беньямина и Агамбена интересно то, что они не предлагают альтернативы в форме конкретного действия, приглашая скорее к смене перспективы восприятия уже наличествующего порядка вещей. Напомним, что Агамбен хотя и проводит различие между незавершенным нигилизмом Шолема и мессианским нигилизмом Беньямина, однако в обоих случаях речь идет о нигилизме. Аналогичная связь стратегии итальянского философа проявляется в сравнении с позицией Деррида: в прочтении Агамбена *différance* со стороны привратника оборачивается против него, когда бесконечному исследованию подвергает теперь уже стражник. «Он столько лет изучал привратника и знает каждую блоху в его меховом воротнике» [Кафка: 417]. «Победная» стратегия чтения на уровне конкретных действий оказывается созвучна проекту деконструкции: разница здесь в том, что перенаправляется исследовательское движение – от поселянина к привратнику. Заметим, что пределы прочтения «У врат Закона», в котором делается ставка на «просто жизнь», ощущал уже Беньямин:

«... я пытался показать, что Кафка силится наступать спасение даже не в самом этом “Ничто”, а,

если так можно выразиться, в его изнанке, в подкладке его. Отсюда само собой следует, что *любая форма преодоления Ничто*, как понимают его теологические толкователи из окружения Брода, *была бы для Кафки ужасом*» [Беньямин 2000: 162].

Таким образом, стратегия победного прочтения «У врат Закона» тоже привязана к «ничто откровения», только узел их связи располагается с другой стороны. Основное отличие здесь заключается в предложении услышать благую весть возможности «просто жизни», которая течет у подножия замка, несмотря на (формальную) пустоту нависающего над каждым закона. В итоге текст Кафки проявляет предел позитивной программы освобождения и спасения, которая восходит к восьмому тезису из работы Беньямина «О понятии истории», где ставится задача создания «действительно *чрезвычайного положения*» [Беньямин 2012: 242]. Ставка на выработку такого положения в контексте притчи Кафки созвучна совету, который извлекает Агамбен: превращение жизни в бесконечное изучение своего привратника. Т. е. речь идет об археологическом импульсе, ориентированном не на трансцендентный закон, но направленном на чиновников-ангелов. Действительно чрезвычайное положение, согласно Беньямину – Агамбену, может быть только посюсторонним, а изнанка закона обнаруживается лишь посредством его имманентизации.

6

Можно ли в обозначенных стратегиях чтения «У врат Закона», раскалывающихся на логику поражения и логику победы, увидеть не столько две непримиримые позиции, сколько два полюса, между которыми обнаруживается притяжение? Иными словами, увидеть в них не развилку между верным и ошибочным решением, а две возможности, которые необходимо предполагают друг друга? Говоря о таком притяжении, важно подчеркнуть, что речь идет не о дружеской близости Шолема и Бенямина и дело не в концептуальном сродстве теоретических сюжетов Деррида и Агамбена. Такое «избирательное сродство» этих фигур – вершина айсберга, в основании которого скрывается концептуальный сюжет, почти никогда не артикулируемый участниками полемики. Речь идет о связи творчества Кафки с диалектической традицией мысли. На это умолчание обратил внимание Адорно в письме Бенямину: «поистине удивительно и, вероятно, *не вполне Вами осознано*, в сколь тесной связи стоит эта Ваша работа к Гегелю» [Бенямин 2000: 200]. Представляется, что здесь Адорно подытоживает не только спор Бенямина – Шолема, но и предвосхищает полемику Деррида и Агамбена. Соглашаясь с тем, что творчество Кафки следует читать посредством прояснения понятия жеста, как предлагает Бенямин, Адорно пишет:

«... место о Ничто и Нечто острейшим образом сопряжено с первым гегелевским развитием понятия Бытие – Ничто – Становление. <...> Именно отсюда, от диалектики мнимости как от доисторического модернизма, как мне кажется, всецело исходит функция жеста и жеста, которую Вы первым столь решительно, как и подобает, поставили в самый центр. Лейтмотивы “Процесса” именно такого рода. Если же искать суть жеста, то искать ее, как мне кажется, надо бы не столько в китайском театре, сколько в “модернизме”, а именно в отмирании языка. ... Романы Кафки – это не режиссерские сценарии для экспериментального театра, ибо в них принципиально не подразумевается зритель, способный в эксперимент вмешаться. Они есть нечто совсем иное – это последние, исчезающие пояснительные тексты к немому кино <...>; двусмысленность жеста есть двусмысленность между погружением в полную немоту (с деструкцией языка) и возвышением из нее в музыку» [Там же: 200, 204, 205].

В приведенном суждении свернуты – по аналогии с притчей, значение которой свернуто как бутон цветка [Там же: 65–66], – почти все темы и мотивы, вокруг которых вращается рассматриваемая здесь полемика. Говоря о «двусмысленности жеста» у Кафки, Адорно пытается выразить, амбивалентность жеста поселанина, который раскалывается: 1) либо на «полную немоту» (где «деструкция языка» синонимична деконструкции Деррида и «действенности без значения»

Шолема), 2) либо на «музыку» (в другом месте я показал, что философский проект Агамбена может быть определен как «музыкальный витализм» [Горяинов 2023]). Адорно стремится обратить внимание Бенямина на двунаправленное движение в пространстве текстов Кафки, где стратегии поражения и победы заранее включены в общую логику повествования. Причем они понимаются не просто как возможные варианты среди множества других, но в некотором смысле как необходимые опции. В «Заметках о Кафке», Адорно развивает свою гипотезу о Кафке-диалектике, отталкиваясь от двусмысленности его отношения к теологии:

«... антиномична у Кафки теология – если о таковой вообще может идти речь – по отношению к тому самому Богу, представление о котором Лессинг отстаивал в споре с ортодоксами, по отношению к Богу Просвещения. Но это *deus absconditus*. Кафка становится обвинителем диалектической теологии, к адептам которой его ошибочно причисляют. Ее “принципиально иное” смыкается с мифическими силами. Этот совершенно абстрактный, неопределенный, очищенный от всех антропоморфно-мифологических атрибутов Бог становится, как рок, многозначным и угрожающим, вызывая лишь испуг и дрожь» [Адорно: 323–324].

Адорно останавливается на особенностях теологии и Бога у Кафки, чтобы подчеркнуть своеобразие выбора писательской реакции

на вызов со стороны такого божества: как обвинитель и мифических сил, и диалектической теологии, Кафка пытается задать рамку для обеих традиций мысли. А именно, продолжает Адорно, вопреки такой теологической картине мира Кафка

«все же остается человеком Просвещения, пытаясь *исправить выступающий в таком обличье миф* и еще раз, словно в апелляционном суде, *возбудить против него процесс*. Вариации мифов, обнаруженные в его наследии, засвидетельствовали его усилия по такой правке. Сам роман “Процесс” представляет собой процесс над процессом» [Там же: 324].

Таким образом, Адорно показывает, как рационализм Кафки вбирает в себя все внеположное, и в первую очередь миф, неизбыточно присутствующий в современности как ее негатив (теневой исток). Сравнивая подход Адорно с описанными выше подходами, можно предположить, что на уровне интенции он созвучен «победной» стратегией Бенямина – Агамбена: Адорно солидарен с идеей возможности и необходимости сопротивления закону. Однако в отличие от ставки на «просто жизнь», Адорно соглашается с предостережениями Деррида о риске впадения в «метафизические иллюзии» (здесь его «негативная диалектика» предстает как аналог деконструкции). Т. е. Кафка в горизонте диалектического прочтения удерживает в

пределах своего текста и скептическую позицию Шолема – Деррида, и (наивно-)оптимистический подход Бенямина – Агамбена. Однако важно подчеркнуть, что эта оппозиция остается асимметричной аналогично тому, как асимметрична оппозиция в философии между трансцендентным и имманентным. Речь идет не о поиске баланса двух противоположностей, а о постоянном напряжении между полюсом, к которому необходимо стремиться (освобождение), и полюсом, который следует принимать во внимание как угрозу, от него дистанцируясь (смирение с положением у врат закона). «Формализм» Шолема – Деррида делает невозможным любой утопизм, важный для Бенямина, Агамбена и Адорно.

Итак, акцент на диалектическое измерение письма Кафки у Адорно призван помочь удержаться от соскальзывания в аффирмативный поток ставки на «просто жизнь». Если у Бенямина и Агамбена этот

риск присутствует частично, то хорошо известны примеры этой логики, доведенной до пароксизма¹. Отталкиваясь от интуиции Бенямина о Кафке как авторе «сказок для диалектиков» Адорно стремится уточнить метод писателя. Сталкиваясь с силами внешнего порядка, с трансцендентными инстанциями, Кафка 1) стремится перевести взаимодействие с ними в область посюстороннего – т. е. совершает утвердительный жест, но вместе с тем 2) удерживается от иллюзии полного спасения в мирской жизни, т. е. сохраняет негативный момент в акте освобождения. Так понятый рационализм Кафки, на котором настаивает Адорно (вплоть до того, что, в частности, противопоставляет его на этом основании Р. Вальзеру²), оказывается средством имманентизации конфликта, с которым сталкиваются его герои: потусторонняя негативность должна найти место в этой, земной жизни. Какое имя подходит этому методу?

¹ Ср: «“Процесс” – нескончаемый роман. *Беспредельное поле имманентности вместо бесконечной трансцендентности*. Трансцендентность закона была образом, фотографией высот, но правосудие – это, скорее, как звук (высказываемое), который не перестает ускользать. *Трансцендентность закона была абстрактной машиной, но закон существует только в имманентности машинной сборки правосудия*. “Процесс” – вот разрушение всякого трансцендентального обоснования» [Делёз, Гваттари: 65]. – Курсив авторов.

² Ср: «В его прозе нет и следа помешательства (в отличие от Роберта Вальзера – рассказчика, у которого Кафка перенял все самое главное), – в каждой его фразе запечатлен отчеканивший ее могучий дух, но при этом каждая фраза предварительно была извлечена им из сферы безумия, куда в эпоху всеобщего ослепления, которое лишь усугубляется здравым человеческим рассудком, должно, видимо, решиться войти всякое сознание, чтобы стать сознанием» [Адорно: 307].

7

С. Розендаль в работе «Логика “болотного мира”»: Гегель с Кафкой о противоречии свободы» остановился на тайном сродстве двух фигур, между которыми, на первый взгляд, нет ничего общего. Местом их встречи, согласно Розендалю, оказывается опыт свободы, который, по Гегелю, рождается только посредством негативных аспектов любого движения, где путь к свободе лежит через отрицание. И именно этот процесс воплощается в творчестве Кафки.

«Переход от Кафки к Гегелю требует лишь не-большого изменения перспективы, и это изменение высвечивает существенные аспекты каждой фигуры. <...> При чтении Гегеля часто делается излишний акцент на “разрешении” противоречия, при этом забывая, что при “разрешении” противоречие сохраняется. И, наоборот, при прочтении Кафки обычно чрезмерно подчеркивается апоретическая “абсурдность” неразрешимых противоречий. <...> Кафка систематически излагает логику, иногда непреднамеренно, которую Гегель помогает извлечь. Кафка также выявляет шаткость или хрупкость, присущую противоречивой структуре гегелевских концепций свободы. Речь идет не о точечном сравнении, а скорее об эффекте разоблачения, который обе фигуры могут оказывать друг на друга. Отталкиваясь от уровня болотного мира, я выступаю против устаревшей оппозиции между Гегелем как представителем универсальности и Кафкой как представителем сингулярности. В болоте универсальное вы-

растает и вырастает в сингулярное, а сингулярное – в универсальное и из него» [Rosendal: 69].

Кафка и Гегель здесь выступают в роли фотографического образа и негатива, из которого такой образ рождается: каждый из них проясняет своеобразие другого. В частности, эта пара позволяет увидеть неразрывную связь между универсальным и единичным. Однако с какой целью и откуда Розендаль заимствует образ болотного мира? Здесь стоит напомнить следующий пассаж из заметок к работе о Кафке Бенямина.

«Кафка очищает целые огромные ареалы, которые были заняты человечеством, он проводит, так сказать, стратегическое отступление, отводя человечество назад, на линию первобытных болот. Главное для него – начисто элиминировать современность. Ему ведомы лишь прошлое и будущее: *прошлое – как первобытное болотное существование человечества* в полнейшем промискуитете со всеми живыми существами, *будущее – как наказание, вернее как кара*: именно с точки зрения вины будущее предстает как наказание, а прошлое с точки зрения избавления, спасения предстает как учение, как мудрость» [Беньямин 2000: 236–237].

Как представляется, в понятии «болотного мира» Бенямина – Розендаля, которое можно уточнить как понятие «болотная диалектика», проясняется особенность метода Кафки: его проза задается таким темпораль-

ным ритмом, который синкопирован разрывом между прошлым и будущим, в результате чего ничто не может удержаться в настоящем. «Элиминировать современность» значит удерживать обозначенный разрыв. Если верно, как было отмечено в начале статьи, что притча «У врат Закона» воплощает конфликт двух модусов времени – «еще нельзя» / «всегда уже» – то именно из столкновения этих двух логик времени рождается парадоксальная надежда в мире Кафки. Будущее, которое предстает как грядущее наказание, постоянно спотыкается – и тем самым никогда полностью не наступает и не обрушивает кару – в силу освобождающего потенциала, присущего прошлому. И необходимо это согласно Кафке для того, чтобы привести в движение любой механизм закрепления и оформления той или иной картины времени, не позволить образу стать статичным. В результате «болотная диалектика» представляет собой среду, воздействие которой вынуждает читателя удерживаться за крайности, чтобы обеспечить себе хотя бы минимальный порядок и основание. Выше я постарался показать, что такими крайностями выступают стратегии чтения «У врат Закона» Шолема – Деррида и Беньямина – Агамбена. Чтобы не увязнуть в болотной диалектике, им необходимо обрести точку опоры, которая поочередно выступает либо отчаянием перед всеилием закона, либо верой в «просто жизнь». Однако подлинно диалектиче-

ский процесс может быть сравним скорее с жестом Мюнхгаузена, не ищущего точку опоры вовне, но самого вытаскивающего себя из болота. Иными словами, с жестом, который реализуется в прозе Кафки.

Литература

Агамбен, Дж. *Номо Сacer*. Суверенная власть и голая жизнь / пер. с ит. под ред. Д. Новикова. М.: Европа, 2011.

Агамбен, Дж. *Нагота* / пер. с ит. М. Лепиловой. М.: Grundrisse, 2014.

Адорно, Т. Заметки о Кафке // Кафка Ф. *Процесс*: роман / пер. с нем. и прим. Г. Ноткина. СПб.: Амфора, 2000.

Беньямин, В. Франц Кафка / пер. с нем. М. Рудницкого. М.: Ad Marginem, 2000.

Беньямин, В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения / пер. с нем.; сост. и послесл.: И. Чубаров, И. Болдырев. М.: РГГУ, 2012.

Горяинов, О. Против перверсии: апории мазохизма в свете либидинальной мысли // *Логос*. 2022. № 5. С. 213–238.

Горяинов, О. «Музыка бытия»: примечание к одной метафоре из последнего тома *Номо Сacer* Джорджо Агамбена // *Versus*. 2023. Т. 3. № 2. С. 165–200.

Делёз, Ж., Гваттари Ф. Кафка: за малую литературу / Пер. с фр. Свирского Я.И. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2015.

Деррида, Ж. *Позиции* / Пер. с фр. В.В. Бибихина. М.: Академический проект, 2007.

Диди-Юберман, Ж. То, что мы видим, то, что смотрит на нас / пер. с фр. А. Шестакова. СПб.: Наука, 2001.

Кафка, Ф. Америка: Роман; Процесс: Роман; Из дневников; пер. с нем. М.: Политиздат, 1991.

Derrida, J. (1992). Before the Law. In D. Attridge, *Acts of Literature*. London: Routledge.

Rosendal, S. (2016). The Logic of the “Swamp World”: Hegel with Kafka on the Contradiction of Freedom. In A. Cools & V. Liska, *Kafka and the Universal*, Berlin / Boston: Walter de Gruyter.

Rush, F. (2018). Before the Law. In: E. Hammer (ed.), *Kafka's The Trial. Philosophical Perspectives*. New York: Oxford University Press.

Taherkhani, M. (2024). Accepting or Transgressing the Failure: Derrida and Agamben on Kafka's “Before the Law”. *Law & Literature*, 1–22. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/1535685X.2024.2331374>

References

Adorno, Th.W. (2000). Kafka [Kafka]. In F. Kafka, *Der Process* [The trial] (G. Notkin, Trans.). St. Petersburg: Amphora.

Agamben, G. (2011). *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita* [Homo Sacer: Sovereign power and bare life] (D. Novikov, Trans.). Moscow: Europe.

Agamben, G. (2014). *Nudità* [Nudities] (M. Lepilova, Trans.). Moscow: Grundrisse.

Benjamin, W. (2000). *Franz Kafka* [Franz Kafka] (M. Rudnitsky, Trans.). Moscow: Ad Marginem.

Benjamin W. (2012). *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniia* [The doctrine of semblance. Media aesthetic works] (I. Chubarov et. al., Trans.). Moscow: RGGU.

Deleuze, G., Guattari, F. (2015). *Kafka: Pour une littérature mineure* [Franz Kafka: Toward a minor literature] (Y. Svirsky, Trans.). Moscow: Institute obshchegumanitarnykh issledovaniy.

Derrida, J. (1992). Before the Law. In D. Attridge, *Acts of Literature*. London: Routledge.

Derrida, J. (2007). *Positsii* [Positions] (V. Bibikhin, Trans.). Moscow: Akademicheskii projekt.

Didi-Huberman G. (2001). *To, chto my vidim, to, chto smotrit na nas* [What we see looks back at us] (A. Shestakov, Trans.). St. Petersburg: Nauka.

Goryainov, O. (2022). Protiv perversii: aporii mazokhizma v svete libidinal'noy mysli [Against perversion: aporias of masochism in the light of libidinal thought]. *Logos*, 5, 213–238.

Goryainov, O. (2023). «Muzyka bytiya»: primechaniye k odnoy metafore iz poslednego toma Homo Sacer Dzhordzho Agambena [“The Music of Being”: a note on one metaphor from the latest volume of Giorgio Agamben's *Homo Sacer*]. *Versus*, (3) 2, 165–200.

Kafka, F. (1991). *Process. Amerika. Iz dnevnikov* [The trial. Amerika. From diaries] (Trans.). Moscow: Politizdat.

Rosendal, S. (2016). The Logic of the “Swamp World”: Hegel with Kafka on the Contradiction of Freedom. In A. Cools & V. Liska, *Kafka and the Universal*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter.

Rush, F. (2018). Before the Law. In: E. Hammer (ed.), *Kafka's The Trial. Philosophical Perspectives*. New York: Oxford University Press.

Taherkhani, M. (2024). Accepting or Transgressing the Failure: Derrida and Agamben

on Kafka's "Before the Law". *Law & Literature*, 1–22. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/1535685X.2024.2331374>

Для цитирования: Горяинов, О.В. Болотная диалектика: Как притча «У врат Закона» помогает ориентироваться в основных конфликтах современной философии // Практики и интерпретации: журнал филологических, образовательных и культурных исследований. 2024. Т. 9. № 4. С. 174–193. DOI: 10.18522/2415-8852-2024-4-174-193

For citation: Goriainov, O.V. (2024). Swamp dialectic: How the parable "At the gates of the Law" helps to navigate the major conflicts of contemporary philosophy. *Practices & Interpretations: A Journal of Philology, Teaching and Cultural Studies*, 9 (4), 174–193. DOI: 10.18522/2415-8852-2024-4-174-193

SWAMP DIALECTIC: HOW THE PARABLE “AT THE GATES OF THE LAW” HELPS TO NAVIGATE THE MAJOR CONFLICTS OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY

Oleg V. Goriainov, PhD in Law, senior researcher, Samara state academy for gifted children (Nayanova) (Samara, Russia); e-mail: critiquefailagain@gmail.com

Abstract. In this article Franz Kafka’s parable “Before the Law” functions as a key to several debates among contemporary philosophers. Yet it does not aim at another interpretation of the parable; instead, “Before the Law” is understood as a catalyst that impacts any attempt to read it from a philosophical perspective. The paper begins by hypothesizing a structural analogy between Gershom Scholem’s polemic with Walter Benjamin and the critique of Jacques Derrida’s reading of “Before the Law” in the writings of Giorgio Agamben. In both cases, it is an opposition between reading the parable as an apologia of defeat (Scholem – Derrida’s strategy) or as a manifesto declaring the possibility of resistance to the law and liberation from its power (Benjamin – Agamben’s strategy). At the same time, the analysis of these approaches allows us to conclude that Kafka’s text influences the philosophers’ works in such a way that their conceptual solutions are both radicalized and vulnerable to mutual criticism. As a result, it is possible to establish an inseparable link between two seemingly mutually exclusive positions in the dispute, the structure of which is asymmetrical. The article concludes with the thesis that such an ambivalent position of the participants of the polemic around the parable “Before the Law” is a consequence of the close connection of Kafka’s work with the dialectical tradition of thought. In particular, drawing from the intuitions of Theodor Adorno and Søren Rosendal, the article proposes the notion of “swamp dialectics”, which is intended to clarify the initial situation of any reader of this work. In order not to get bogged down in the swamp dialectic, the philosophically oriented reader has to choose an extremum point of view that provides a certain level of stability and order in a situation where any grounds and theoretical positions get bogged down in the shaky ground of Kafka’s text.

Key words: Kafka, Benjamin, Scholem, Derrida, Agamben, Adorno, dialectic, resistance to law

