

Петар Боянич

НАСИЛИЕ И МЕССИАНИЗМ

Petar Bojanić

Violence et messianisme

ARMCHAIR SCIENTIST
EKATERINBOURG — MOSCOU
2018

Петар Боянич

Насилие и мессианизм

КАБИНЕТНЫЙ УЧЕНЫЙ
ЕКАТЕРИНБУРГ — МОСКВА
2018

ББК 87.1
Б86

Перевод на русский язык Ольги Волчек

Боянич П.

Б86 **Насилие и мессианизм / П. Боянич ; пер. с фр. О. Волчек. — Екатеринбург ; Москва : Кабинетный ученый, 2018. — 224 с.**

ISBN 978-5-7584-0227-6

Книга известного сербского ученого Петара Боянича (р. 1964), ученика Ж. Деррида, проникнута особым видением задачи философии в современном мире. Для исследователя важно донести академическому сообществу, что в ситуации, когда война перестала восприниматься как событие и перешла в разряд новостных сюжетов, необходимо писать о насилии. Именно поэтому автор книги задается вопросом о философии как о социальной практике, о ее текстуальном и институциональном явлении. Методология чтения, которую автор называет «симптомологической», позволяет обнаружить новые смыслы, скрытые и для читателей, и для авторов текстов о насилии и мессианстве.

ББК 87.1

ISBN 978-5-7584-0227-6

© Petar Bojanić, 2015
© О. Волчек, перевод, 2018
© «Кабинетный ученый», 2018

Введение

Название этой книги — «Насилие и messiанизм» — не просто парафраза заглавия одного из текстов, который существенно повлиял на прошлый век: «Насилие и метафизика». Это также не просто дань уважения Жаку Деррида и Этьену Балибару, философам, направлявшим мою работу над докторской диссертацией, с ними я обсуждал некоторые из развиваемых здесь аргументов. Моя главная задача заключается в том, чтобы заново прочесть знаменитый текст Деррида в свете одного из последних его наблюдений относительно «мессианственности без messiанизма» («Voyous»). Это словосочетание, к которому Деррида будет часто возвращаться в конце своей жизни, представляет собой настоящую парадигму акта или жеста деконструкции и обладает совершенной гармонией с тем пониманием насилия, которое было изложено в тексте о Левинасе. Субстантивируя прилагательное «мессианский», Деррида вводит новое слово во французский язык — «мессианственность» (messianicité), с тем чтобы очистить messiанизм от всякого следа Мессии, от иудаизма и религии вообще; тем самым он стирает позицию и субъективность того, кто ожидает, взывает и обещает пришествие другого, или Мессии, он преобразует субъективность ожидания в ожидание нейтральное

(«ожидание без ожидания», «без горизонта грядущего события»); тогда различные процедуры ослабления и удаления перед лицом другого («я не жду другого», «я не собираюсь ждать», «это не ожидание», «это ожидание без ожидания») должны гарантировать, что ожидаемое событие действительно последует (другой, гость, Мессия, справедливость, демократия...). Два положения Деррида нас особенно интересуют: первое заключается в том, что необходимо «придать этой мессианственности силу и форму» (как? откуда? кто и когда?), второе — что нам никогда не выйти из философского регистра, что нам никогда не покинуть институцию, или письмо, то есть текст, философский разумеется.

Но как, каким образом мессианская идея может быть переведена философски? Зачем открывать в поле философии пространство для невозможного пришествия того, что еще не здесь? Не на этой ли базе возможна еврейская философия? Является ли текст условием мессианизма и пришествия другого? Наконец, каким образом парадигма конституирования субъекта замещается идеей конституирования другого или пространством для его само-конституирования? Что это значит — «отходить назад», «взывать» или «принуждать» другого и что-то другое? *Фундаментальная проблема этой книги заключается, следовательно, в том, чтобы понять, каким образом чему-то придается «сила и форма», точнее говоря, необходимы ли сила или насилие для того, чтобы институция имела длительность, стабилизировалась, институционализировалась, и в какой мере она таковой является. Является ли насилие необходимым условием для достижения мира или справедливости? Какое количество насилия должно быть инкорпорировано в государство, например в новое справедливое государство Израиль?*

Или, по-другому, какова та радикальность, что ведет нас к победе? Как очеловечить (гуманизировать) войну и до какой меры может дойти насилие, оставаясь этическим?

С тем чтобы разработать свои ответы на эти вопросы и оправдать замену в названии книги понятия «мессианиззм» на понятие «метафизика», я придерживался медицинской аналогии Гегеля — фатальной аналогии о болезни суверенности (организма, государства, тела, Целостности, мира) и о необходимости терапии (медикамента, вмешательства, интервенции, то есть пришествия или добавления другого). Как мне представляется, открытие Гегелем гомеопатической терапии — как в его философии природы, так и в его политической философии — может составить первый след фигуры абсолютно другого. В текстах Розенцвейга, Бенямина, Левинаса и Деррида я следовал за развитием и преобразованием гегелевской идеи, согласно которой другой (который в реальности является тем же самым, отсюда и идея о гомеопатии) существует и противопоставляет себя в виде врага некоей тотальности, которая, в свою очередь, конституируется не иначе, как в сопротивлении ему. Точнее говоря, я следовал идее, что возможно управлять и руководить пришествием этого другого. Однако у Деррида и Бенямина это предстает по-разному: с одной стороны, в авто-иммунологической стратегии Деррида попытка сохранить чужезрность другого от нашей способности усвоения, ассимиляции, сохранить другого или сохранить себя от другого (наподобие аллергии в тексте Левинаса) создает некий конфликт и вражду внутри нас самих, утрату идентичности и болезнь; с другой стороны, в теории победы Бенямина та идея, что война или абсолютное насилие (как и великая планетарная война или новые

формы мессианических войн в тексте Розенцвейга) может привести к миру и присутствию другого, обнаруживает финальное открытие истинного революционного субъекта.

По совету Игоря Кртолицы, помогавшего переводить мои размышления на французский язык, мне бы хотелось в качестве введения к этим положениям о насилии и мессианизме, а также для объяснения общей процедуры критического чтения, которое лежит в основе философского жеста, изложить здесь несколько соображений о том методе, которому я следовал в своем чтении философских текстов.

Каждая глава данной книги представляет собой интерпретацию одного или нескольких философских текстов: в ней сопрягаются и сравниваются определенные синтагмы, словосочетания, их вариации внутри одного или нескольких текстов, всякий раз мне важно было выявить логику, согласно которой конструируется текст. Я не стремился к тому, чтобы представить возможные связи между двумя мыслителями или двумя философскими доктринами, равно как не хотел пересматривать в очередной раз известные проблемы и дебаты. Как мне представляется, тексты следует подвергать определенной форме аналитического или симптомологического прочтения, каковая предстает своего рода текстуальным эквивалентом плавающего внимания в психоаналитической процедуре, когда читатель скорее позволяет вести себя через игру означающих, чем следует эксплицитной и интенциональной структуре рассуждения. Так, например, нам предстоит увидеть, что в «Критике насилия» Бенямина понятие «победа» многократно появляется в самые решающие моменты философской аргументации. Таким образом, нельзя обойтись без анализа этого понятия. Так же

в точности мне представляется необходимым, говоря о текстах Розенцвейга, сравнивать употребление таких понятий, как «жертвоприношение» или «Zug», в зависимости от того контекста, в котором они появляются. В дальнейшем я к этому еще вернусь.

Такого рода прием можно было бы сравнить с *радиографией*. Этот образ подразумевает прежде всего, что плоть текста покрывает некий скелет, который является его структурой или артикуляцией, но пребывает при этом невидимым, если не использовать специфическую технику. Скелет текста отнюдь не представляет собой несущественный или тем более маргинальный его аспект, то есть интерпретация нацелена не на края, не на маргиналии текста, хотя синтагматические элементы порой могут встречаться и там. Скелет текста, каковой радиографическое прочтение стремится обнаружить, является его латентной или немислимой структурой, которая хотя и не видима непосредственно, представляет собой нечто такое, что требуется самим текстом и что мы, как читатели текста, способны в нем обнаружить. Интерпретация заключается в этом переводе от эксплицитного аспекта текста, — отсылающего к совокупности явных обозначений или отсылок, манифестирующих сознательную мысль автора и структурирующих цепочку определяемых значений, — к имплицитному аспекту, который чаще всего выходит за рамки явных отсылок, намерений и значений. Само собой разумеется, что такой прием чтения или, по меньшей мере, такая герменевтическая позиция в отношении философских текстов о насилии и мессианизме предполагает определенную концепцию философского письма и цепочки означающих, из которой он сплетается. Чем может быть оправдан такого рода передел текста, когда мы уделяем внимание

скорее незначительным лексическим видоизменениям в ущерб очевидной логике философского текста? И каким может быть результат метода соответствующей интерпретации?

Мне представляется, что, пытаясь понять, как конструируются эти тексты, я попадал в такое положение, что меня несли — уносили вдаль и возвращали обратно сами тексты — в направлении необычных своих элементов. Если обратиться к «Критике насилия» и попытаться уловить процесс конструирования текста, то не следует упускать из виду многочисленных апроприаций, которые образуют его внутренний интертекст, равно как нельзя упускать из виду внутренние же самоотсылки, каковые образуют его внутреннюю композицию. Таким образом, мы оказываемся на скрещении этих двух аспектов — интертекст и интратекст, что обнаруживается в анализе бунта Корея, который, как это ни странно, редко привлекал внимание толкователей Бенъямина. Однако все указывает на то, что в этом пассаже конденсируется смысл текста, поскольку случай Корея призван, по-видимому, проиллюстрировать проблему революционного насилия. Выявление этих синтагм в работе интерпретации нацелено на то, чтобы показать, что философский проект данного текста основывается именно на них, что они образуют своего рода краеугольный камень или позвоночник этого текста, несмотря на то что они в нем не представлены с каким-то определенным, стабильным значением. Именно в них собираются, конденсируются, институционализируются все амбивалентности, все проблемы или апории этого текста. Например, понятие «Zug» является базовым семантическим механизмом текста или даже секретом мессианизма, поскольку в нем артикулируется отношение пацифизма к войне. Точно так же

формула Левинаса «послевкусие насилия» («un arrière-goût de violence») образует своего рода ключ к его философскому проекту, нацеленному на то, чтобы понять, существует ли справедливое насилие и каким образом его можно употреблять. То, что имеет значение в отношении понятия или выражения, значимо также в отношении использования знаков препинания или других текстовых элементов (кавычки, скобки, курсив): все это очень важно для философского перевода понятий, для сравнений и аналогий, для анализа конкретного примера. Каков бы ни был эксплицитный статус того или иного элемента, всякий раз именно некая синтагма, не имеющая, на первый взгляд, решающего характера в очевидной конструкции текста, приобретает особую семантическую нагрузку, разъяснение которой обнаруживает ее роль в тексте и позволяет устранить его трудности.

Таким образом, собственно результат интерпретации сводится к выявлению этих зыбких, неустойчивых элементов. В интерпретации задействуется своего рода редуцирование или анализ — в химическом смысле этого понятия, — в ходе которых мы можем достичь некоего неустранимого, неуничтожимого элемента, где конденсируются и тем самым манифестируются главные сложности интерпретируемого текста. При этом необходимо не упустить из виду, что само понятие анализа отнюдь не является каким-то простым и чистым элементом, что оно, напротив, всегда представляет собой понятие сложное и нечистое: например, философский проект, нацеленный на то, чтобы интегрировать в себя насилие или обосновать место насилия в мессианизме, показывает в конечном счете свою радикальную невозможность. Вот почему анализ бунта Корея у Бенямина обнаруживает не решение

проблемы, но лишь точку предельной семантической насыщенности. Разумеется, такая процедура прочтения философского текста имеет нечто общее с деконструкцией, правда с той поправкой, что речь идет именно о том, чтобы извлекать и подвергать редукции те или иные синтагмы, которые выбираются из самой ткани означивания текста: словом, здесь задействована не архитектурная, а химическая метафора. Разумеется, также в этом есть элемент структурного анализа текста, хотя и с тем уточнением, что упор делается на естественную инородность тех элементов, которые подвергаются анализу. Прием редуцирования образует метод интерпретации, в то время как своеобразный сложный и нечистый элемент, который подвергается анализу, является его проблематическим результатом.

Таким образом, следует придерживаться двух противоположных положений: с одной стороны, не существует философской рефлексии об отношении между насилием и мессианизмом, которая бы не нацеливалась на то, чтобы интегрировать первое во второй, поскольку подобный проект философски необходим; с другой стороны, не существует философского оправдания насилия, которое могло бы обосновать правомерность такого проекта и гарантировать его реализацию. Вот почему всякое философское начинание, нацеленное на то, чтобы помыслить отношение насилия к мессианизму, отсылает в конечном счете к *необходимому, но невозможному* поиску основания, которое гарантировало бы институализацию насилия. Это реальное противоречие, в котором философия стремится оправдать насилие, прибегая для этого ко всем ресурсам воображаемого и символического, является движением справедливости в виде фикции, понимаемой двояко: фикция как фабрикация и фикция как изобретение,

вымысел (*fingere*). Вот почему я определяю его через понятие «оправдание».

Как было показано в другой работе¹, понятие войны связано с понятием институции вообще и с институцией философии в частности. Положения политической философии о насилии и мессианизме не сводимы ни к каким рассуждениям о (последней) войне. Философия поддерживает необходимые отношения, по крайней мере в проблематической форме, с насилием и мессианским деянием, хотя бы потому, что она обнаруживает их амбивалентности и осуществляет свою деятельность в социальном поле, более того, она усиливает эти амбивалентности в плане письма в том смысле, что она выражает и обнаруживает реальные сложности отношения между насилием и мессианизмом, облекая их в дискурсивную и значащую конструкцию — текст; последний сразу оказывается вовлечен в социальное поле, поскольку он порожден определенной институцией, которая сама по себе нацелена на то, чтобы интегрировать насилие в определенный порядок. Именно в этих двух смыслах философия как письмо и как институция представляет собой дисциплину. Задача философского письма в таком случае заключается в том, чтобы дозировать насилие, чтобы распределять его во времени, чтобы объяснять, как следует ожидать насилие. В конечном итоге философия — как практика или даже как *praxis* — всегда включена в становление-институцией, каковое, отнюдь не являясь чисто спекулятивной (*skhôlè*) дисциплиной, вынуждает ее интериоризировать насилие и пускать в оборот политические апории насилия и мессианизма.

¹ *Bojanić P. La guerre (dernière) et l'institution de la philosophie.* (В печати.)

Если перевести его в проблематику мессианизма, вопрос, который я ставлю в этой книге, заключается в том, чтобы понять, существует ли связь между насилием (войной) и пришествием Мессии (справедливости, демократии, порядка, мира...). В этой перспективе необходимо также задаться вопросом: сколько же насилия нужно? И какие фигуры насилия могут способствовать этой связи? Возможно ли мессианское деяние само по себе? Необходимо ли прибегать к насилию, чтобы наступила новая эпоха? Таким образом, речь о том, чтобы найти такой образ действия, который безотлагательно ведет к другому и тем не менее является его ожиданием. В этом отношении философия как праксис сама по себе представляет политическое деяние, обладающее мессианским или революционным потенциалом. Она нас ангажирует, ибо стремится к тому, чтобы присоединить и включить всех и каждого в активное становление или, что в общем то же самое, стремится к тому, чтобы никто не остался пассивным. Она обнаруживает безотлагательность того, что в скором времени станет градом справедливости. Сама по себе возможность того, что наступит новая историческая эпоха, является для нас достаточным основанием, чтобы читать философов и заниматься философией. Грядущее первой неотделимо от будущего последней.

I. Насилие и болезни. Фигуры другого, фигуры Гегеля

Сразу сделаю упор на слове «другой» — *o allos*: это одновременно чужой и другой, который остается, который является другим, еще одним другим... Как говорить о другом, как говорить об аллергии¹ с другим? Возможны ли *аллергологии* (*иммунологии* или (*авто*) *иммунологии*)? Как проследить (не хочу сказать «тематизировать» или «изучать») за деятельностью (*ergon*) в отношении другого и рассуждением (*logos*) об этом другом (или же за работой и действием этого другого), то есть как проследить за сопротивлением другому и сопротивлением другого на пути, что ведет от аналогии суверенности (опять же *logos*) к атрибутам насилия (делаю упор на множественном числе слова «атрибуты»)?

Вероятность того, что фигуры «другого», «насилия», «войны» или «врага» могут быть тематизированы

¹ Впервые слово «аллергия» было произнесено на немецком языке. Венский педиатр Клеменс фон Пирке публикует текст об аллергии в 1906 году в журнале «Münchener Medizinische Wochenschrift». Греческое происхождение этого слова, разумеется, искусственное. По аналогии со словом «энергия» *en-ergeia* (внутренние телесные силы) фон Пирке образует слово *all-ergeia*, «als Ausdruck von Reaktionen auf körperfremde Stoffe».

и помыслены посредством некоей грядущей биоаналогии, новой и более развитой, все более точной, как хочется думать, — такая вероятность или такая возможность должна обеспечить легитимность предпринятой здесь работы. Этот нюанс, на котором основываются все мои надежды, предполагает, что мы обнаружили и что еще можно будет обнаружить некую многообещающую форму, обеспечивающую все более надежную безопасность и защиту другого, то есть в отношении другого.

Но каким образом обнаружение одного или многих актов насилия в отношении другого, что предполагается всякой аллергологией или всякой иммунологией (разве аллергия не принадлежит уже к авто-иммунным стратегиям?), может защитить другого? Каким образом защитить не меня, защитить не нас, ни даже защитить мое отношение к другому (доказывая благодать и безвредность того же самого или другого), но защитить прежде всего самого другого? Защита другого от меня и от моей способности усвоения, ассимиляции — разве не предполагает она согласия на аллергию, на дистанцию и на превентивные меры? Означает ли это в таком случае, что аллергия и иммунитет в отношении другого защищают другого только от нас? Сходным образом, может ли содействовать переход от аллергологии к (авто)иммунологии преодолению всех проблем, имеющих касательство к изменениям смысла и контекста (в 1970-е годы слово «аллергия» использовалось в разговорном языке для обозначения реакции на другого, даже для «инстинктивной враждебности» или для «враждебности до враждебности»)? Порождает ли (авто)иммунология большую защиту другого, поскольку то же самое (я сам или мы сами) отходит назад перед лицом другого, поскольку то же

самое противопоставляет себя себе самому как другому, поскольку то же самое разделяется в себе самом и себя самого ставит под вопрос, признает самого себя врагом или другим, порождает ли она борьбу против себя самого и против своих собственных фикций и фантазмов в отношении враждебности и аллергии?

Несмотря на то что веками статус и первенство различных элементов этой (био)анalogии (и этой контр-анalogии) постоянно подвергались сомнению, а именно понятия единства, тотальности, государства, сообщества, организма, тела, — я делаю упор на той мысли, что хроническая болезнь является тайным фактором и условием возможности этой аналогии.

Болезнь есть альфа и омега этой сетки понятий: у Гегеля речь идет о болезни суверенности и гомеопатических стратегиях, которые из нее проистекают; у Розенцвейга — о терапиях и вливаниях в больное и парализованное тело философии («alle Symptome von akuter Apoplexia philosophica»²); у Левинаса — об открытии происхождения и рождения философии в аллергии («философия воистину родилась из аллергии»³); у Деррида — в основном об эпитетах и атрибутах насилия⁴, равно как о построениях об иммунитете

² Rosenzweig F. Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand [1921]. Düsseldorf: Joseph Melzer Verlag, 1964. S. 57; Rosenzweig F. Livret sur l'entendement sain et malsain. Paris: Cerf, 1988. P. 45.

³ Lévinas E. Transcendance et hauteur [1962] // Lévinas E. Liberté et commandement. Paris: Fata Morgana, 1994. P. 76.

⁴ Текст Деррида «Насилие и метафизика. Опыт о мышлении Эммануэля Левинаса» (1964) является прежде всего размышлением о добавлениях и разнообразных видах насилия: «насилие света» (p. 125), «реакционное» (p. 136), «историческое» (p. 136), «языческое» (p. 144), «наихудшее и чистое насилие» (p. 158), «трансцендентальное насилие» (p. 173, 184), «изначальное» (p. 184), «до-этическое» (p. 184), «худшее насилие как до-насилие»

и аутоиммунитете как основаниях сообщества⁵. Для начала хотелось бы выделить в этих четырех аналогичных рефлексиях и этих четырех начинаниях различного типа две категории, то есть классифицировать эти четыре рефлексии о насилии, выделив в них два типа таким образом, чтобы с одной стороны находился Гегель — «мистик насилия»⁶ («eine Mystiker der Gewalt»), согласно Бенъямину, и Розенцвейг, его переписчик (который, как ни крути, является одним из самых значимых среди его читателей⁷), а с другой — Эммануэль Левинас и его читатель Жак Деррида, порой выступавший как корректор и незаконный переписчик Левинаса. Если бы мне пришлось теперь очертить предварительным образом другую линию, по обе стороны которой тексты отсылали бы друг к другу и друг друга

(p. 191), «historique» (p. 136), «païenne» (p. 144), «la pire et pure violence» (p. 158), «абсолютное насилие» (p. 191), «последнее и худшее насилие» (p. 191), «онтологическое» (p. 196), «этическое» (p. 209), «необходимое насилие» (p. 220), «онтологическо-историческое насилие» (p. 220), «первичное насилие» (p. 221), «нигилистическое» (p. 221) и т. п. См. *Derrida J. L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.

⁵ В последние годы своей жизни Деррида многократно упоминает эти фигуры, см.: *Derrida J. Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993. P. 224; *Derrida J. Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994. P. 94; *Derrida J. Foi et Savoir // La Religion: Séminaire de Capri / éd. J. Derrida, G. Vattimo*. Paris: Seuil, 1996; *Derrida J. Le «concept» du 11 septembre: Dialogues à New York avec G. Borradori*. Paris: Galilée, 2004. P. 144–147; *Derrida J. Voyous*. Paris: Galilée, 2003. P. 60.

⁶ Письмо к Шолему от 31.01.1918: *Benjamin W. Briefe I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978. S. 171.

⁷ Розенцвейг принадлежит к позднему поколению читателей юридических и политических текстов Гегеля. Фридрих Мейнеке, который был его научным руководителем, также входил в эту группу, равно как Герман Хеллер, Канторович, Шмитт-Доротич и Клакхон. См.: *Meinecke F. Weltbürgertum und Nationalstaat*. Bd. 5. München: R. Oldenbourg, 1962. S. 163, 198, 201.

продолжали бы, тогда я сформулировал бы все по-другому. Я либо сказал бы, что все эти приемы и прочтения «великой книги насилия и вражды» являются все смягчающими в том смысле, что авторы пытаются сгладить «экстремальные» элементы мысли и различия, их предваряющие (даже Гегель, даже прежде всего Гегель); либо выделил бы подход, который является общим и для Розенцвейга, и для Левинаса, рассматривая его в виде первого и единственного истинного события в истории западной мысли. Ибо речь идет тут не о каком-то вульгарном эпизоде, ни о каком-то интермеццо, ни даже о кратком прорыве в истории насилия и веры в ту идею, что можно достичь определенной цели посредством силы, то есть в ту идею, что не бывает никакой справедливости, права или порядка без использования насилия и без войны. Второе решение предполагало бы, что это событие в истории западного мышления является событием *par excellence*, редкостным и неповторимым, ибо оно усиленно противостоит тому контексту, в котором оно появляется, равно как всему тому, что ему предшествует, и обязано всем своим влиянием, длительностью, скажу даже «выживанием», всему, что за ним воспоследует. Таким образом, между Гегелем и Деррида оказались бы Левинас и Розенцвейг (вопреки той сдержанности, с которой Левинас относился к прочтению Гегеля Розенцвейгом⁸).

⁸ В тексте 1965 года «Франц Розенцвейг: новейшая еврейская мысль» («Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne») Левинас троекратно (р. 70, 74, 87) делает упор на дилемме существования Гегеля, понятого в строго розенцвейговском духе, который не имеет никакого отношения ни к влиянию Мейнеке, ни к «Гегелю Фридриха Мейнеке». Последний, третий вопрос представляет собой довольно жесткую критику Розенцвейга и попытку дистанцироваться от него. «В сущности, разрыв с Гегелем, пусть даже с Гегелем Мейнеке, утверждение — поверх государства

Такое решение, такой выбор открывает перед нами две проблемы, определенные элементы недостоверности и различные типы ответственности.

Во-первых, если следовать наблюдениям Деррида из текста «Насилие и метафизика»⁹, то позиция Розенцвейга или Левинаса (можно утверждать, что они дополняют друг друга, так как читают разные книги Гегеля) должна была бы свидетельствовать об убежденности в необходимости насилия (даже сегодня, сейчас, в настоящее время), о своей гибкости и противоречивом могуществе в отношении Гегеля. Посредством

и политической истории — вечного народа и вечного пути обретают определенно персоналистскую форму, в которой уже другие надеются обнаружить разрешение противоречий Мира» (*Lévinas E. Hors sujet. Paris: Fata Morgana, 1987. P. 87*). Похоже, что Левинас преувеличивает собственное признание Розенцвейга из его предисловия к книге о Гегеле и что ему хотелось бы самому следовать Мейнеке и его толкованию исторического движения от Гегеля к Бисмарку.

⁹ Постоянные оговорки Деррида («подписался бы Гуссерль под этой интерпретацией его “интерпретации”?», р. 128; «в отношении этой формулировки можно было бы задаться вопросом, принял ли бы ее Хайдеггер», р. 130), а также его многочисленные возражения можно подразделить на четыре группы. Хочу уточнить, что меня интересуют только те возражения, которые касаются насилия: возражения, согласно которым насилие необходимо, определенное количество насилия действительно необходимо в «самой экономике насилия» (р. 136, 189, 190); согласно которым «встреча с абсолютно-другим» невозможна без насилия (р. 141); согласно которым насилие присутствует даже там, где Левинас его не осознает, то есть сама его философская практика является насильственной и предполагает насилие (р. 176); согласно которым невозможно выделять степени насилия, то есть лучше принимать насилие *ad hoc* для того, чтобы худшее насилие не имело места (р. 178–179, 203); согласно которым антигегельянство Левинаса так или иначе оборачивается гегельянством либо Левинас является криптогегельянцем или просто повторяет Гегеля (р. 139, 147, 165, 176, 177, 190) и т. д.

более глубокого анализа этой позиции, выраженной в различных гегельянских формулах, можно было бы, например, доказать, что Левинас не возвращается, не подтверждает и не скрывает своего прирожденного гегельянства («Левинас очень близок к Гегелю, намного ближе, чем ему самому хотелось бы, причем даже в те моменты, когда он противостоит Гегелю самым радикальным, на первый взгляд, образом»¹⁰).

Второй момент, второй пункт моей ответственности порождает первый и соотносится с тем, что произойдет после (авто)иммунологии Деррида (я упоминал, например, о необходимости хотя бы чуточку верить в его будущий потенциал: тогда мой теоретический монтаж может получить полное оправдание¹¹). Чтобы выжить, чтобы остаться неким образцовым событием, позиция Розенцвейга и Левинаса, в которой оспариваются принципы насилия и войны, должна обнаружить всю свою силу и все свое превосходство в противопоставлении великим мистификаторам насилия, которые предшествовали Гегелю. Я имею в виду, например, Канта, а также актуальные тенденции европейской мысли, согласно которым кантовские размышления о мире, которым уже больше двухсот лет, открывают новую

¹⁰ *Derrida J. L'écriture et la différence. P. 147.*

¹¹ Подчеркну, что набросок, в котором Деррида упоминает о возможной (авто)иммунологии («своего рода логика автоиммунизации» или «общая логика автоиммунизации», см.: *Derrida J. Foi et savoir. Paris: Le Seuil, 2000. P. 67, п. 23*), предполагает и включает в себе радикально новые усилия, нацеленные на постижение понятий общности и другого, которые дают о себе знать в последние десять лет его творческой жизни. Я имею в виду в частности тексты Агамбена, Эспозито, Слотердайка, Зонтаг, Нанси, Харауэя и т. п. См. *Picturing Terror: Derrida's Autoimmunity // The Late Derrida / ed. W. J. T. Mitchell, A. I. Davidson. Chicago: University of Chicago Press, 2007. P. 30–73.*

эру и представляют собой самый эффективный ответ человечества перед лицом кризиса международного права и опытов новой легитимации насилия и войн¹². Наверное, три гегелевских жеста, следующие из его лекций по философии права, три шага в построении фатальной аналогии способны составить первое условие в построении стратегии, в рамках которой возможно объединение таких элементов, как война, насилие, жертвоприношение, суверенность, отрицание, враг и другой. Но прежде, чем обозначить эти жесты и эту «гегелевскую конструкцию» (мне бы хотелось называть ее именно так постольку, поскольку она является исключительно делом Гегеля и могла бы быть условием возможности любой теории насилия, войны, жертвоприношения, врага... и т. п. у Гегеля), вот два параметра, которые я использую в виде преамбул к «гегелевской конструкции»:

а) Я ищу такого «Гегеля», который опосредован моим прочтением Розенцвейга и Левинаса, а именно

¹² Жак Деррида многократно пытается решить задачу, которую он сам определил для себя в 1964 году в тексте о Левинасе: «Наверное, можно выразить здесь сожаление, что до сих пор не было организовано никакого систематического и упорного сопротивления в отношении Канта. Насколько нам известно, лишь однажды он бегло упоминает в одной статье некие “кантовские отзвуки”, а также “практическую философию Канта, особую близость к которой мы ощущаем” (“L’ontologie est-elle fondamentale?”)» (Ibid. P. 142). Ср.: *Derrida J. Adieu, à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997. P. 70–73. В других пассажах книги «Adieu», равно как в последнем интервью, опубликованном за несколько месяцев до смерти, Деррида удается, пусть и частично, систематизировать и аргументировать свое доверие в отношении кантовской мысли о мире, необходимого поиска новых форм суверенности и насилия, каковым, в частности, вдохновлялся Кант в своем понимании права (Деррида говорит также о европейских вооруженных силах и военном вмешательстве, которое должно иметь место в Израиле).

эту элементарную «конструкцию», которую оба мыслителя сразу же признают как гегелевскую и себя сразу же ей противопоставляют. Розенцвейг использует аналогию больного философа, пациента и идеализма, который необходимо ниспровергнуть. Следовательно, вопрос будет в следующем: что же есть такого у Гегеля, что должно быть ниспровергнуто? Или наоборот: что же такого больного есть в Гегеле и что в нем вообще не так? Что есть в Гегеле такого, что уже находится в санатории Розенцвейга?

Мы уже видели: наш больной страдает тотальной инверсией (*einer vollkommenen Umkehrung*) нормальных витальных функций. Следовательно, должно быть ясно, что необходимо повернуть вспять эту инверсию (*dass es also notwendig ist, diese Umkehr ihrerseits wieder umzukehren*)¹³.

б) Я ищу эту «конструкцию», которая сама по себе содержит и подразумевает все возможные теории Гегеля в отношении насилия, отрицания, врага, войны и т. п. Такая конструкция, подразумевающая всегда проблематичное и спорное редуцирование различных идей и различных гегелевских текстов, содержит, похоже, среди прочего: два пассажа из «Науки логики», в которых говорится о насилии, идущем извне, о другом и о реакции на другого (параграф «Wirkung und Gegenwirkung») в связи с целью и «механическим насилием» (*die mechanische Gewalt*) (раздел «Der ausgeführte Zweck»¹⁴); определение определения, детерминирования, отрицания, предела и абсолютно

¹³ Rosenzweig F. Livret sur l'entendement sain et malsain. P. 39; Rosenzweig F. Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand. S. 50.

¹⁴ Hegel G. W. F. Werke in 20. Bd. 6: Die Wissenschaft der Logik. Bänden, Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 233, 451.

другого в «Энциклопедии» (а также в «Науке логики»¹⁵); аргументацию по поводу другого как зла и признания себя в другом (*das Sich-Erkennen im Andern*) в лекциях 1805–1806 годов («Иенская реальная философия»¹⁶); различные версии «борьбы за признание» (*der Kampf des Anerkennens*), войн и столкновений между государствами, а также положения о насилии как «внешнем начале или начале в феномене государств» (*äusserliche oder erscheinende Anfang*), в отличие от понимания насилия как «основания права» (*Grund des Rechts*) или насилия как «субстанционального принципа» государств¹⁷; наконец, разбросанные замечания Гегеля по поводу первичного насилия (*erste Gewalt*), насилия героя, превращения насилия в право, борьбы за право и т. д.

¹⁵ Параграфы 91–93 являются прямым источником размышлений Левинаса. Он мог там обнаружить само понятие другого, того же самого, третьего и бесконечности. См. *Hegel G. W. F. System der Philosophie. Erster Teil: Die Logik.* Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1964. S. 218–222.

¹⁶ *Hegel G. W. F. Jenenser Realphilosophie. Bd. 2.* Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1931. S. 200–203; *Taminiaux J. Naissance de la philosophie hégélienne de l'État.* Paris: Payot, 1984. P. 215–217.

¹⁷ Параграфы 432–433, *Hegel G. W. F. System der Philosophie // Hegel's Philosophy of Subjective Spirit.* Dordrecht-Boston, 1978. S. 57–65. «Насилие... не есть еще поэтому основание права, но лишь необходимый и правомерный момент в переходе от состояния самосознания, погруженного в вождение и единичность, к состоянию всеобщего самосознания. Это наличие есть внешнее, или являющееся, начало государств, а не их субстанциональный принцип» (цит. по: *Гегель. Философия духа // Сочинения. Т. 3: Энциклопедия философских наук.* М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1956. С. 224. — *Примеч. ред.*). См.: *Hegel G. W. F. Encyclopédie des sciences philosophiques. Vol. 3: Philosophie de l'esprit.* Paris: Vrin, 1988. P. 352. Cp. *Rosenzweig F. L'Étoile de la Rédemption / trad. J.-L. Schlegel, A. Derczanski.* Paris: Seuil, 1982. P. 393; *Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung [1921].* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. S. 370.

Вот три пассажа, которые, как мне думается, составляют самый короткий путь к Розенцвейгу и Левинасу.

1) В гейдельбергских лекциях (1817–1818) о «Естественном праве» Гегель, представив в двух параграфах (§ 160–161) детальные размышления о войне и жертвоприношении ради государства, в самом конце следующего параграфа (§ 162) упоминает кантовский проект вечного мира, основанного на той идее, что войне не должно быть места. Однако, как полагает Гегель, война является «этически необходимой вещью», так как без нее народы утонули бы в частной жизни, «в защищенности и мягкотелости», оказавшись, таким образом, легкой добычей для других народов. Та же самая идея представлена Гегелем во многих вариантах и в различные периоды творчества¹⁸. Он продолжает:

Равным образом приблизительно тридцать лет тому назад была высказана вполне благожелательная идея, что род человеческий образует одно-единственное государство¹⁹. Лишь простое долженствование удерживает

¹⁸ «Война удерживает народы в состоянии морального здоровья» (*die sittliche Gesundheit der Völker*). Hegel G. W. F. *Le droit naturel* [1802–1803]. Paris: Gallimard, 1972. P. 118; Hegel G. W. F. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts // Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* / Hg. G. Lasson. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1923. S. 369. Спустя несколько месяцев Гегель предлагает другой вариант той же самой идеи: «Нравственное в своем различии само должно созерцать свою жизненность, и в этом случае так, чтобы сущность этого противостоящего живого полагалась как чужое и крайне отрицающее» (цит. по: Гегель. Система нравственности // Гегель. Политические произведения. М.: Наука, 1978. С. 331. — *Примеч. ред.*). См. Hegel G. W. F. *Système de la vie éthique*. Paris: Payot, 1992. P. 165; Hegel G. W. F. *System der Sittlichkeit // Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*. S. 466.

¹⁹ Имеется в виду текст Канта «Über den Gemeinspruch» (1793), в котором речь идет о проекте «интернационального государства», а также о «непрактической» стороне такого проекта.

совокупность отдельных государств в таком союзе всех государств, а весь этот союз строится на произволе (*Willkür*). Действительно, отдельный <индивид> должен обязательно хотеть чего-то противоположного войне; однако война является философски существенным естественным моментом (*Der Einzelne allerdings muß das Gegenteil des Krieges wünschen; aber der Krieg ist ein philosophisch wesentliches Naturmoment*)²⁰.

Все выглядит так, будто Левинас сам сформулировал эти две синтагмы, которые к тому же не существуют в текстах Гегеля в такой именно форме: «этическая необходимость» войны, война как нечто «философски существенное». Война — это *der Naturmoment*, равным образом государства являются маленькими естественными индивидами, которые объединяются и устремляются к единому целому. Это движение к единому целому также является естественным, сущностным и философским. Это и есть война.

2) Два года спустя, в работе «Die „Rechtsphilosophie“ von 1820» (так назвал эти лекции издатель Карл-Хайнц Илтинг²¹), в заметке к § 278 «Der Staat als Subjekt der Souveränität» (Гегель добавил эти заметки к курсу в следующие годы) Гегель объясняет, что такое суве-

²⁰ «Ebenso ist es ein wohlmeinender Gedanke, [der] vor etwa 30 Jahren vorgebracht wurde, daß das Menschengeschlecht einen Staat bilde. Ein bloßes Sollen hält in einem solchen Bund aller Staaten die einzelnen Staaten zusammen, und der ganze Bund ist auf Willkür gebaut. Der Einzelne allerdings muß das Gegenteil des Krieges wünschen; aber der Krieg ist ein philosophisch wesentliches Naturmoment» (*Hegel G. W. F. Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, Heildelberg 1817/18. Bd. 1: Hegel Vorlesungen. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983. S. 253; Hegel G. W. F. Leçons sur le droit naturel et la science de l'État [1817–1818]. Paris: Vrin, 2002. P. 275*).

²¹ *Hegel G. W. F. Die „Rechtsphilosophie“ von 1820, mit Hegels Vorlesungsnotizen, 1821–1825. Bd. 2. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1974.*

ренность. Третий из пяти пунктов называется «Der Idealismus der Souveränität».

Идеализм, учреждающий суверенность, представляет собой собственно детерминированность, согласно которой в живом организме так называемые части одного являются не частями (*Teile*), а членами (*Glieder*), то есть органическими моментами, согласно этой же детерминированности изоляция и существование-для-себя последних представляют собой болезнь (ср. «Энциклопедия», § 293)²².

Вероятно, в такой форме Гегель написал эту фразу в 1825 году. С тех пор она оставалась неизменной и перепечатывалась в таком виде в начале § 278²³. Сегодня возможно проследить генезис этого аргумента как своего рода кристаллизацию аналогии между суверенностью и организмом (организацией, телом), а также как открытие болезни, которое связывает два различных уровня гегелевской системы²⁴. Болезнь

²² «Der Idealismus, der die Souveränität ausmacht, ist dieselbe Bestimmung, nach welcher im animalischen Organismus die sogenannten Teile desselben nicht Teile, sondern Glieder, organische Momente sind und deren Isolieren und Für-sich-Bestehen die Krankheit ist (s. Enzyklop. der philos. Wissensch. § 293)» (Ibid. S. 738). Ср. Hegel G. W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Bd. 7. S. 441.

²³ Hegel G. W. F. Principes de la philosophie du droit. Paris: PUF, 1998. P. 355.

²⁴ В берлинских лекциях 1819/1820 (законспектированных И. Р. Рингером и переписанных Э. Ангерном, М. Бондели, Г. Н. Зельманом) Гегель упоминает организм («Wie im Organismus jedes Glied...»), его члены и кровь, которая течет и обеспечивает когезию всех органов. См. Hegel G. W. F. Vorlesungen. Bd. 14: Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000. S. 194. В лекциях 1822/1823 (законспектированных К. В. Л. Гейзе) также упоминается организм, равно как делается различие между *Glieder* и *Teile*. См. Hegel G. W. F. Philosophie des Rechts / Hg. E. Schilbach. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999. S. 65. § 269.

не упоминается в лекциях по праву, предшествовавших версии 1825 года, хотя с самого начала болезнь предстает в юридическо-политическом поле гегелевской мысли как некая латентная метафора²⁵. С другой стороны, в раннем тексте «Естественное право» он говорит о болезни и устанавливает эту аналогию в том виде, в каком она появится позднее; но в это время в мысли Гегеля еще не присутствуют фигуры суверенности и организма.

Предвещающая смерть болезнь обнаруживается, когда некая часть придает себе собственную организацию и высвобождается от господства Целого, каковое негативно затрагивается этой изоляцией и может даже переорганизоваться заново в зависимости от этой особенной способности. То же самое, когда жизнь какого-то внутреннего органа, привыкшего подчиняться органическому Целому, учреждает себя в виде автономного существа или когда печень преобразуется в господствующий орган и принуждает тем самым всю организацию тела служить себе²⁶.

²⁵ Это у Мендельсона Гегель нашел аналогию или исток аналогии между нацией и телом. Вот этот пассаж из знаменитого текста Мендельсона (1784), который Гегель собственноручно переписал 31 мая 1787 года: «Eine gebildete Nation kennt in sich keine andere Gefahr, als das Übermaß ihrer Nationalglückseligkeit, welches, wie die vollkommenste Gesundheit des menschlichen Körpers, schon a und für sich eine Krankheit oder der Übergang zur Krankheit genannt werden kann» (Dokumente zu Hegels Entwicklung / Hg. J. Hoffmeister. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1974. S. 142).

²⁶ Hegel G. W. F. *Le droit naturel* (1802–1803). P. 170: «Dagegen ist Krankheit und der Anfang des Todes vorhanden, wenn ein Teil sich selbst organisiert und sich der Herrschaft des Ganzen entzieht, durch welche Vereinzelung er es negativ affiziert oder es gar zwingt, sich allein für diese Potenz zu organisieren, — wie wenn die dem Ganzen gehorchende Lebendigkeit der Eingeweide sich zu eigenen Tieren bildet oder die Leber sich zum herrschenden Organ macht und die ganze Organisation zu ihrer Verrichtung zwingt». Hegel G. W. F. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*. S. 400.

Болезнь для Гегеля (равно как различные виды ипохондрии²⁷) является чем-то большим, нежели обычная травма, которая ставит под вопрос его жизнь, к тому же она часто сопутствует философу и философии. То есть единство государства или же здоровье и целостность организма Гегель утверждает через возможность войны (§ 321–324). Посредством жертвоприношения (*Aufopferung*), добавляет Гегель, идеализм реализуется и возводит себя в реальность (в духе или в духе народа)²⁸.

3) Третий жест Гегеля также трудно датировать. Более того, этот пассаж представляет собой результат работы Илтинга. Как бы то ни было, речь идет о позднем Гегеле, или даже о последнем Гегеле, и части его комментария к § 273 «Философии права» («Die drei Gewalten»), имеющей следующий заголовок: «eine naturphilosophische Analogie»²⁹. Гегель здесь отличает абстрактные моменты государства (*gesetzgebende Gewalt, Regierungsgewalt, individuelle Gewalt*) от конкретного понятия государства как живого Целого, где каждый момент в себе организует целостность, тотальность (*als lebendiges Ganzes jedes Moment in sich zu einer Totalität organisiert*). Гегель определяет философско-естественную аналогию в виде живого тела (*lebendige Körper*), обладающего тремя видами детерминированности. Вторая детерминация (первая сводится к ощущению, то есть к восприятию, третья —

²⁷ Следы ипохондрии появляются в гегелевской системе начиная с Иенских лекций (1803/1804). См. *Hegel G. W. F. Jenenser Realphilosophie*. Bd. 1. 1932. S. 183. Cp. *Rosenzweig F. Hegel und der Staat*. Aalen: Scientia Verlag, 1962. Bd. 1. S. 101–102; *Rosenzweig F. Hegel et l'État*. Paris: Puf, 1991. P. 107–108.

²⁸ *Hegel G. W. F. Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831* / Hg. K.-H. Ilting. Bd. 4. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1974. S. 669.

²⁹ *Ibid.* S. 662.

к воспроизводству) предстает как *Irritabilität* или, как пишет сам Гегель, *Irritabilität*:

Diese Momente bestimmen sich nun a Systeme... das der Irritabilität ein abstraktes System welches das Herz zu seinem Mittelpunkt hat, das System der Andern.

Система других или система другого находится в самом сердце живого тела и живущего организма. Система другого находится в самом сердце государства.

Все эти условия, которые выдвигает Гегель (их, конечно много больше трех, которые я только что обрисовал), помогают лучше понять финальную конструкцию, о которой сам Гегель говорит, что она содержится в § 293 «Болеть индивида» первого издания «Энциклопедии» или в § 371 в других изданиях. Как это ни парадоксально, но призыв Гегеля к тому, чтобы читатели, когда он говорит о детерминированности фигур государства, суверенности, войны, врага, другого или жертвоприношения и насилия, рассматривали доказательства, которые он приводит в пользу новейших теорий болезни, фармакологии и альтернативных терапий, включает в себе опасность для устойчивости всей системы. «Гомеопатия»³⁰ — еще один греческий неологизм, который Гегель упоминает дважды и детально объясняет, — представляет собой стратегию, которая позволяет разрешить одну из главных проблем его политической философии. Однако понятие гомеопатии вводит нечто магическое в гегелевскую диалектику, преувеличивая значимость аналогии

³⁰ Это понятие придумал современник Гегеля Христиан Фридрих Самуэль Ганеман. В январе 1831 года, всего месяц спустя после смерти Гегеля, Ганеман был в Берлине, и его ученики по всей Европе пользовали больных холерой, которая пришла в Западную Европу из Индии через Россию.

(аналогия становится не только регулирующим инструментом, но также конститутивным элементом всей системы, так как она сама по себе представляет некую терапию) и наделяя превосходством то же самое, а не другое или отличное, так как гомеопатия предполагает отрицание посредством того же самого, а не посредством другого, не посредством отличного или противоположного, что было бы главным в аллопатии.

Что же нам надлежит обнаружить в этих терапиях больного организма, которые единственные могут объяснить скрытый яд, способный явиться в больном государстве или в государстве, не знающем войны³¹? Возможно ли такое, что один только взгляд в направлении медицины, в направлении смертельной болезни способен раскрыть секрет этой странной стратегии и этой фантастической власти, которой обладает суверен, предпринимая войну против собственной суверенности, против собственного народа? Пятого марта 1976 года в своих лекциях о «Логике Гегеля» Левинас анализирует знаменитый пассаж из «Феноменологии духа»³². Гегель говорит:

³¹ Для Гегеля «скрытый яд» — это секрет. Он цитирует Гиббона: «Затянувшийся мир может привнести в витальные силы империи медленно действующий и секретный яд...» См. *Hegel G. W. F. Le droit naturel* (1802–1803). P. 127: «Der lange Friede und die gleichförmige Herrschaft der Römer führte ein langsames und geheimes Gift in die Lebenskräfte des Reichs. Die Gesinnungen der Menschen waren allmählich auf eine Ebene gebracht, das Feuer des Genius ausgelöscht und selbst der militärische Geist verdunstet». *Hegel G. W. F. Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*. S. 377. Деппида упоминает этот пассаж в одной из своих книг. См. *Derrida J. Glas*. Paris: Galilée, 1974. P. 117.

³² *Lévinas E. Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 1993. P. 95–97. *Mosès S. Rosenzweig et Lévinas: Au-delà de la guerre* // *Rue Descartes* / éd. D. Cohen-Lévinas. 1998. N° 19. P. 90.

Дух всеобщего сочетания есть простота и негативная сущность этих изолирующих систем. Для того чтобы последние не укоренились и не укрепились в этом изолировании, благодаря чему целое могло бы распасться и дух улетучился бы, правительство должно время от времени внутренне потрясать их посредством войн, нарушать этим и расстраивать наладившийся порядок и право независимости; индивидам же, которые углубляясь в это, отрываются от целого и неуклонно стремятся к неприкосновенному для-себя-бытию и личной безопасности, дать почувствовать в указанной работе, возложенной на них, их господина — смерть³³.

Но как это возможно? Как правительству какого-нибудь государства или же суверену потребовать войны? Как «суверену-консерватору» (это излюбленная метафора Ганемана) достичь такого состояния, чтобы подвергнуть риску собственное тело или дозировать этот риск войной? Какова та часть суверенности, которая всегда выходит вон ее? Не поддерживает ли власть секретные отношения с врагом? Подразумевается ли враг реальный или виртуальный, опасность реальная или виртуальная? И что насчет жертв и жертвоприношений? Какого масштаба (ибо речь идет о количестве, числе, дозе) должна быть та часть, что отнимается от целого, чтобы при этом целое могло оставаться целым?

Все предстает так, будто у Гегеля спектр аналогии (и болезни) циркулировал между (его) телом и государством, как если бы этим строкам из «Феноменологии духа» предшествовали размышления о медицине и терапии и догадка о вечно больном³⁴. Или наоборот:

³³ Цит. по: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 230–231. — Примеч. ред.

³⁴ В этом плане предшественником Гегеля был Жан Боден, которого, впрочем, философ никогда не цитировал. В пятой книге

как если бы новая, еще более сложная теория победителя в войне и в сообществе инкорпорировалась в новую медицинскую практику — как будто политика все время господствовала и непрестанно работала над *bios*. В прибавлении к § 373, где он трактует о типах терапии, Гегель находит наконец свою формулировку. Этот параграф начинается фразами, которые почти не отличаются от тех, в которых было сформулировано понимание болезни и лекарства в «Иенских лекциях»³⁵:

Целебное средство [*Das Heilmittel*] побуждает [*erregt*] организм снять то особенное возбуждение [*die besondere Erregung*], в котором зафиксирована формальная деятельность целого, и восстановить текучесть [*die Flüssigkeit*] особенного органа или особенной системы в составе целого. Это достигается лекарством благодаря тому, что оно есть раздражение [*ein Reiz*], но с трудом поддающееся ассимиляции и преодолению, так что организм наталкивается в нем на что-то внешнее [*ein Äußerliches*], против чего он вынужден напрячь всю свою силу [*Kraft*]. Обращаясь против внешнего, он выходит из отождествившейся с ним ограниченности [*Beschränktheit*], которая сковывала его

своего сочинения «Шесть книг о государстве» Боден пишет: «Самое лучшее средство сохранить государство и защитить его от бунтов, мятежей и гражданских войн, а также содержать подданных в дружеском расположении заключается в том, что необходимо иметь врага, которому можно противостоять. <...> ...Никто никогда не находил лучшего противоядия от гражданских войн, ни более надежного лекарства, нежели столкновение подданных с врагом. <...> Нет лучшего средства очистить государство от всей этой грязи, нежели послать всех на войну, которая является очищающей медициной и весьма полезна для того, чтобы изгнать злоторные духи из универсального тела государства» (*Bodin J. Six livres de la République. Vol. 5. Paris: Fayard. P. 137, 140, 142*).

³⁵ Hegel G. W. F. *Jenenser Realphilosophie*. Bd. 1. 1932. S. 174–187; Ibid. Bd. 2. 1931. S. 167–174.

прежде и против которой он не может действовать, пока она не стала для него объектом³⁶.

Но за этим следует прибавление:

Особенно, согласно гомеопатической теории, больному дается средство, способное вызвать ту же болезнь в здоровом теле. Благодаря этому яду [*Gift*] и вообще всему отвратительному, что вводится в организм [*dem Organismus Widriges*], та особенность, в которой организм положен, становится для него чем-то внешним [*für ihn etwas Äußerliches wird*]... И таким образом, лекарство, будучи той же самой особенностью, имеет то отличие, что оно вовлекает теперь организм в конфликт [*als einem Äußerlichen in Konflikt bringt*] с его собственной определенностью как с чем-то внешним: поэтому здоровая сила возбуждается теперь к деятельности вовне, она вынуждена воспрянуть, выступить из своей погруженности в себя и не только сосредоточиться в себе [*sich in sich zu konzentrieren*], но и переварить представшее перед ней внешнее [*jenes Äußerliche zu verdauen*]. Ибо всякая болезнь (в особенности же острая) есть ипохондрия организма [*jede Krankheit ist eine Hypochondrie des Organismus*]... Но поскольку лекарство возбуждает его теперь к перевариванию [*die Arznei ihn nun reizt, sie zu verdauen*], он тем самым снова переносится во всеобщую деятельность ассимиляции; и достигается это именно тем, что организму преподносится еще нечто гораздо более неудобоваримое, чем его болезнь [*ein noch viel stärkeres Unverdauliches a seine Krankheit ist*], для преодоления чего он и должен собраться со всеми силами [*zu dessen Überwindung er sich zusammennehmen muß*]. В результате организм раздваивается [*in sich entzweit*] в самом себе; так как скованность, бывшая сначала имманентной, становится теперь внешней,

³⁶ Цит. по: Гегель Г. В. Ф. *Философия природы* // Гегель Г. В. Ф. *Энциклопедия философских наук*. Т. 2. М.: Мысль, 1975. С. 568. — Примеч. ред.

то тем самым организм стал внутренне двойным [*zu einem doppelten gemacht*], существуя как жизненная сила и как больной организм [*als Lebenskraft und kranker Organismus*]. Это можно назвать магическим действием лекарства [*eine magische Wirkung der Arznei*], подобно тому как в явлениях животного магнетизма [*im tierischen Magnetismus*] организм подчиняется власти другого человека [*unter die Gewalt eines anderen Menschen*]; ибо благодаря лекарству организм в целом... склоняется, следовательно, перед властью кудесника [*Gewalt eines Zauberers*]... Организм и находится вследствие своего болезненного состояния [*krankhaften Zustandes*] под властью другого [*unter der Gewalt eines anderen*]... <...> Указать надлежащие средства лечения трудно [*Zu sagen, welches nun die rechten Mittel seien, ist schwer*]. <...> Отношение болезни к лекарству вообще является магическим [*Das Verhältnis der Krankheit zur Arznei ist überhaupt ein magisches*]³⁷.

Этот магический фрагмент, который Жак Деррида заметил и частично проанализировал в книге «Глас» (он по ходу дела упоминает «гомеопатию, ипохондрию, гипноз, восстанавливающий сон»³⁸), представляет собой одну из последних инноваций всей гегелевской системы. Гомеопатия — это не только добавление к системе, это изменение парадигмы, хотя Гегелю не хватило времени придать этому понятию какой-то особый статус. Гомеопатия — это новый вид терапии, тем не менее она не является какой-то исключительной терапией, способной заменить все другие, в то же самое время никакая другая терапия не может заменить ее. Так или иначе, специфичность и магия терапии заключаются во влиянии другого (или во влиянии другого человека, другого как такового, ибо здесь *другой* становится

³⁷ Цит. по: Там же. С. 570–571. — *Примеч. ред.*

³⁸ *Derrida J. Glas. P. 132–134.*

Другим³⁹). Отныне проблема — в непризнании и неразличении того же самого и другого, во взаимном переходе того же самого в другое, внутреннем разрыве в том же самом и другом, одним словом, проблема в бесконечном порождении другого, отрицании другого и той власти, что дана другому быть носителем отрицания.

Гомеопатия, как предельное добавление к системе, разрушает гегелевскую конструкцию в несколько этапов. Попытаюсь уточнить и назвать некоторые из них:

— гомеопатия вводится в систему как терапия в рамках болезни организма, неудачи в лечении, смерти и появления духа;

— гомеопатия является такого рода терапией, в которой делается расчет на единство и целостность всего организма (в этом обычно заключается ее главное отличие в сравнении с аллопатией);

— поскольку она является терапией, то есть чем-то искусственным — это означает, что такая стратегия предполагает наличие субъекта или суверена (мозга, *ratio*, философа, государственного деятеля), способного заниматься только собой (своим телом, своим организмом, своим текстом, своей системой, своей суверенностью, своим народом), — ее стратегии и ее следствия по необходимости являются политическими;

— если Гегель отсылает читателя «Философии права» к известному параграфу своей «Философии природы», то первый ученик и первый деконструктор его текстов фабрикует своего рода контраналогию: на полях книги «Система философии» (1841) Карл Людвиг

³⁹ В лекциях 1818–1819 годов Гегель размышляет уже по поводу насилия и власти магии над организмом, или власти чужого над организмом. См: *Hegel G. W. F. Naturphilosophie*, Berlin 1819/20 / Hg. M. Gies. Naples: Bibliopolis, 1980. § 295.

Мишле добавляет следующий комментарий к прибавлению Гегеля к § 373:

Это не противоречит тому, что было сказано выше, а именно, что яд как медикамент предлагается в менее действенной форме (*in minder mächtiger Form vorhanden ist*); и как раз потому, что более сильный яд предлагается в менее действенной форме (*denn eben weil das stärkere Gift in minder mächtiger Form*), он оказывается простым внешним врагом (*äußerer Feind*), которого потом будет легче победить (*überwunden werden*), нежели врага внутреннего, каковым и является сама болезнь (*als der innere Feind, welcher die Krankheit selber ist*)⁴⁰;

— гомеопатическая стратегия подтверждает то представление о болезни, которое Гегель сформулировал в одном из ранних текстов, оставшемся в целом без изменений: болезнь организма является в конечном счете следствием того, что организм заключает в себе некий неорганический элемент («Der Organismus hat nun seine unorganische Potenz an sich selbst, so bezieht er sich als ein Unorganisches auf sich»⁴¹). Драма болезни, а потом драма смерти диктуется присутствием неорганического элемента, который остается непобежденным. Симптомы этого неорганического элемента: разделение организма, ипохондрия и изолированность членов организма. Гомеопатическое вмешательство действует на нескольких уровнях: оно обнаруживает, что (а) другой (прототипом которого является неорганический элемент) не может быть полностью

⁴⁰ Hegel G. W. F. *Sämtliche Werke*. Bd. 9: *System der Philosophie*. Zweite Teil: *Naturphilosophie* / mit einer Vorwort von K. L. Michelet. Stuttgart, 1965. S. 712.

⁴¹ Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Natur*, Berlin 1819/20 / Hg. M. Bondeli, H. N. Seelmann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002. S. 185–186.

инкорпорирован и ассимилирован; (b) что существует некий остаток, некое отложение или отрицание, которое не принимается в расчет в системе или в организме и которое, в сущности, ничему не служит⁴²; (c) что существует нечто внешнее («das Äusserliche ist so für mich ein Anderes aber ein ideelles Anderes»⁴³), другое, духовное (*Geistiges*)⁴⁴, лекарство, чужак, яд, враг («враг или Бог»⁴⁵), то, что организм не способен переварить, равно как и инкорпорировать в тело (здесь обнаруживается идея абсолютного другого: только он может породить некое единство, а не быть всего лишь его частью, речь идет о другом как *слабительном средстве*, другом, которого нельзя съесть, или о другом, который не может быть экскрецией [*Exkretion*]⁴⁶); (d) что внешнее аналогично (но не идентично) внутреннему, вот почему оно является другим (тем же самым), который добавляется к больному организму по аналогии с неорганическим элементом, уже существующим в организме⁴⁷; (e) что

⁴² В 1985 году в беседе с Кристофом фон Вольцогеном Левинас формулирует на немецком языке мысль о том, что подобное отрицание встречается также в «Эстетике» Гегеля. *Lévinas E. Intention, Ereignis und der Andere. Gespräch zwischen E. L. und C. von W. // Lévinas E. Der Humanismus des anderen Menschen. Hamburg: Felix Meiner, 1989. S. 137; Philosophie. 2007. № 93. S. 19.*

⁴³ *Hegel G. W. F. Vorlesung über Naturphilosophie, Berlin, 1823–24 / Hg. G. Marmasse. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000. S. 248.*

⁴⁴ *Hegel G. W. F. Naturphilosophie, Berlin 1819/20. § 295.*

⁴⁵ «Враг или Бог, на которого моя власть не распространяется и который не является составной частью моего мира...» (*Lévinas E. Totalité et infini. Essai sur l'extériorité. Paris: Kluwer Academic, 1971. P. 263*).

⁴⁶ См. главу «Prozess der Gattung» в *Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Naturphilosophie, Berlin 1821/22 / Hg. G. Marmasse, Th. Posch. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002. S. 196–197.*

⁴⁷ «Никогда гомеопатия, — пишет Ганеман в 1813 году в работе «Дух гомеопатической доктрины», — не претендовала на то, чтобы излечивать болезни тем же самым средством, которое их

другой или враг представляют собой функцию и потому являются виртуальными.

«Was den Menschen interessiert ist sein Anderes», говорит Гегель⁴⁸. Фигура другого остается пока неясной, однако силуэт ее более или менее очерчен; место ее обнаружено, другой находится на пути к своей независимости. Хотя другой представляет собой конститутивную функцию организма, хотя он не несет жизни, не обладает жизнью, жизненной энергией, его задача в формировании субъекта никогда прежде не наделялась такой ролью, которая ему предписывается в гомеопатической конструкции.

Эта конструкция имплицитно присутствует в конфликтном отношении Розенцвейг — Левинас. Точнее говоря, именно благодаря этим позднейшим добавлениям Гегеля, о которых ни тот ни другой никогда не говорили прямо, обнаруживается возможность их вмешательства, или их терапии. Это особенно очевидно, если принять во внимание их упорное сопротивление Гегелю, равно как ту настойчивость, с которой они говорят о терапии, во всем противоположной тому, что есть существенного и строго «гегельянского» в философии или в мышлении. Хотя было бы справедливо очертить пределы этой попытки ниспровержения

порождает; оно стремится к тому, чтобы применять к ним такое средство, которое вовсе не идентично порождающему болезнь, но лишь аналогично ему, то есть через лекарство, которое может лишь спровоцировать аналогичное болезни болезненное состояние. <...> ...Речь идет о том, чтобы спровоцировать в организме искусственное болезненное состояние, аналогичное, как нельзя более аналогичное собственно болезни» (*Hahnemann S. Études de médecine homéopathique. Paris: Maloine, 1989. Vol. 1. P. 271, 281*).

⁴⁸ Hegel G. W. F. Vorlesung über Naturphilosophie, Berlin, 1823–24. S. 251.

Гегеля и сформулировать оговорки относительно результата, достигнутого обоими (не это ли все время пытаются сделать Деррида в своем прочтении Левинаса?); возможно, следует также оговорить будущее этого едва намеченного опыта.

Розенцвейг и Левинас дополняют друг друга как в своем сопротивлении Гегелю, так и в своем принятии гегелевских позиций. Можно систематически показать взаимодополнительность и одновременность (симультанность) целого ряда элементов: реконструкция Розенцвейга и та инверсия, которой он подвергает гегелевскую фигуру суверенности (ее аналогичность организму)⁴⁹; то смещение, которому Левинас подвергает гегелевское понятие жертвоприношения, в частности в теме встречи с другим (Другим)⁵⁰; та манера, в которой Розенцвейг вместе с Бенямином переосмысляет отношение между насилием (*Gewalt*) и правом; сама попытка Левинаса заново осмыслить тему отрицания, при том что сам он все время воздает должное Гегелю в этой области; тот упор, который делает Розенцвейг на теме жизни; наконец, страницы Левинаса о войне в «Тотальности и бесконечном»⁵¹ и т. п. Помимо всех этих, а также других тем существует, по всей видимости, некая близость, имманентная всем этим усилиям (возможно, Деррида назвал бы эту близость эмпирической): этот первичный акт философии и антигегельянского мышления для Розенцвейга заключается прежде всего в том, что он живое существо (и философ), в то время как для Левинаса этот первичный акт заклю-

⁴⁹ Cp. Rosenzweig F. *Hegel und der Staat*. Bd. 2. S. 130–133, 142–147; Rosenzweig F. *Hegel et l'État*. P. 332, 339–343, 353–355.

⁵⁰ Cp. «La communication» в Lévinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic, 1978. P. 188–193.

⁵¹ Lévinas E. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. P. 243–258.

чается в выступлении против философии, против Гегеля, с тем чтобы защитить жизнь другого и субъективность.

Мы оба хорошо знаем, — пишет Розенцвейг директору санатория, в котором будет находиться больной философ [и не только философ: идея Розенцвейга состоит единственно в том, чтобы исцелить свой разум, и что лишь сила жизни способна вылечить «нездоровый рассудок»], — что излечение больного рассудка определяется необходимостью реинтеграции, в крайнем случае насильственной, пациента в его нормальное окружение. Проблема не в том, чтобы «внушать» ему что-то, чего ему недостает, но в том, чтобы «реинтегрировать» его в то, что он оставил в силу больного рассудка. «Излечение прямо на месте» — таким должен быть лозунг, с которым нам следует противостоять неудачам прежних видов лечения, древним и новым, основанным на вакцинах, инъекциях и мазях. <...> «Чистое лечение прямо на месте» (*eine reine Terrainkur*)⁵².

Вот он — «ветер», о котором говорит Левинас: «субъективность свободная, словно ветер»⁵³, «дыхание, дуновение воздуха извне, где интериорность (внутреннее) освобождается от себя самой, подставляет себя всем ветрам»; «дыхание настолько глубокое, что ветер инаковости прерывает дух»⁵⁴. Открытость к другому начинается с дыхания, с легких (легкие —

⁵² «Wir sind uns klar darüber, dass die Heilung eines erkrankten Verstandes nur in seiner Zurückführung — und, wenn es sein muss, selbst Zurückzwingung — in die normale Umgebung gesucht werden darf. Es ist nicht das Problem, ihm etwas was ihm fehlt 'beizubringen', sondern ihn in das woraus er herausgefallen ist, wieder 'hineinzubringen'. 'Terrainkur' dürfte das Schlagwort sein, mit dem wir dem Unfug alter wie neuer Impf-, Spritz- und Schmierkuren entgegenzutreten hätten». *Rosenzweig F. Livret sur l'entendement sain et mal-sain*. P. 46–47; *Rosenzweig F. Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*. S. 58, 60.

⁵³ *Lévinas E. Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. P. 7.

⁵⁴ *Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. P. 276–277.

это истинный субъект и истинное начало, начало, предшествующее любому началу) и манифестируется как *растворение субъекта, растворение себя, растворение субъекта по ту сторону легких*⁵⁵. Сопротивление Гегелю начинается с недоверия к медицине и к ее обычным практикам. Начальный жест Левинаса направлен, похоже, на то, чтобы разрушить «связку философии и государства, философии и медицины»⁵⁶. Только в таком контексте, когда философия порывает с государством и медициной, можно понять удивительное начинание Левинаса и его альтернативную аллергологию. Точнее, речь идет о выступлении против аллергии (против «непреодолимой аллергии»⁵⁷), о рассуждении против аллергии и, стало быть, в то же самое время о призыве к ослаблению напряжения и к бдительности.

⁵⁵ Речь идет здесь о дыхании и остановке дыхания. *Приближение ближнего (l'approche du prochain)* приносит беспокойство собственному телу. Неприятие Левинасом пропорций и теорий организма легко очертить по текстам, которые ему тем не менее близки. Не только первые каббалистические протоколы теории суверенного организма не так далеки от него (например, Исаак Лурия, который в XVI веке ставит вопрос о живом теле (*nefesh hayya*), используя аналогию между 613 заповедями Торы и 613 так называемыми частями человеческого тела), то же самое можно сказать об органических концепциях сообщества, в котором ответственность является исключительно пропорциональной. Например, Махараль из Праги (Йехуда Лёв) поясняет фрагмент мидраша: «Если кто-то виноват, следует, чтобы мы все это чувствовали», используя при этом аналогию близости между органами в организме («Netivoh Olam» [«Тропы мира»], комментарий к Шабат 54b). Он первым заговорил о бесконечной ответственности.

⁵⁶ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. P. 263.

⁵⁷ Философия с самого своего детства страдает непреодолимой аллергией в отношении Другого, она испытывает отвращение к Другому, который пребывает Другим» (Lévinas E. La trace de l'Autre [1963] // Lévinas E. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris: Vrin, 2001. P. 263).

Главное усилие этой книги [«Тотальность и бесконечное»] направлено на то, чтобы обнаружить в дискурсе неаллергическое отношение с инаковостью, с другим, заметить там Желание — где, в сущности своей, убийственное желание Другого становится перед лицом Другого и «вопреки всякому здравому смыслу» невозможностью убийства, уважительным отношением к Другому или справедливостью⁵⁸.

Но разве призыв Левинаса к уничтожению аллергии на Другого (аллергия относится только к «Другому», но само слово «Другой», или «абсолютно Другой», «совершенно Другой» более отчетливо передает мысль Левинаса⁵⁹) принадлежит к аллергологиям? Принадлежит ли выступление против всякой формы аллергии (то есть выступление этическое⁶⁰), иначе говоря «аллергия к аллергии», к области аллергологии? Являются ли аллергией антиаллергия или контраллергия? И будет ли этот остаток аллергии, это сопротивление всем видам аллергии на другого последним шансом субъекта?

Не так ли начинается «защита субъективности», о которой говорит Левинас в предисловии к «Тотальности и бесконечному»?

⁵⁸ *Lévinas E. Totalité et infini. Essai sur l'extériorité. P. 38.*

⁵⁹ Но чтобы присутствие Другого не возвещало перманентной войны и чтобы оно воспротивилось искушению идеализма, необходимо, чтобы предельное значение отношения между Тем же самым и Другим не интерпретировалось больше как аллергия. ...Поставить под вопрос Мое-я — что совпадает с неаллергическим присутствием Другого...» (*Lévinas E. Liberté et commandement. P. 63, 83*).

⁶⁰ «Отношение с Другим или с Дискурсом является отношением неаллергическим, отношением этическим...» (*Lévinas E. Totalité et infini. Essai sur l'extériorité. P. 43*); «встретить другого, не испытывая аллергии, то есть в справедливости» (*Ibid. P. 339*).

Все выглядит так, как будто в этой тематизации первоначального сопротивления и в этой неудовлетворенности относительно статуса Другого есть что-то некорректное или даже подозрительное. Все выглядит так, что в самой манере, в которой он ставит эти вопросы, есть что-то опасное, нечто такое, что превосходит самого Левинаса, выдает его с головой и приводит в замешательство. Все эти вопросы, равно как упорное внимание, с которым я подхожу к этому смутному моменту, который предшествует в мысли Левинаса аллергии на Другого (это может быть «аллергией на аллергию» на другого или такой аллергией, следы которой сохраняются даже тогда, когда нет больше ни аллергии, ни Другого), обуславливают возможность и риск, на который я иду, называя их философской процедурой. Этот момент (снова Гегель и его *Momente*) имеет отношение к философии и к чтению, относящемуся к «философскому режиму», ибо в нем тематизируется нетематизируемое (например, аллергия, предваряющая аллергию, о которой все время говорит Левинас). Но это еще не все. Здесь также имеет место объективация, редукция, открытие некоего горизонта, насильственное открытие насилия (насилия аллергии и того насилия, которое скрыто, поскольку не называется аллергией). Речь идет о моменте, который генерирует и продолжает ход философии и который в то же самое время обращает ее к дегенерации. Только философ, и, возможно, только Гегель, может произнести фразу, которую произносит Жак Деррида: «Левинас очень близок к Гегелю, намного ближе, чем ему самому этого хотелось бы, причем в тот самый момент, когда он противопоставляет себя Гегелю самым радикальным, на первый взгляд, образом». Нам не остается ничего другого, как экспериментировать с этими моментами, в отношении которых уже неясно, кто за них в ответе:

я, Левинас, Деррида, Гегель или только Гегель, снова Гегель, всегда Гегель? Каким образом понимать — в духе Деррида или Гегеля (каким образом тематизировать без всякой тематизации) — статус аллергии у Левинаса или у Гегеля, удерживая в то же самое время позицию радикального сопротивления Гегелю, Левинасу или Деррида? Такому вопросу не могут не предшествовать новые вопросы и новые ответы, связанные с аллергией до аллергии или с насилием до насилия или, наконец, в самом общем плане с атрибутами насилия.

Если мы на миг симитируем Деррида и процедуру философии, то сразу столкнемся с совершенно различными следствиями. И Гегель окажется ближе не только к одному Левинасу. Вот несколько этапов этого уникального момента:

1) Левинас вводит аллергию в виде негативной стратегии и (нас) призывает (речь идет о вокативе) к сопротивлению, к отрицанию или к «аллергии» в отношении ее. Другой не тематизируется и не «ставится» в аккумулятив⁶¹; речь идет, напротив, об отрицании

⁶¹ «Я не смог бы говорить о другом — превратить его в тему, говорить о нем как об объекте — в винительном падеже. Я просто могу, я *должен* говорить другому, взывать к нему в звательном падеже, каковой является не категорией, не *случаем* словопотребления, но моментом возникновения, даже возвышением самого слова» (*Derrida J. Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas [1964] // Derrida J. L'écriture et la différence. P. 152*). «Какова же, следовательно, эта встреча с абсолютно-другим? Это не репрезентация, не ограничение, не отношение к тому же самому. Мое-я и другой не дают себя захватить, не дают себя тотализировать через понятие отношения. И прежде всего потому, что понятие (языковая материя), все время *данная* другому, не может замкнуться на другом, включить его в себя. Поскольку аспекты датива или вокатива открывают изначальную направленность языка, трудно было бы, не прибегая к насилию, включить их и модифицировать в аккумулятивные или атрибутивные аспекты объекта» (*Ibid. P. 140–141*).

Другого, который тематизируется, или же просто об аллергии на Другого. У Левинаса тематизация без тематизации обусловлена быстрым переходом из одного плана в другой и переходом от аккузатива к вокативу, а именно через призыв к отрицанию отрицания (то есть к аллергии на аллергию).

2) Только тогда, когда этот призыв игнорируется, когда вокатив вытесняется со сцены мысли, и только тогда, когда понятие «Другого» возвращается в гегелевскую среду (туда, где Другой есть мое отрицание, туда, где другой есть отрицание того же самого), Левинас будет близок к Гегелю и окажется запертым в гегелевских рамках отрицания отрицания.

3) В этом случае и только в этом случае (когда в ходе анализа мы ищем какую-нибудь лакуну, какое-нибудь слепое пятно, какую-то точку неведения, неосознанности, нетематизированное поле и т. п.) субъект обретает возможность самоконституирования в процессе открытия Другого, следовательно, в процессе уничтожения отрицания и всего того, что отрицает Другого. Субъект утверждает себя (он под защитой) постольку, поскольку он уничтожает все, что уничтожает Другого, поскольку он испытывает аллергию на всякую аллергию на Другого. Иначе говоря, субъект предохраняет другого только в той мере, в какой он уничтожает все, что отрицает Другого.

4) Теперь будет, наверное, легче выделить два новых аргумента, которые предлагает Левинас до и после вторжения Деррида, впрочем, они есть и у самого Деррида: (а) что насилие является необходимым, что субъект является насильственным, что отдельно существуют насилие, которое необходимо, и то насилие, которое предваряет всякое возможное насилие, которое дополняется насилием тематизации (усилие

Деррида направлено на то, чтобы десубстантивировать насилие у Левинаса, найти для насилия один или несколько приемлемых атрибутов⁶²; мне думается, однако, что его вмешательство не во всем оправданно); (b) что возможность насилия все время возникает с появлением третьего лица, то есть с тем, кто отрицает Другого⁶³, — это могло бы быть место аллергии (субъект насилия или насильственный субъект, который защищает ближнего, — Левинас признает его с течением времени в государстве и в легитимном насилии государства⁶⁴: восприимчивость, усилие и позиция Деррида в отношении Израиля и Палестины неизменно предполагают диалог с Левинасом).

Следовательно, несмотря на то что между Розенцвейгом и Левинасом — между двумя модальностями, в сущности, одной и той же операции, на которой

⁶² Главной моделью критических выступлений Деррида является, наверное, понятие «насилия» у Левинаса или, с другой стороны, хайдеггеровская деконструкция фигуры *Gewalt* в «Введении в метафизику». Вспомним, что в 2002 году в ходе своего последнего семинара Деррида обещал снова вернуться к понятию *Gewalt* у Хайдеггера.

⁶³ «Изначально насилие оправдывается как защита другого, ближнего (будь он моим родственником или моим народом!), но является насилием в отношении кого-то» (*Lévinas E. Violence du visage // Lévinas E. Altérité et transcendence. Paris: Fata Morgana, 1995. P. 174.*) Или же легитимация насилия возникает с появлением третьего лица, каковое отрицается другим. «Мое сопротивление начинается тогда, когда зло, которое мне причиняют, причиняется также третьему лицу, каковое является также моим ближним. Источником справедливости является третье лицо; именно то насилие, которое претерпевает третье лицо, оправдывает то, что насилие другого останавливается посредством насилия» (*Lévinas E. De Dieu qui vient à l'idée. Paris: Vrin, 1982. P. 134. Cp. Lévinas E. Paix et proximité // Lévinas E. Altérité et transcendence. P. 150.*)

⁶⁴ Cp. *Lévinas E. Philosophie, justice, amour // Lévinas E. Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasset, 1991. P. 115.*

я делаю упор, — фигура другого приобретает различия и становится как никогда опасной⁶⁵, мне представляется, что здесь нет места ни для малейшего сомнения: во-первых, идея аллергии у Левинаса в конечном счете соотносится с «теорией Другого» у Гегеля; во-вторых, аллергия у Левинаса является абсолютным синонимом гомеопатии у Гегеля: бурная реакция и аллергия на другого, на лекарство-яд — разве не является она крайне важной для Гегеля? разве не является призыв к сопротивлению и к аллергии организма в отношении другого самой сущностью гомеопатической терапии?; в-третьих, замена аллергии на гомеопатию у Левинаса оборачивается ниспровержением Гегеля, ибо то, что является терапией у Гегеля, у Левинаса остается болезнью; в-четвертых, шаг, который делает Левинас, и его неприятие аллергии представляют собой нечто большее, нежели просто неприятие гомеопатии: аллергия предполагает безвредность и невинность другого, в то время как антиаллергия требует вопрошания о секретных, тайных фикциях

⁶⁵ Я думаю не только о войнах или о тяжких преступлениях, которые разделяют Розенцвейга и Левинаса, но также о тех «вкладах» в «теорию другого», которые были сделаны авторами, близкими к Левинасу, или теми мыслителями, которых он мог читать. Все эти авторы определяют другого как врага, но не все как такого врага, которого следует уничтожить или ассимилировать, для них всех враг этот — тот, кто уничтожает и атакует. Нельзя с достоверностью знать, читал ли Левинас Шмитта-Доротича, которого цитирует Мейнеке, читал ли он Юнгера, чей анализ фигур «героя», «войны» и «мира» ощущается в «Тотальности и бесконечном», была ли ему известна позиция Хайдеггера по теме врага из семинара 1934 года (GA 36/37), знакомился ли он с рукописями Гуссерля того же 1934 года («Feindschaft ist die totale Negation des anderen Seins in allen seinen Lebensbetätigungen [Вражда — это тотальное отрицание бытия другого во всей его жизнедеятельности]», E Manuscripts. III, 8. S. 12).

и фантазмах, относящихся к опасности и токсичности другого; в-пятых, сосредоточенность на своем собственном сопротивлении и аллергии на другого освобождает другого и оставляет его в покое: другой (как у Гегеля, так и у Левинаса он оказывается «другим неусвояемым»⁶⁶) помогает также конституированию новой субъективности у Левинаса, каковая уже не является гомеопатической конструкцией, а именно в виде другого (врага), который фиктивно атакует и преследует организм.

Отношение с Другим — абсолютно другим — у которого нет границы с Тем же самым, не подвержено аллергии, которая поражает То же самое в его тотальности и на которой основывается гегелевская диалектика. Другой не является для разума скандалом, который вовлекает его в диалектическое движение... Так называемый скандал инаковости предполагает спокойную идентичность Того же самого, свободу, убежденную в себе самой, которая осуществляется без всяких угрызений совести и для которой чужое неизменно предстает как беспокойство и ограничение⁶⁷.

⁶⁶ «Необходимо поставить под вопрос концепцию, согласно которой в человеческой множественности Мое-я сводится к частичке некоего целого, которое конституируется в своей связности по образу и подобию организма — или понятия, — единство которого определяется когерентностью членов или структурой понимания. ...Этическое отношение, которое, таким образом, не является лишь нехваткой или лишением единства единого, сведенного к множественности индивидов в развитии рода человеческого! Здесь же, наоборот, в этическом мире отношение к неассимилированному другому, другому нередуцированному, к другому уникальному! Только уникальное является неустранимым и абсолютно другим!» (Lévinas E. *Paix et proximité*. P. 143–144); «По причине этого неассимилированного избытка мы называли отношение, которое связывает Мое-я с Другим, идеей бесконечного» (Lévinas E. *Liberté et commandement*. P. 85).

⁶⁷ Lévinas E. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. P. 222.

Эта цитата из Левинаса является хорошим примером незамысловатости того ниспровергающего жеста, с которым философ выступает в отношении Гегеля. Если для какого-нибудь нового читателя (терапевта, иммунолога) необходимо очертить это место встречи, то его внимание следует направить именно на большое расстояние: с одной стороны, отсутствие границы между другим и тем же самым, с другой — «аллергия, которая затрагивает Другого».

В книге, в которой Деррида прощается с Левинасом, философ многократно обращается к понятию аллергии, описывая, в сущности, тот шаг, который необходимо сделать, чтобы другой навсегда освободился от ответственности границы, аллергии, поражения, страдания⁶⁸. Речь идет о введении или наброске к введению (или даже «наброске к наброску») некоего имени, обозначающего крайне редкую болезнь, каковые представляют собой добавление к аллергии или ее замещение. В самом деле, весьма трудно очертить границу между аллергией и аутоиммунизацией. Является ли аллергия просто одной из аутоиммунных болезней, или же, наоборот, аутоиммунизация представляет собой специфический аспект всякой аллергии? Ответ на этот вопрос дать в высшей степени сложно. Но решающий момент заключается в возможности поставить акцент на префиксе *авто-*: это главное добавление к Левинасу. Интервенцию Деррида в отношении текста Левинаса можно уточнить в нескольких пунктах: *immunis* всегда предполагает лишь часть организма или системы; речь идет о части, которая приобретает особое значение в силу особого статуса (вот почему она называется

⁶⁸ *Lévinas E. Adieu*, à Emmanuel Lévinas. P. 43, 57, 91–94, 127, 157, 160–162, 167–168.

иммунной системой); речь идет о части, главная характеристика которой не только в том, что она поддерживает всю систему, но также в том, что она является такой частью, где появляется другой и где другой признается в качестве другого⁶⁹; часть, которая признает другого, представляет в то же самое время свою собственную границу; иммунная система может или не может признавать другого или же может не различать своих собственных деструктивных элементов (рак или СПИД); эта часть может защищать собственную систему другого и может также терпимо к нему относиться; иммунная система может пребывать в состоянии сна или под действием наркотиков («обесчувствование») и может терпеть другого по ту сторону границы («для того, чтобы облегчить терпимость (толерантность) в отношении пересадки органов» или по ту сторону всякой границы и порождать другого в себе самой и от себя самой (*horror autotoxicus*⁷⁰), с тем чтобы впоследствии его уничтожить.

Деррида редко использует номинатив («автоиммунитет»⁷¹), он делает упор на процессе или на *автоиммунной* логике, прибегая к различным эксцессивным дескрипциям (логика может быть устрашающей, фатальной, самоубийственной, странной, необходимой и т. п.). Он повторяет жест Левинаса или даже Мишле, соотнося эту логику с политико-юридическим полем, в котором она родилась, с тем чтобы воспользоваться биолого-медицинскими конструкциями

⁶⁹ «Иммунные субстанции... ищут врага наподобие пылесоса» (Пауль Эрлих).

⁷⁰ Словосочетание принадлежит Паулю Эрлиху. Ср. Silverstein A. M. A History of Immunology. Londres: Academic Press, Inc., 1989. P. 160.

⁷¹ Derrida J. Le «concept» du 11 septembre. P. 145.

и механизмами, с которыми ассоциируется эта болезнь (в противоположном смысле Гегель также подтверждает, что следует этой тактике: гомеопатия не переносится из области терапии в политическую логику суверена или философа, совсем наоборот)⁷². Но в такой ситуации, если изменить контекст, это весьма редкое заболевание или этот редкий род заболеваний сразу становится чем-то необходимым и элементарным внутри определенного сообщества, социума или государства. Во всем этом обнаруживается какой-то темный и одновременно насильственный аспект, включая определение такой логики, которое Деррида упорно повторяет («Что касается процесса аутоиммунизации, который нас здесь особенно занимает, для живого организма он заключается, как известно, в том, чтобы защищать себя от собственной автозащиты путем разрушения своих собственных иммунных защитных механизмов»⁷³). Нельзя не отметить, что Деррида не прибегает к вокативу Левинаса и призыву к отрицанию этой деструктивной аутонегации. Нет призыва к изоляции и уничтожению этой логики, поскольку Деррида все время говорит о ней в аккузативе; то же самое с понятием феномена, который появляется в государстве так, как и в любом другом месте («Заметим еще раз, государство является одновременно и самозащищающимся,

⁷² Cp. Silverstein A. M. A History of Immunology. P. 1.

⁷³ Cp. Derrida J. *Foi et savoir*. Paris: Le Seuil, 2000. P. 67, n. 23. Полиция не уничтожает полицию, равно как иммунная система не уничтожает иммунную систему. Когда так называемые клетки-убийцы получают неверную информацию от направляющих клеток, первые уничтожают не себя, но другие живые и здоровые клетки живого организма. Здесь имеет место смешение уровней, смешение между убийством и самоубийством, изменением и помутнением идентичности, а также, разумеется, ограниченность понятия выживания.

и саморазрушающимся элементом, лекарством и ядом. Фармакон — вот другое имя, это старое имя для аутоиммунной логики»⁷⁴).

Но что такого фатального может быть в этой логике, если ее еще можно тематизировать и учитывать в таких понятиях, как «живая система» или «живой организм»? Что такого фатального в этой аутоиммунной фатальной логике? Переизбыток насилия, насилия, которое не может принадлежать никакой экономике насилия, вынуждает Деррида скорректировать свою позицию. Вот что он пишет в работе «Voyous»:

То, что я называю аутоиммунным, заключается не только в том, чтобы себе вредить или себя разрушать или даже разрушать свои собственные защитные механизмы, делать это собственными руками, прибегать к самоубийству или угрозам оногo, но также, и в основном, в том, чтобы ставить под угрозу мое-я, или самость, эго, или автос, саму сущность личности, покуситься на иммунитет самого автоса: не только покуситься на самого себя, но также покуситься на автос — и, стало быть, на сущность всякой личности. Не только пойти на самоубийство, но скомпрометировать саму референциальность самости, самость самого самоубийства. Аутоиммунитет всегда более или менее самоубийственен, но что гораздо важнее: аутоиммунитет всегда угрожает лишить само самоубийство всякого смысла и предполагаемой цельности⁷⁵.

⁷⁴ *Derrida J.* Le «concept» du 11 septembre. P. 182. «Это не угроза, простая угроза, вина... это складка, или двойственность, разделенная надвое угрозой... ибо эта угроза живет в самом обещании. В силу оснований, о которых мне хотелось бы напомнить, только и можно, что стремиться к тому, чтобы одновременно и хранить, и терять предохраняющие тебя бумаги, обреченные исчезнуть. Здесь присутствует некая аутоиммунная логика...» (*Derrida J.* Le papier ou moi, vous savez... [1997] // *Derrida J.* Papier Machine. Paris: Galilée, 2001. P. 262).

⁷⁵ *Derrida J.* Voyous. P. 71.

Представляется, что только теперь круг насилия в отношении другого мог бы быть закрыт. Теперь становится очевидной радикальность постановки под вопрос самого себя, который упраздняет границу между Тем же самым и Другим у Левинааса. Исток насилия, тематизировать который пытается аутоиммунология, следует действительно помыслить заново через столкновение с ипохондрией, воспринимаемой как самоусвоение, или аутоассимиляция, и как прототип всякой болезни, как это полагал Гегель. Но не только. Успех, которым пользуется гомеопатия среди пациентов, страдающих аутоиммунными заболеваниями (такие свидетельства и такие опыты не стоит недооценивать), подтверждает актуальность Гегеля и требует от нас поиска новой радикальности.

«Деррида очень близок к Гегелю, гораздо ближе, чем ему самому этого хотелось бы...»

II. Quid pro quo

«Перевод(ы)» — это слово, которое может обозначать и обещать равновесие и мир. Тем не менее слово это является весьма неточным по меньшей мере в силу двух тривиальных парадоксов: во-первых, потому что существует нечто непереводимое, что, вероятно, оставляет в переводе некий «след», во-вторых, потому что то, что переведено, уже является переводом чего-то другого (того, что было до него или, возможно, наступит сразу после). Если, к примеру, война «переводится» или «превращается» в мир, тогда мир, помимо того что он «проистекает» из войны, одновременно заключает в себе войну и выносит из нее нетронутые и «аутентичные» (непереводимые) следы¹. Возможно, война также уже является «переводом» чего-то еще более страшного, чем война, или чего-то более священного, чем мир. Тем не менее то, что в слове «перевод(ы)» является по-настоящему «мирным», объясняется постоянным обещанием, что «перевод» — к примеру, «перевод войны в мир», другими словами, последующий статус мира — потенциально возможен и осуществим. Перевод всегда является незавершенным проектом,

¹ «Мир между империями, прекратившими воевать, основывается на войне» (Lévinas E. Totalité et infini. Essai sur l'extériorité. Paris: Kluwer Academic, 1971. P. 6).

который взывает к миру и провоцирует его. Перевод как таковой умиротворяет и успокаивает что-то такое, что казалось совершенно чужим и неприменимым. Однако *контрпроект* или *контринституция* перевода (как «милитаризм») всегда связаны с возвратом к оригиналу. «Вернуться назад», «перевести еще раз», «еще раз проверить», «вернуться к оригиналу», «постоянно возвращаться к тому, что было до оригинала» — все эти операции ниспровергают и ставят под вопрос перевод как мирный проект.

Эта аналогия и эта *контраналогия*² «перевода» и «возврата» задуманы для того, чтобы постичь и выразить несколько древних «жестов», которые заключают и повторяют самые знаменитые проекты мира. Речь идет о «жестах» и заповедях, которые всегда содержат в себе какую-то долю насилия. Другими словами, текст, который призывает к миру и возвещает его, устанавливает *тем самым*, что мира не существует, что мира еще здесь нет и что необходимо, чтобы что-то было сделано, чтобы он наступил³. То, что еще

² Нужно с большой предосторожностью относиться к использованию аналогий в текстах, говорящих о мире: перевод перевирает оригинал; перевод как таковой может быть сделан грубо, насильственно, в отличие от «мирного» возвращения к «первоисточнику», к оригиналу. Ср. Соферим, гл. 1, § 7, 8.

³ Или же необходимо, чтобы что-то было «сделано» еще до начала чтения такого текста (статус которого совершенно не очевиден), в котором появляется мир, в котором философы «возвещают мир» или «выводят конечный мир разумом» (Lévinas E. Totalité et infini. P. 7), текста, который возвещает о мире, каковой не может быть основан только на человеческом разуме («Der Friede darf nicht allein auf menschliche Vernunft gegründet sein». Jünger E. Der Friede // Sämtliche Werke. Bd. 7. Stuttgart: Cotta, 1980. S. 225), текста, письмо которого все время находится под знаком нехватки бумаги (см. «Pariser Tagebücher» Эрнста Юнгера, записи от 05.01., 18.08. и 26.07.1942, в которых есть

должно произойти, чтобы мир наступил, вовсе не значит, что текст о мире еще всего лишь набросок будущего текста. Хотя проект мира всегда остается временным (с множеством неопределенных элементов и гипотез, в ожидании абсолютной «окончателности»), а не заповеданным, при том что речь идет в основном о тексте, который стремится, но при этом никогда не становится абсолютно окончательным и обязательным, то есть заповеданным, сам этот призыв к миру, который уже требует ответа, безусловно, не исключает насилия ради того, чтобы мир «осуществился». Весьма вероятно, что эта проблематичная идея (идея, что централизация или монополизация насилия, количества насилия, его дозирования, идея, что «шоковая терапия» насилием или постепенное ослабление насилия ведут к «состоянию» мира)⁴, выраженная в знаменитых текстах

воспоминания о том, как писался текст «Der Friede», подзаголовок которого — «Воззвание...»). Текст о мире должен быть очень простым и понятным, ясным и прямым (Юнгер, 27.07., 28.07., 06.09.1943), равно как мирные соглашения и договоры должны быть написаны так, чтобы они не допускали никакого ложного толкования (Кант); текст о мире должен быть написан в реалистичной манере, он должен быть написан «совестливым автором» (*conscientious writer*), который думает о завтрашнем дне, при том что «утопический пацифизм являет собой серьезную опасность» (*Kelsen H. Peace through Law. Chapel Hill: University Press of North Carolina, 1944. P. viii*): «Я прошу, чтобы этот листок был прочитан только с доброй волей. Таким образом, я уверен, что это стихотворение не будет невразумительным и тем более неуместным» («Ich bitte dieses Blatt nur gutmüthig zu lesen. So wird es sicher nicht unfasslich, noch weniger anstößig seyn». *Hölderlin F. Friedensfeier. Stufe 3*).

⁴ «Peace is a condition in which there is no use of force. In this sense of the word, the law provides only relative peace, in that it deprives the individual of the right to employ force but reserves it to the community. The peace of law is not a state of absolute absence of force, a state of anarchy, but rather is a state of monopoly of force, a monopoly of force

исторического направления философии права, возникает прежде всего из того, каким образом производится диагностика, утверждающая, что нет ни мира, ни защищенности. Таким образом, заключение не является спорным (хотя его абсолютная ценность никогда не будет подтверждена), как в случае с его предпосылками, жестко определяющими формы, которые примут профилактика и терапия. Эти три фундаментальные положения, которые подразумевают, (1) что мир всегда является «состоянием» между (*contra*) по меньшей мере двумя субъектами, (2) что мир начинается с другого или «идет» от него и (3) что мир «идет» от меня (что мир является прежде всего моим миром⁵, моим «состо-

by the community. ...There is no state of law, which, in the sense developed here, is essentially a state of peace» (*Kelsen H. Law and Peace in International Relations. Cambridge: Harvard University Press, 1942. P. 12, 14*). Удивительные и несообразные формулировки в этом фрагменте отнюдь не следствие «перевода» мысли Кельзена с немецкого на английский (речь идет о первых лекциях Кельзена на английском, посвященных теме эмиграции: *The Oliver Wendell Holmes Lectures, 1940–1941*) — эти фразы появлялись в разных сочинениях автора в период «между войной и миром» (например: *Kelsen H. Principles of International Law. New York: Rinehart and Co., 1952. P. 17*; *Kelsen H. Peace through Law. Chapel Hill: University Press of North Carolina, 1944. P. 3*; *Kelsen H. General Theory of Law and State. New York: Russel and Russel, 1945. Ch. 1: The Concept of Law. Pt. B, § f*). В работе «Peace through Law» сразу после этого пассажа Кельзен развивает несколько идей, которые и по сей день остаются актуальными, например, предположение, что, если ООН во имя демократии приемлет военные жертвы, она приемлет и то, что эти жертвы могут быть включены в мир, который последует за войной (р. 10). В построении всеобщего мира Кельзен отдает предпочтение теории силы (*force theory*), ставя ее выше договорной теории (*contract doctrine*) (р. 7–9), то есть мира мы достигаем — и этому нас учит история — через насилие, а не через закон (р. 6).

⁵ «Мир должен быть моим миром, в отношении, которое исходит от меня и идет к Другому, в желании и доброте, где мое-я

янием»), представляют собой три различные версии хорошо известного принципа *quid pro quo*. В торговле, в явной ситуации тягот и страданий от самых мелких неполадок до самого крупного ущерба между государством и народом, в переговорах и соглашениях, в вере и в суевериях, в признании своей вины и в ходе раскаяния, в понятии дара, долга и дружбы⁶ — во всех этих ситуациях мир (умиротворение, усмирение, перемирие) является прежде всего вопросом экономики (само слово «мир», *рах*, происходит от глагола *rasare*, «платить») и математики. Точнее говоря, начало мира представляет собой некую хитроумную тавтологию: что-то за что-то; то же самое за то же самое; око за око, зуб за зуб; шкура за шкуру; жизнь за жизнь и т. д., — каковая учреждается, устанавливается или производится совершенно естественно, а значит, может регулироваться «вознаграждением» вплоть до полной реализации взаимности и тождественности — и не только через обмен и нивелирование, но также, и прежде всего, посредством дара, который вызывает к обмену, или же посредством какой-нибудь превентивной или устрашающей регуляции. Мир и война, покой и беспокойство варьируются и колеблются внутри слова *pro*, которое замещает исходную оппозицию (*contra*).

Quid pro quo. Но каким образом, каким способом это *pro* варьируется и колеблется там, где существует множество оппозиций, там, где с самого начала имело место *contra*?

сохраняется и существует без эгоизма» (Lévinas E. Totalité et infini. P. 342).

⁶ «Такой одаряемый, идентифицируемый как благополучатель дара, совершенно не способный его отдарить, как раз и называется *врагом*: это тот, кто не любит в ответ и тем самым позволяет любить впустую и безвозмездно; одаривать врага значит давать не за что, без выгоды, без причины» (Marion J.-L. Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation. Paris: Puf, 1997. P. 129).

Представляется, что война и беспокойство происходят и объявляются с возникновением «связей» и «обменов», с «переходом» от пространства *contra* к пространству *pro*. *Quid pro quo* или, к примеру, «око за око» возвещают о начале исчезновения ока в оке или зуба в зубе и т. д., исчезновения обмена в замещении, в обмене двух понятий против одного, в пользу кого-то одного, во имя следующего и единственного — речь идет об исчезновении второго в первом, другого (отличного) в том же самом. *Quid pro quo* обозначает процесс движения к «единству» посредством замещения, посредством стирания предыдущего в последующем. Беспокойство начинается с обмена и продолжается со сбоем регуляции через какой-то ответ или разубеждение. Когда диагностируют, что мира нет, тем самым указывают путь к некоему невозможному миру, который никогда не исключает грядущего насилия.

Что до этого грядущего насилия, то нужно еще немного подождать, речь идет о насилии необходимом, насилии, которое ведет к миру... насилии, которое не несет с собой мир. Есть ли какая-то возможность отойти от этого принципа или закона *quid pro quo*, от всех версий и форм *отплаты* (от *lex talionis*)⁷ — *ius talionis* или *iure talionis*, как пишет Кант, от *quid* и от *quo*, от расчета и уплаты? Похоже, что расчет того же самого, действие, в ходе которого вещи уподобляются (*getting even*), все время обозначается одинаково: в различных языках обыкновение ставить тождественные понятия слева и справа от союза *pro* происходит

⁷ Cp. Assous Ph.-Sh. «Œil pour œil...». Blessure d'un homme à son prochain dans la littérature rabbinique. «Ayin tahat ayin». Paris: Safed, 2003; Barmash P. Homicide in the biblical world. Cambridge: Cambridge University Press, 2005; Miller W. I. Eye for an Eye. New York: Cambridge University Press, 2006.

от древнееврейского выражения *ayin tahat ayin* или *shen tahat shen* (око за око, зуб за зуб)⁸. Эти слова не являются метафорами ока или зуба: речь именно об оке, о зубе, об оке и зубе, которые были вырваны. Эта синтагма устанавливает закон мщения (отплаты), который действует так, что вырывают именно глаз другого, отрубают палец у другого, убивают брата другого или режут барана другого. Судя по всему, эти слова не являются также метафорами «равновесия» или «равнозначности» (эквивалентности). Потребовалось немало «юридических», «законодательных» измышлений для того, чтобы компенсировать кражу отрубленной рукой, ложь — отрезанным языком, измену или изнасилование — человекоубийством или прочими зверствами... Позднее стали появляться все более интересные абстракции, такие как *like for like, evil for evil, favour for favour*, — вплоть до положений, которые изменяют этому принципу «подобия» (равноценности), как, например, *quid pro quo* (или по-немецки *Gleiches mit Gleichem vergelten*).

Действие этого принципа, характеризующегося устрашающей метонимией и жестокой диспропорцией между двумя сторонами, при том что ответ на причиненное зло должен быть чуть более сильным, чуть более злостным, мы можем наблюдать в славянском выражении «*vratiti milo za drago*» («ответить ударом на удар», «ответить тем же», «отплатить кому-то той же монетой»). Прилагательные *milo* (милый) и *drago* (дорогой) не являются, по сути, ни тождественными, ни равнозначными: речь идет о синонимах, происходящих из общего семантического поля (исходя

⁸ Лев. 24:20 (в Септуагинте *oftalmon anti oftalmon*). См. также Исх. (Мишпатим) 21:21–25.

из которого строятся производные), тесно связанного с миром и любовью между близкими людьми. Повторяю, эти слова не тождественны, но нераздельны и к тому же принадлежат к одной области (например, «*moje milo drago*» — «моя дорогая любовь»). Слово *milost* (милость) и его корреляты *blagodat*, *blagost* (благодать, благость) используются тогда, когда кому-то прощают его вину, когда восстанавливают уважение какого-то человека, который пал в глазах сообщества близких и тех, кто объединен какими-то нежными связями. Слова *milost*, *milu* несут мир, равно как мир или любое перемирие начинается с апострофы и обращения, с вокатива: «дорогая/дорогой» (*draga/dragi*)... Сила этих слов, которые несут мир (*mir*) и отличаются со всей очевидностью от всякого насилия, обнаруживается в известном рифмованном выражении сербского языка: «*ili milom ili silom*» («или миром, или силой»). Ни один перевод словосочетания «*vratiti milo za drago*» (например, *tit for tat, to return pleasure for dear*) не способен передать всего цинизма слова *milu*, которое подразумевает, что ответ (постольку, поскольку, как правило, есть возможность ответить после того, когда было причинено зло, которое здесь называют *drago*) должен быть все же слегка отличным (тождественным, но все равно отличным — «синонимичным»), все же чуть более сильным, нежели причиненное зло. Важно ответить в той же самой мере, пропорционально полученному удару, но при этом подразумевается, что необходимо ответить чуть сильнее, все время и по необходимости чуть сильнее⁹. Слово «подразумевается» (или «предпо-

⁹ Сила ответа (или реплики) *lesio* продлевает страдание от раны, равно как невозможность получить полное *restitutio* (ответ не может способствовать возврату во времени, невозможно вернуться к состоянию до насилия; сведение на нет акта насилия

лагается»), обнаруживающее здесь определенный сбой в расчете количества насилия, которое используется в ответе, представляет собой аллюзию на идею наказания (*Widervergeltungsrecht* у Канта). Тем не менее необходимо различать, с одной стороны, сбой в логике принципа *quid pro quo* в случае наказания — всегда отвечать на насилие диспропорционально сильнее, с тем чтобы хотя бы частично исключить возможность ответа на первичное насилие и в последующей цепи ответных реплик (исключительная или максимальная мера наказания, например, отклоняет всякую возможность ответа на насилие, которое приговаривает к смерти), а с другой стороны, легкое нарушение принципа *quid pro quo*, которое связано со временем — прежде всего по причине продолжительности «угрозы» ответной реплики («я не просто тебе отвечу ударом на удар, *nilo za drago*, я отвечу на твой удар в то время, когда ты будешь ждать и испытывать страх), а также по причине старения или забвения самого события первого удара после реплики (передать или добавить *nilo* к *drago* означает, в сущности, вычесть и стереть след *drago* посредством

новым актом насилия никогда не может быть совершенно соразмерным, так как оно возникает в другом контексте). Когда Кант говорит о *jus indemnitis*, находясь, несомненно, под влиянием Готфрида Ахенвалля, он ставит вопрос о различии между качеством и количеством насилия, вводя при этом синтагму *die Quantitas der Satisfactio*. В контексте выражения *jus naturale belli* аналогия между войной, оккупацией, дуэлью и сатисфакцией предстает своего рода миражом, которым Кант пользуется, чтобы «обосновать» *jus praeventionis*. Ср. лекции Канта по естественному праву (Sect: IV *Jus naturale belli*, De modis *jus suum persequendi*): Kants gesammelte Schriften. Abt. 4: Vorlesungen. Bd. 24: Vorlesungen über Moralphilosophie. 2/2. Berlin: Walter de Gruenter & Co., 1979. S. 1372–1373. Этот пассаж, «провозглашенный» в 1784 году, явился источником для разработки § 56 «Метафизики нравов» (1798).

tilo; я добавляю, с тем чтобы вычесть, я тебе отвечаю, с тем чтобы мой ответ стал «последним»). Имея в виду именно это критичное насилие и этот гипокритичный¹⁰ кивок в сторону математики, необходимо проанализировать слово «за» (*pro, anti, sub, hipó, tahat...*) или слово «против», взяв его вне этого секулярного контекста, в котором доминирует принцип *quid pro quo* и регулятивное сведение счетов.

Возможно ли, что эти крохотные слова «за» или *pro* дали ход первичному решающему «жесту» поиска мира через насилие и войну? Не исходят ли из этой «заповеди» все прочие жесты, лежащие в основе последующих текстов о мире? Стало быть, слово «перевод(ы)», которое имитирует здесь тот же самый регистр и то же самое усилие, нацеленное на мир, соответствует тому, что оно устанавливает через *pro* (или лучше *tahat*) определенное замещение. При этом латинское *pro* соотносится с «прогрессией», с «побуждением идти вперед», и, в отличие от слова *contra* (которому слово *pro* противоречит и одновременно его дополняет), которое удерживает дистанцию статическим образом — перед, напротив, — *pro* этимологически означает защиту и протекцию, то есть оно прогрессирует парадоксальным образом «к другому». *Pro* устремлено вперед, так как (изначальная) «агрессия» уже имела место и нечто уже было пущено в ход, нечто тождественное (другое). Что-то произошло, и в отдаленности и защите обнаруживают себя союзы: «за», «затем, что», «потому что», «на том основании, что»... *Pro*, под принуждением и как бы птясь, продвигается вперед широкими шагами, идет дальше, «в пользу»... Древнееврейское слово

¹⁰ *Hypokrinein* обозначает приблизительно различие или деление (*hypokrineshai* — отвечать).

tahat указывает на идею места и пространства. *Tahat* означает одновременно и «внизу», «снизу», и «под»... Решительный характер этого словоупотребления на древнееврейском умиротворяет должным образом все латинские «прогрессии» и «отдаленности». *Tahat* имеет место там, где осуществляется обмен («вместо того») и перенос чего-то нового вместо чего-то другого.

Vratiti milo za drago — «ответить тем же самым», «ответить ударом на удар», «отплатить кому-то той же монетой».

Если мы на минуту встанем на сторону инфинитива или «императива будущего времени» («я тебе отплачу...»), который полностью захватил семантику этой синтагмы, превратив ее в писанный или неписанный закон, тогда обнаружится, что *tahat* обозначает такую ситуацию, в которой некая вещь может быть заменена на другую, когда вещь наличная здесь и сейчас (или могущая стать таковой в скором времени) может занять место чего-то другого. «Другой» (*drugo*), «дорогое существо» (*drago*) замещается *milo* (любимым существом), то есть это другое можно и обменять, и заместить, а впоследствии установить нечто, что было на этом месте до того, внизу, под другим или тем же самым. Если при помощи слов «перевод» и «замещение» мы помогаем семантике слова *tahat*, то, когда мы «открываем» это магическое действие обмена *milo za drago*, тогда за исключением страшной истины, изложенной в главе Мишпатим («рука за руку, *yod tahat yod*, нога за ногу, ожог за ожог, рана за рану, шрам за шрам, или жизнь за жизнь, или душа за душу, *pepesh tahat pepesh*...»), становится очевидно, что все является тождественным и взаимозаменяемым, что все подлежит обмену (то же самое можно заменить тем же самым), что нет ничего такого, что было бы незаменимым

и неоплатным. Но в таком случае вся эта конструкция оказывается еще более сложной.

Процесс «обмена», если следовать ему шаг за шагом, мог бы предстать в следующем виде.

Событие *drago* стирает прежде всего некое пустое пространство, чистое *contra* (мирные проекты зачастую изобретают место своего происхождения и оправдания в пространстве этой изначальной оппозиции, до «события агрессии»). Насилие вступления этого *drago* в это пространство сразу же упраздняет изначально мирное сообщество *milò* и *drago*¹¹; после этого *milò* должно вытеснить *drago*, и то должно исчезнуть, равно как заповедь перевода заключается в том, чтобы полностью вобрать в себя оригинал, встав на его место; затем *milò* встает на место *drago* во времени и в пространстве, хотя в то же самое время *milò* должно по-прежнему следовать *drago*; наконец, когда *milò* в итоге воспоследует *drago*, — вся дальнейшая цепочка замещений прерывается.

Трудно или даже невозможно описать порядок совершения этого движения, которое должно завершиться замещением одного другим, пространственным и временным воспоследованием, то есть следованием. То, что следует, то, что должно из этого следовать и воспоследовать (вместо *drago*), то, что уже произошло до и дало ход этому следованию, должно упразднить в конце концов всякое возможное последующее воспоследование — всякое новое следование или всякий новый ответ, новый обмен. Только в таком случае

¹¹ В одной старой песне, разумеется в совершенно другом регистре, описывается, как чума приходит в один герцеговинский город: «Когда чума поразила Мостарь, / Она унесла и старого, и малого / И порушила и *milò*, и *drago*...» («Kad morija Mostar morijaše / pa pomori i staro i mlado / i rastavi i *milò* i *drago*...»).

заповедь возвращать «*tilo* за *drago*» действительно исполняется. Но здесь мы сталкиваемся лицом к лицу с неразрешимой апорией. Если мы действительно возвращаем «*tilo* за *drago*» таким образом, что всякий ответ или всякое следование становятся невозможными (всякая новая возможность войны¹² или даже всякая новая угроза применения насилия), тогда у нас не будет ни мира, ни сатисфакции, ни умиротворения, ни замещения одного другим, так как наступает вечный мир. Хотя вопрос о том, является ли вечный мир собственно миром, остается весьма актуальным¹³, гораздо более значимой предстает невозможность права, мира, сатисфакции, умиротворения — невозможность всякого замещения. Таким образом, более уместным будет, по всей видимости, другой вопрос: «как

¹² «Только те, кто способен на войну, могут возвыситься до мира» (Lévinas E. *Totalité et infini*. P. 245).

¹³ За несколько месяцев до смерти Деррида в последнем своем интервью газете *Le Monde*, говорит о занимающих его мысли войне и беспокойстве, равно как о вечном мире, что наступит после смерти (должна ли смерть принадлежать к разряду насильственных событий и самого насилия?): «Я веду войну с самим собой, против себя самого, это правда, вы даже представить не можете, до какой степени; я высказываю противоречащие друг другу вещи, которые держат меня в реальном напряжении, которые меня конструируют, предают жизни и обрекают на смерть. Эта война мне видится порой войной страшной и тягостной, но в то же самое время я понимаю, что это и есть жизнь. Мир я обрету лишь в вечном покое» (Derrida J. *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*. Paris: Galilée, 2005. P. 49). Эти размышления Деррида напоминают о важном письме Гуссерля Ойгену Финку от 06.03.1933 (Фрайбург) по поводу философов, которые не могут жить как другие люди: «Wir können nicht leben wie andere Menschen... wir haben den schlimmsten Feind in uns selbst» («Мы не можем жить как другие люди... злейший враг сидит в нас самих») (Husserl E. *Briefwechsel*. Bd. 4: *Die Freiburger Schüler*. Dordrecht; Boston; London: Kluwer A. P., 1994. S. 90–92).

не возвращать *tilo* через *drago*?». В процессе, который мы только что описали, существует решающий обрыв событийности — возможно, здесь и скрывается ответственность за такую «невозможность» — изменение направления движения и некая нерешительность, колебание, которое имеет место между тем, что произошло (*drago*), и тем, что за ним следует (*tilo*). Все выглядит так, как если бы требовался определенный пространственно-временной интервал, пауза, лакуна, для того чтобы осуществился этот поворот, вписанный в слово *pro*. Слово *pro* («за», «в пользу» или *tahat*) обозначает прежде всего развязку и связь между пришествием и восприятием некоего события, в то же самое время оно возвещает, что за ним воспоследует *tilo*. Что возвещает также, что воспоследовавший ответ (*tilo*) является следствием восприятия и аккумуляирования насилия (*drago*). Насилие захватывает прежде всего субъекта, оно его полностью покрывает и облекает, оно становится его сущностным содержанием и резервом. Все выглядит так, будто приобретенное и запомненное (и, стало быть, заверщенное¹⁴) насилие было условием возможности конституирования субъекта (суверена, суверенности, индивида, сообщества и т. п.) посредством резкого поворота к источнику этого насилия и, соответственно, возврата к источнику этого же самого насилия, из которого происходила вся сила движения... Или *quid pro quo*. *Pro* является

¹⁴ Насилие (*drago*) завершается во времени, но ответная реплика (*tilo*) возобновляет и сохраняет его. Тот, кто возвращает, не может воздать всего. «Кто за добро воздает злом [*gaah tahat tovah*], от дома того не отойдет зло» (Притч. 17:13). Р. Симон сказал: «не только у того, кто отвечает на зло добром, но даже у того, кто отвечает на зло злом» «беда не покинет дом» (Мидраш Берешит Раба 38:3).

доказательством тому, что изменение направления силы имело место и что ответ последует незамедлительно. Правда, в момент, когда этот «вираж» формулируется, за ним следует совершенно необычный период времени, когда готовится начало ответа, реплики и возвращения к источнику насилия.

Следовательно, выражение «*vratiti milo za drago*» предполагает, что будет реплика и отправление по тому же самому пути, с которого происходит насилие, в соответствии с весьма точной темпоральностью. Время отмщения, равно как время накопления угрозы (*предупреждения* или каких-то превентивных мер, всякого рода преувеличения, отягчения, ожидания... но также время подготовки и перевооружения или, возможно прежде всего, время скорби), должно заключать в себе ближайшее будущее и быть аналогичным тому времени, которое требуется для того, чтобы проект состоялся как проект (мира). Иначе говоря, время проекта (от латинского *pro-jacere*, то есть «бросать вперед») и обещания мира начинается проистекать с того момента, когда *pro* намечает череду ответов и актов мщения. Речь не столько о подсчете количества времени, числа лет, месяцев или часов, что необходимы для завершения этих аналогичных процессов, сколько о промежутке времени, необходимом для всякого ответа или для самой возможности ответа на насилие — насилием же. Мне думается, можно выдвинуть гипотезу, что этот период времени равнозначен времени умиротворения, которое необходимо для проекта мира (призыв, закон, соглашение, архив и т. д.), иначе говоря, что призыв (*Herausforderung, provocatio*) к миру, или взывание к миру, или даже мысль о мире могут появиться или существовать только в этот период времени: они могут обнаруживаться различными способами,

но все они в любом случае завершатся провалом, так как невозможно «ответить ударом на удар» («*vratiti milo za drago*») и в то же время воспрепятствовать всякому будущему насилию; обоснование закона насилия не может отменить анархии или даже насилия; соглашение должно быть обязательно нарушено в силу того, что оно обращает равнозначными неравные силы и части; компромисс обречен на неудачу, ибо он основан на обещаниях, которые, с одной стороны, сделаны одними и теми же сторонами, с другой — устаревают и т. п. Трудность заключается не только в инкорпорировании принципа *quid pro quo* во всякую мысль о мире, то есть во введении «непереводимой войны» во всякий возможный перевод, переход войны в мир. Это ограничение, с которого начинается конституирование субъекта, является гораздо более значимым: субъект является субъектом, поскольку он движим (инициирован, спровоцирован) насилием, поскольку он отмечен, открыт и закрыт насилием, поскольку он испытывает страдания, поскольку ему был нанесен ущерб, поскольку он отвечает и реагирует именно на насилие, каковое выступает ориентиром его развития. Но это же самое ограничение, посредством которого субъект призван нечто делать, посредством которого ему необходимо ввязаться в бой, чтобы мир мог действительно существовать, предстает в действительности как некая темпоризация, проволочка, отсрочка, выигрыш во времени... или потеря времени. Таким образом, субъект еще не отвечает на насилие — он отвечает на него лишь задним числом, как раз после первого призыва к миру или после того момента, когда слово «мир» было произнесено¹⁵.

¹⁵ То, что следует за самым знаменитым призывом к миру и предложением мира, которые когда-либо были провозглашены и навязаны, является во всяком случае актом насилия, который

Однако почему война или насилие всегда уже даны, наличествуют, в то время как мир следует по необходимости «институционализировать», «устанавливать» или «восстанавливать»? Почему мир не упадет сам с неба?

Что такое мир? Что мы говорим, когда произносим «мир»? Что это значит: «жить в мире с» — с кем-то другим, с группой, государством, нацией, с самим собой в виде другого? <...>

восстанавливает мир. Этот насильственный акт осуществляется либо кантовским путем *occupatio bellica* («Лекции», 1784), либо путем самого страшного уничтожения. «Когда подойдешь к городу, чтобы завоевать его, предложи ему мир, если он согласится на мир с тобою и отворит тебе ворота... [*Wenn du einer Stadt nahst, sie zu bekriegen, rufe sie an: Zum Frieden! Es soll geschehn, antwortet sie dir: Frieden! sie öffnet dir...*] Если же он не согласится на мир с тобою [*Befriedet sie sich dir aber nicht*] и будет вести с тобою войну... [тогда стих 14 предлагает:] женщин, детей, скот и все остальное [*ojevejko shelalet*] в городе можешь взять себе и пользоваться всем этим, ибо Господь, Бог твой, отдал все это тебе [*sollst das Plündergut deiner Feinde genießen, das ER dein Gott dir gibt*]» (Втор. 20:10–14); немецкий перевод, который мы цитируем, принадлежит Буберу и Розенцвейгу (*Die Schrift*). То, что следует за этим призывом к миру (необходимо бесконечное воззвание, чтобы заставить нас забыть все эти заповеди, учащие разрушению), и то, что предваряет слово «мир» (*le-sheloim*), — намерение воевать, поражать (*le-hilohem*), — очерчивает и оказывает давление на длительность шантажа и срок ультиматума (длительность мира). Однако намерению вести войну уже предшествует враг (*ojev*), который подвергает нас насилию: «Слово “враг” (*ojev*) соотносится лишь с тем, кто совершает акт насилия по отношению к нам; с захватчиком, который узурпирует нашу повседневную жизнь, забирая нашу землю и нас очерняя. Мы вынуждены вести войну против него, для начала предложив ему мир». Толкование Шмуэля Давида Луцатто на стих 20:10 цит. по: *Walzer M. War and Peace in the Jewish Tradition // The Ethics of War and Peace / ed. T. Nardin. Princeton: Princeton University Press, 1996. P. 101. Cp. Ravitzky A. La pensée halakhique a-t-elle développé la notion de «guerre interdite»? и La paix // Pardès: Guerre et paix dans le judaïsme. 2004. № 36. P. 125, 129, 244.*

Если мы считаем вместе с Кантом, например, что в природе все начинается с войны, то из этого вытекают два, по меньшей мере, следствия: 1. Мир не является естественным феноменом, симметричным и просто противопоставленным войне: мир является феноменом другого порядка, неестественной, так сказать, природы: речь идет об институции (стало быть, политико-юридического характера). 2. Мир не сводится к прекращению вражды, уклонению от войны или от перемирия; он должен быть институирован как вечный мир, как обещание вечного мира. <...>

Это позволяет Канту прийти к выводу, что не бывает естественного мира и что, он говорит об этом тут же следом, состояние мира должно быть «институировано» (основано, *gestiftet*). <...>

Кант продолжает: «Состояние мира должно быть институировано (*es muss also gestiftet werden*); ибо воздержаться от вражды не значит еще обеспечить мир, стало быть — если только не считать, что мир гарантирован между соседями (что осуществимо лишь в каком-то законном состоянии) [*in einem gesetzlichen Zustande*], — каждый может обращаться как с врагом с тем, кого он для этой цели назначил¹⁶.

¹⁶ *Derrida J.* Adieu, à Emmanuel Lévinas. Paris: Galilée, 1997. P. 152, 154, 157, 158. Последний абзац, в котором Деррида цитирует Канта («К вечному миру. Философский проект»), содержит ошибку: вместо *es muss* Деррида дает *er muss*. Ср. оригинал: «Der Friedenszustand unter Menschen, die neben einander leben, ist kein Naturstand (status naturalis), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d. i. wenn gleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben. Er muß also gestiftet werden; denn die Unterlassung der letzteren ist noch nicht Sicherheit dafür, und ohne daß sie einem Nachbar von dem andern geleistet wird (welches aber nur in einem gesetzlichen Zustande geschehen kann), kann jener diesen, welchen er dazu aufgefordert hat, als einen Feind behandeln» (*Kant I.* Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf // Kants gesammelte Schriften. Abt. 1: Werke. Bd. 8. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1923. S. 349).

Оставим пока в стороне весьма сложный вопрос о том, имеют ли отношение Кант и его знаменитые «жесты» к длинному и неведомому пути к Святой Земле, на который почти тысячу лет назад ступил Иегуда Галеви. Многие пассажи из Канта, процитированные Деррида, а также одно из его любимых слов *stiften* (немецкий аналог решающего для Деррида слова «институция»), появляются в той книге, где Деррида прощается с Левинасом, в тот самый момент, когда текст вступает на путь к Иерусалиму, когда обнаруживается дорога к миру¹⁷, к Израилю, и когда возникает опасность различных отклонений от пути. Деррида вводит Канта в свой текст для того, чтобы темпоризировать и тем самым обойти молчанием собственную критику некоторых заявлений Левинаса по поводу Израиля. Все, что Деррида говорил в ходе своих семинаров и в акте своего «прощания» с Левинасом, изложено сжато — в совершенно кантовском духе — в одной из последних его публичных лекций. Прежде чем кратко обрисовать тот «жест», который мог бы быть общим и для Канта, и для Деррида, и прежде чем мы сами отправимся «в Иерусалим год спустя после этой *разлуки разлучения*»¹⁸ со смерти Жака Деррида, процитируем сразу же эти несколько фраз, в которых снова и, по всей видимости совершенно неожиданным образом, Европа готовится ответить «*milo за drago*» («ударом за удар») Соединенным Штатам. Но не только:

Речь не о том, чтобы стремиться к учреждению некой Европы, которая стала бы еще одной военной сверхдержавой, защищающей свой рынок и противостоящей

¹⁷ Ср. *Chalier C. De l'intranquillité de l'âme. Paris: Payot, 1999. P. 131.*

¹⁸ «Отправимся в Иерусалим год спустя после этой *разлуки разлучения* со смерти Эммануэля Левинаса» (*Derrida J. Adieu, à Emmanuel Lévinas. P. 177*).

другим блокам, речь о такой Европе, что посеяла бы зерна новой альтерглобалистской политики. Такая Европа мне представляется единственно возможным выходом. Она уже набирает силу. И хотя ее мотивы еще не ясны, полагаю, что ничто ее не остановит. Когда я говорю «Европа», речь именно об этом — о Европе альтерглобалистской, преобразующей понятия и практики суверенности и международного права и располагающей настоящими вооруженными силами, которые были бы независимы от НАТО и США, речь идет о такой военной сверхдержаве, ни наступательного, ни оборонительного, ни превентивного характера, которая незамедлительно вмешивалась бы для проведения наконец-то соблюдаемых решений новой ООН (например, совершенно безотлагательно в Израиле, но также и в других местах)¹⁹.

В конечном итоге «более ничто не воспрепятствует» безотлагательному и незамедлительному пришествию новой или отличной Европы в Иерусалим. Это завещание Деррида (которое свидетельствует о том, чего мы до сих пор не знаем, или о том, чего мы не смогли узнать, о том, что в конечном счете нас к этому знанию обязывает), это завещательное движение к миру, каковое является более чем призывом и каковое в настоящее время вступает в совершенно институционализированное и фундированное становление, должно обрести начало безотлагательно и прежде всего в Израиле. Но что это значит — институционализировать мир в Израиле? Что значит институционализировать (*stiften*) мир? Что значит это положение, согласно которому мир должен быть «институирован», что он должен быть гарантирован или обеспечен²⁰? Возможно ли сегодня,

¹⁹ *Derrida J. Apprendre à vivre enfin. P. 43–44.*

²⁰ Во фрагменте, который Деррида переводит и цитирует, Кант использует понятие *Sicherheit*: «denn die Unterlassung der letzteren ist noch nicht Sicherheit dafür».

спустя более двухсот лет после этих вопросов Канта (равно как и его ответов, которые отнюдь не исключают насилия²¹), добавить к силе этих фикций о мире одну только торопливость добраться как можно скорее до Святой Земли? И в какой мере Кант уже мог предвидеть этот недостоверный путь? И разве нельзя к воображаемому сообществу государств (*Staatenbund*) Канта, ограниченному на практике рядом наиболее могущественных европейских стран, добавить по прошествии многих лет еще несколько новых? Учреждение мира (как если бы Деррида, в отличие от Канта, не пребывал в сомнениях)

²¹ Лишь в последние десять лет своей жизни Кант стал часто использовать слова *stiften* или *gestiften*. *Stiften* предполагает, в этом не приходится сомневаться, насилие. Кант считает — и ясно обнаруживает свое убеждение в многочисленных текстах (в том числе в заметках «Рукописного наследия»), — что посредством насилия нечто может быть учреждено, институционализировано. Акт насилия является инаугуральным актом всякой инаугурации, в том числе установления мира. Например, в начале § 55 «Метафизики нравов» Кант выражает надежду, что военным путем можно основать некое состояние, которое будет близко к правовому («um etwa einen dem rechtlichen sich annähernden Zustand zu stiften»). В своих лекциях зимнего семестра 1793/1794, которые Иоганн Фридрих Вигилантиус подготовил к печати («*Metaphysik der Sitten Vigilantius*»), Кант как нельзя более точен: «...ибо без насилия право не может быть учреждено (*gestiftet*), вот почему насилие должно предшествовать праву, вместо того чтобы правовое правление учреждало насилие. Возьмем людей *in statu naturali*, они *ex leges*, вне всякого правового состояния, у них нет никаких законов, есть лишь внешнее насилие, которое их впрямь поддерживает [...dass ohne Gewalt kein Recht gestiftet werden kann, so muss dem Recht die Gewalt vorausgehen, statt dessen der Regel nach das Recht die Gewalt begründet muss. An nehme Menschen in statu naturali, sie sind exleges, in keinem rechtlichen Zustande, sie haben keine Gesetze, noch äusserliche Gewalt, die sie aufrecht erhält]» (Kants gesammelte Schriften. Abt. 4: Vorlesungen. Bd. 27: Vorlesungen über Moralphilosophie. 2/1. Berlin: Walter de Gruenter & Co., 1975. S. 515).

не сводится к тому, чтобы держаться подальше от вражды, насилия, отплаты *nilo* за *drago*. Для Канта, например, совершенно недостаточно и, по всей видимости, даже недопустимо, чтобы этот призыв и это предложение мира бесконечно ждали бы перед воротами какого-нибудь вражеского города и тем самым отсрочивали бы на века отпущение и уплату долга. Учреждение, или институция (*stiften*), предполагает сообщество, но также коллективную мобилизацию и ассоциацию всех сил или могущества всех²². Реальная военная сверхдержава предполагает соединение в одно целое всего того, что способно стать ответом на насилие, но что также само по себе может порождать насилие, в каком-то одном и единственном месте — в каком-то хранилище, под присмотром, под управлением, в резерве. Деррида называет этот идеальный резерв, или эту идеальную инстанцию, или еще этот идеальный архив сверхмогущества «военной сверхдержавой», которая, напомним, не имеет «ни наступательного, ни оборонительного, ни превентивного характера». Но в каком смысле эта идеальная сверхдержава может быть армией, если в ней нет ничего такого? Что остается от этого *чистого* могущества, каковое может обратиться военной сверхдержавой или армией?

В этом невероятном описании насилия, необходимого для учреждения мира, «жест» Деррида вводит определенный нюанс по отношению к кантовскому жесту. Когда он использует слово «превентивный», ставшее весьма популярным в последние годы (*preventive war*, *preemptive attack*), Деррида вновь пересекается с немецким философом. В § 56 «Метафизики нравов» Кант говорит, как раз о понятии *ius praeventionis*, которое обозначает сокра-

²² Интересно проследить за вариациями и дефинициями Деррида в использовании понятий «сила», «могущество», «сверхдержава».

щение «времени» ответа на насилие. Институционализировать мир значит учредить определенную форму насилия, способного воспрепятствовать или предупредить грядущее насилие или будущий ущерб²³. Недостаточно сразу же ответить на несправедливость или на чье-то насилие или воздать должное безотлагательно или даже «в свое время» и «в отведенные сроки»: важно воздать это еще до того, как насилие имеет место быть — *before the time(s)*. Это «время прежде времени» гарантирует учреждение «превентивного права».

Тот, кто наносит ущерб (*laesio*) первым, является агрессором, тот, кто начинает вражду, не всегда агрессор, так как ущемленный (*laesus*) имеет в войне *jus praeventionis*, то есть право начать враждебные действия²⁴.

²³ Учредить, основать (*stiften*) означает «основать заведомо», «добиться силой через воспрепятствование чему-либо». В своей работе «Основа естественного права» Фихте выражает полное согласие с Кантом: «С утверждениями Канта, что состояние мира и согласное с правом состояние между людьми не есть естественное состояние, но должно быть *установлено*; что мы имеем право *принудить* также и того, кто еще не напал на нас, к тому, чтобы он, подчинившись власти верховного властителя, предоставил нам тем самым требуемую гарантию, наша теория совершенно согласна, и эти положения доказаны в ней таким же способом, как у Канта» (цит. по: Фихте И. Г. Основа естественного права согласно принципам наукоучения. М.: Канон+, 2014. С. 16–17. — Примеч. ред.) («Mit den Behauptungen Kants, dass der Friedens- oder rechtsgemässe Zustand unter den Menschen kein Naturstand sey, sondern gestiftet werden müsse; dass man das Recht habe, auch den, der uns noch nicht angegriffen, zu nöthigen, dass er durch Unterwerfung unter die Gewalt der Obrigkeit uns die erforderliche Sicherheit leiste, stimmt unsere Theorie vollkommen überein, und jene Sätze sind in derselben auf die gleiche Weise, wie bei Kant, erwiesen worden». *Fichte J. G. Grundlage des Naturrechts // Sämmtliche Werke. Bd. 3 / Hg. I. H. Fichte. Berlin: Veit & Comp, 1845/1846 (1971). S. 14).*

²⁴ «Der die *laesio* anfängt, ist *agressor*, der die *hostilitaet* anfängt ist nicht immer *agressor*, denn in bello hat *laesus* *jus praeventionis*,

Кант продолжает: «*Melius est praevenire quam praeveniri* представляет собой правило предосторожности. С юридической точки зрения это оборонительная война, в то время как с военной точки зрения... она является наступательной»²⁵. Таким образом, превентивное упраздняет различие между оборонительным и наступательным, оно их преодолевает, превосходит в гегелевском смысле. Лучше упредить, чем быть упрежденным, говорит Кант. Принцип воздать *tilo* прежде *drago* явно разумнее, нежели принцип воздать *tilo* за *drago*. На место принципа *quid pro quo* приходит принцип *quid ante quo*, что, конечно, лучше, быстрее и намного хитроумнее. Дальше Кант объясняет свою позицию: с точки зрения права речь именно о том, чтобы «воздать» и «ответить» на насилие, как если бы оно уже было причинено; однако в военном смысле, который Деррида имеет в виду, это значит не воздать, но причинить, осуществить насилие прежде самого насилия (под предлогом воспрепятствования этому же самому насилию).

Когда все эти размышления Канта из «Лекций» (1784) о *ius praeventionis*, об оккупации и интервенции, о войне и (не)взаимной вражде перейдут пятнадцать лет спустя — через эту остающуюся все время недо-

das Recht, die erste Hostilitaet zu thun» (Kants gesammelte Schriften. Bd. 27: Vorlesungen über Moralphilosophie, 2/2. 1979. S. 1373).

²⁵ Это часть волшебного фрагмента Канта, который написан на латыни и который я анализирую в другом своем тексте: «*Melius est praevenire quam praeveniri* ist die Regel der Klugheit. Juridice ist defensio Krieg, bellum Laesi contra laedentum, und der laedens contra laesum führt Offensionskrieg. Im militärischen Verstande ist der defensiv, der nicht die erste hostilitaet anfängt, und der andre offensiv. Der laesus hat ausser dem Recht, restitutionem zu fordern, noch ein Recht possendi securitatem, de non laedendo in futurum, denn der Laedens ist laesionem intendens, bis er Sicherheit gestellt hat» (Ibid).

стоверной аналогии²⁶ — в пространство международного права (в трактате «К вечному миру» или в «Метафизике нравов»), вклад Канта в институционализацию мира окажется совершенно очевидным. Чтобы гарантировать и учредить непрерывный мир (стало быть, чтобы воспрепятствовать нарушению соглашений, несоблюдению договоров или изменению соотношения сил), Кант развивает, — привнося в нее некоторые существенные изменения, — идею Фридриха Великого о долговременной ассоциации всех суверенных государств в союз государств (*Staatenbund*), в случае необходимости обращающийся против какого-нибудь государства или против нарушения мира. Таким образом, мир учреждается (в юридическо-политическом смысле) после того, как каждый, кто берет на себя обязательства соблюдать безопасность другого (то есть оставить его в мире или не давать поводов к беспокойству), взамен чего пользуется такой же безопасностью, — после того, как каждый просчитал, что лишение этой безопасности или ее упразднение подразумевает, что все другие члены ассоциации окажутся против него. Принцип «все против одного» достигает действительности не через подписание каждым и для каждого некоего пакта о невмешательстве, но через априорную принадлежность всех к некой тотальности (сообщество всех государств), при том, правда, условии, что разрыв с одной из частей этой самой тотальности (например, объявление войны соседнему государству) повлечет за собой войну против всех остальных государств. Таким образом, возможность того, что кто-то исключается из тотальности или будет из нее исключен в любой

²⁶ Ср. *Habermas J. Der gespaltene Westen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004. S. 133.*

момент, возможность того, что все воздадут кому-то ударом за удар (*milo за drago*) — сразу после или с упреждением, — должна быть одним из главных рычагов такой институционализации мира. Само собой разумеется, этот рычаг будет являться в то же самое время самым слабым пунктом, болевой точкой, в которой институция мира оказывается наиболее шаткой. «Исключение» прежде всего меньшинства, побежденных или мертвых, а также «исключение» как главный рычаг всякой демократии, всякого исчисления и всякой конвенции (замещение, перевод) должно практиковаться с большой предосторожностью как раз в отношении этого «элемента» насилия, которое предполагается всякой институционализацией, следовательно, и институционализацией мира. Но прежде, чем вернуться к Деррида и к его «чистому» могуществу, «чистой» сверхдержаве, перечислим то, что здесь по необходимости остается неучтенным, с тем чтобы увидеть, каким образом и в каких в точности местах оказывается шаткой вся конструкция мира:

— следовало бы исходить прежде всего из заметок Канта о враге и исключении тех, кто не учреждает мир (Деррида сам исключил эту заметку из своих соображений, хотя она находится сразу за тем пассажем, который он процитировал целиком)²⁷;

²⁷ Я процитирую начало этого длинного примечания внизу страницы, которое является весьма существенным, так как Кант в нем постоянно повторяет идею, вероятно заимствованную у Вателя, о несправедливом враге. «Обычно враждебные действия допускаются лишь по отношению к тому, кто уже делом покусился на право другого [*Gemeiniglich nimmt man an, daß man gegen Niemand feindlich verfahren dürfe, als nur wenn er mich schon thätig lädirt hat*], и это, конечно, верно, если и тот и другой находятся в гражданско-правовом состоянии. Ведь если один вступил в это состояние, он уже дает другому требуемую гарантию (при

— затем было бы небезынтересно поговорить о дрожащей руке Деррида, который слишком торопится на своем пути к Святой Земле — почему военная европейская сверхдержава стоит перед воротами Израиля? разве Израиль в Европе? разве Израиль соединил свое могущество с могуществом Европы? почему Израиль вне Европы и почему он из нее исключен?;

— необходимо также попытаться понять, исключает ли насилие или исключают ли посредством насилия то, что ведет нас к решающим замечаниям, где Кант, похоже, безоговорочно воспрещает военную интервенцию и какое-либо вмешательство в суверенность прочих государств. Все интервенции последних лет были в общем и целом направлены — как раз-таки в духе Канта — против тех государств, которые утрачивали те или иные характеристики государственности, чья суверенность оказалась перед лицом фатальных проблем и которые тем самым утрачивали (или не обладали ею) монополию применения насилия на тех территориях, которые они занимали *de jure*;

— как ни крути, стратегии исключения должны нас привести к самому крайнему и кардинальному

посредстве высшей инстанции, имеющей власть над обоими). — Человек же (или народ) в естественном состоянии лишает меня этой гарантии и, живя рядом со мной, нарушает мое право уже самым этим состоянием, если не делом (*facto*), то незаконностью своего состояния (*statu iniusto*). Этой незаконностью он постоянно угрожает мне, и я могу принудить его или вступить вместе со мной в общественно-законное состояние, или же избавить меня от своего соседства [*oder aus meiner Nachbarschaft zu weichen*]. — Вот, следовательно, постулат, лежащий в основе всех следующих статей: все люди, которые имеют возможность взаимно влиять друг на друга, должны принадлежать к какому-либо гражданскому устройству» (цит. по: Кант И. К вечному миру. Философский проект // Собр. соч. в 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 13. — *Примеч. ред.*).

случаю, когда вся кантианская конструкция мира парадоксальным образом рушится и при этом, возможно, открываются врата — в противоположность суверенности — к новой институции мира, к появлению государства (или группы объединенных государств), которое не может быть побеждено всеми прочими государствами и которое тем самым стирает все существующие соглашения и все попытки по установлению мира, принимавшиеся до сих пор.

Вернемся теперь к вратам Израиля. У Деррида в том, что, к несчастью, является неискупимым и душераздирающим в самом поиске некой сверхдержавы, не обладающей «ни наступательным, ни оборонительным, ни превентивным» характером, есть определенные ограничения, поскольку речь идет о военном вмешательстве²⁸. Деррида уменьшает интервал времени между *drago* и *tilo*, воображая идеальную инстанцию, которая инициирует со всей очевидностью некоторое насилие, но которая в то же самое время не подчинена всецело ни принципу *quid pro quo*, ни принципу *quid ante quo*. Это могущество, эта сила, это насилие более стремительны, чем любая «форма» *quid pro quo* (она не ждет, не запаздывает, она быстра и не теряет времени), но в то же самое время это могущество гораздо более медлительно, нежели всякое возможное насилие *quid ante quo*. Могущество, которое предстоит

²⁸ В контексте этой лекции Деррида о мирной политике и силе новой Европы, в контексте бессилия и истощения запасов «старой» Европы — каким образом мы можем читать сегодня в таком контексте один из самых существенных текстов о мире (написанный более двадцати лет назад), где говорится об «усталости Европы» и где устанавливается безотлагательная необходимость поиска нового мира, основанного на любви? (Ср. Lévinas E. *Paix et proximité* // Lévinas E. *Altérité et transcendance*. Paris: Fata Morgana, 1995. P. 138–150).

достичь, которое должно возникнуть где-то — сначала в Израиле, затем в другом месте, — отвечает на насилие, но все предстает так, как *если бы* в то же самое время оно не отвечало на насилие, в результате чего оно не является ни силой наказания, ни силой отмщения, ни тем более какой-то превентивной силой. Возможно, что в этом тексте Деррида был обозначен некий шанс для того, чтобы это самое стремительное вмешательство, этот ответ, столь быстрый, что он даже еще не ответ, эта невозможная интервенция, которая приносит мир, полностью очистила бы эту идею от всяких следов не только какой бы то ни было неоевропейской униформы, европейских вооружений, но также от всех возможных сверхдержав. Итак, мир возможен? Возможна ли интервенция, которая приносит в Израиль (и не только в Израиль) мир, который воистину не сходит с небес, не будучи ракетой мира? Возможно ли «войну передать миром» («*vratiti mirno za drago*»)?

И что же происходит, если это *drago*, что предшествует насилию и реплике *nilo*, что происходит, если насилие другого (*drugo, drago*) является по-настоящему пацифистским (*drago*)?

III. «Любовь к врагу»

*Feindesliebe*¹

Von eh warst Du der liebe Himmelsveste,
mein Lieben nistete bei Dir im Neste.
Scheltworte meines Feinds, sie freun mich Deinethalb;
Lass ihn — sein Druck presst, den dein Druck längst
presste. Es lernte Deinen Grimm der Feind: drum lieb
ich ihn; denn seine Faust trifft Deines Schlags Gebreste.
Verwarfst du mich, den Tag verwarf ich selber mich,
wie gönnt' ich dem, den Du verwarfst, das Beste!
Bis einst dein Groll vergeht und Du Erlösung schickst
Des einst von Dir erlösten Erbes Reste².

¹ Это Франц Розенцвейг, переводчик и толкователь поэзии Иехуды Галеви, дал поэме немецкое название «Feindesliebe». Два первых издателя сочинений Абу эль-Хассана Иехуды бен Шмуэля га-Леви — Шмуэль Давид Луцатто (1864, Падуя) и Хайм Броди (1894–1930, Берлин) называют поэму начальными словами. Ср. *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. Bd. 4: Jehuda Halevi: Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte. Hague; Boston; Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1983. S. 183–184.* Французская версия поэмы «Любовь к врагу», которая напечатана в «Полном собрании сочинений», сделана со второго издания перевода Розенцвейгом гимнов и стихотворений Иехуды Галеви (*J. Halevi: Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte, Deutsch, mit einem Nachwort und mit Anmerkungen. Zweite Ausgabe. Berlin: Lambert Schneider Verlag, 1927*).

² *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. Bd. 4. S. 183.* Оригинал на древнееврейском находится сверху на странице 183. Это стихотворение можно было бы перевести

Сохраняя верность Францу Розенцвейгу, то есть древнееврейскому языку, на котором Иехуда Галеви написал этот гимн, можно было бы поименовать и классифицировать все, что определяет абсолютную невозможность перевода, создание «подлинного» перевода стихотворения «Любовь к врагу», равно как мира. Мы перечислим ряд непреодолимых трудностей, несколько неустранимых проблем в переводе и в толкованиях, которые Розенцвейг оставил на полях этого стихотворения, но которые присутствуют также в амфибологических лексических решениях самого Галеви; мы укажем на «резервы» текста, — которых не хватает, хотя они принадлежат к этим десяти стихам и хотя они там как бы предвосхищены, — остановившись более подробно на шестом стихе, точнее говоря, на том, каким образом Франц Розенцвейг исправляет свой собственный перевод этой строки от первого ко второму изданию.

Определенная верность Францу Розенцвейгу объясняется также двумя письмами, которые он написал в различные периоды своей очень короткой жизни: первое из них адресовано Шолему и написано 10 марта 1921 года — это год, когда он публикует «Der Stern der Erlösung» и начинает переводить гимны Галеви, в этот год появляются также первые симптомы его тяжелой болезни; второе письмо адресовано матери

следующим образом: «Испокон веку Ты был возлюбленным небосводом, / Моя любовь пребывала гнездышком подле Тебя. / Брань моего врага меня радует из-за любви к Тебе; / оставь его — он угнетает тех, кого прежде Ты угнетал. / Враг научился Твоей свирепости: вот почему я его люблю; / ибо через его кулак меня разит биение Твоего сердца. / Когда Ты меня отвергал, я сам отвергал свет, / Тому, кого ты отвергаешь, как могу я ему пожелать лучшего! / Пока не пройдет Твой гнев и ты не дашь искупления / Останкам Твоего наследника, которому прежде Ты уже воздал».

и написано 5 июня 1929 года, за несколько месяцев до смерти³. В письме к Шолему, Розенцвейг объясняет, что он взялся переводить Галеви прежде всего для своих друзей-христиан, а также для тех евреев, которые не читают на древнееврейском. Он не стал бы переводить для своего хозяина, умеи тот хотя бы читать на древнееврейском, — полагая, что, даже оставаясь непонятным, древнееврейский язык дает тому, кто его использует, много больше, нежели любой, пусть и хороший, немецкий перевод. Более того, тот, кто отваживается переводить древнееврейский на немецкий, должен в некоторой мере переводить иудаизм в христианство (*muss in irgendwelchem Masse ins Christliche übersetzen*)⁴. Все эти трудности Розенцвейг суммирует в одной решающей фразе, которую, как он сам утверждает, не следовало бы воспринимать в качестве общего принципа,

³ В этом письме Розенцвейг реконструирует свое истинное и первое имя (на древнееврейском). Письмо начинается со свидетельства его кузена Лео, что Герман Коген настаивал на том, чтобы в переводах его сочинений на древнееврейский его имя писалось как *Jecheskel* (при этом имя Герман требовалось поставить в скобки). Затем Розенцвейг упоминает одну трагикомическую историю, связанную с его обрезанием [*brit milah*, *Brismile*]: его дядя не произнес его имени, из чего мальчик понял, что, учитывая, разумеется, его полное неведение в области ритуала и возможные огрехи памяти (он вспоминает о первых годах своей жизни), его настоящее имя *Леви*, равно как имя дяди *Иехуда* «учитывая все это, мое настоящее имя должно было быть *Иехуда бен Шмуэль*, которое является также истинным именем великого человека, более или менее величественной реинкарнацией которого я являюсь на пути *Ibbur*: *Jehuda Halevi* (...also genau mit dem Namen des grossen Mannes, dessen mittelgrosse Wiederverkörperung auf dem Wege des *Ibbur* ich bin: *Jehuda Halevis*)» (Rosenzweig F. *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften*. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 2. 1979. S. 1215–1216).

⁴ Самую большую ответственность за эту христианизацию немецкого языка Розенцвейг возлагает на Ноткера, Лютера и Гельдерлина. См. *Ibid.* S. 698–699.

ибо она относится к каждому переводу и каждой отдельной переводческой операции:

Übersetzen kann nur, wer von der Unmöglichkeit innig überzeugt ist.

Лишь тот, кто воистину (глубоко, сокровенно, внутренне) убежден в невозможности перевода, может переводить и начинать переводить. Наверное, возможно достичь перевода, говорит Розенцвейг, но лишь после того, как переводчик понял, осознал — в полной мере, без всяких исключений и условий, — что перевод невозможен. Акт перевода может иметь место лишь после того, как принято допущение об основополагающей невозможности перевода. Только после этого.

Не могут ли эти предостережения Розенцвейга — который требует открытия «невозможности» трансфера, «невозможности» перевода или ответной реплики «одного языка другому» — послужить нам здесь своеобразной аналогией «невозможности» мира? Таким образом, наверное, возможно прийти к миру, возможно, чтобы некто действительно установил мир, но только в той мере, в какой он убежден, что мир невозможен. С тем чтобы попытаться соотнести этот галевирозенцвейговский гимн с принципом невозможности мира и перевода, с принципом необходимости перевода и «умиротворения» (не прибегая тем не менее к насилию), отделим в этой поэме первые восемь стихов от двух последних. Первые восемь являются всем, чем угодно, но никак не введением, которое в той или иной мере обусловило бы последние два стиха, посвященные спасению и небесному миру. Это не вопросы, не молитвы, не стенания⁵... девятый стих выражает лишь конец

⁵ На осаду врага и преследователя Галеви реагирует совершенно по-разному в двух поэмах-молитвах: одна из них была

самопрезрения, конец достоверный, однако так и не наступивший. Время невозможного грядущего мира, который возвещают два последних стиха, упразднит прошлое, равно как искупление упразднит муки и беды. Внутри первых восьми стихов важно сразу же отделить два первых от шести следующих: в этих первых стихах любовь предшествует Богу-Врагу, она предшествует вражде, предшествует Богу и мне самому как врагам. Сопоставим теперь немецкий «оригинал» и древнееврейский текст Галеви, который существенно отличается от переводческих интервенций Розенцвейга.

ст. 1. Исполон веку [*me'az*] Ты был (Вы были) возлюбленным небосводом [*me'on ha-ahava, hayita*].

ст. 2. Моя любовь пребывала гнездышком подле Тебя (Вас).

Однако этот второй стих в оригинале возможно истолковать исходя из первого стиха следующим образом: «с тех пор как Вы (Господь) пребываете обиталищем любви или самой любовью, те, кто меня любят, да пребудут там, где я пребывал».

ст. 3. Брань (в оригинале — оскорбления или проклятия, *tokheh, Züchtigungen*) моего врага (*mrivi*, моих врагов — в оригинале во множественном числе) меня радует (доставляет мне удовольствие) из-за любви к Тебе (в оригинале — именем Твоим враги продолжают Твои кары; карают меня Твоими карами, и я этому радуюсь).

ст. 4. Оставь его — он угнетает тех (меня), кого прежде Ты угнетал (Твоими оскорблениями).

переведена Францем Розенцвейгом («Zürnende Liebe», Броди обозначил ее как III/4), а вторая (III/175–177) начинается следующими словами: «в день, когда враг меня заполонит, я вернусь к Тебе...». В обеих поэмах поэт жалуется, стенает, злится и вопрошает (он говорит о своих собственных заслугах и несправедливости, которая выпала на его долю), почему Бог его покинул на милость врага. Он злится на Господа — откуда *Zürnende Liebe*, Злая любовь.

ст. 5. Враг (враги) [oyev] научился (враги испытали) Твоей свирепости: вот почему я его люблю (их люблю) [va-ohavet].

В оригинале «люблю» может быть истолковано также в будущем времени: «вот почему я их буду любить».

ст. 6. Ибо он (они) преследует труп, который Ты убил (буквальный перевод).

Ибо его кулак настигает [radaf] (приближается, преследует) разрушение (мое изнуренное и ослабевшее тело) Твоего удара; враги продолжают преследовать [radaf] того, кто упал, труп [halal]. Враги продолжают бить (атаковать) того, которого Ты уже поразил (убил, *erschlagen wurde, hukeh*); Его кулак (или Их кулаки) поражает то место, по которому Ты уже перестал бить, ввиду Твоего отсутствия (*Gebreste* — весьма редкое слово, восходящее к средневековому выражению, обозначающему нехватку — *Mangel, Ausfall*).

ст. 7. Когда Ты меня отвергал (Господь, Вы меня отвергали), я сам отвергал свет.

ст. 8. Ибо я не могу почитать того, кого Ты отверг (стало быть, себя самого); как мог бы я желать только блага тому, кого сам Ты изгнал.

ст. 9. Пока (это относится к моему почтению в отношении самого себя) не пройдет Твой гнев и Ты не дашь искупления [padah].

ст. 10. Останкам Твоего наследника, которому прежде Ты уже воздал⁶.

⁶ Вот толкование Розенцвейга, которое приводится после гимна Галеви (внизу страницы находятся также два исправления стихов 6 и 8), на немецком языке: «Man wird dem „Liebet eure Feinde“ der Bergpredigt so wenig wie andern großen Wirklichkeiten gerecht, wenn man es als ethische Forderung, also unter dem Gesichtspunkt der Unwirklichkeit, ansieht. Die christliche Feindesliebe ist eine Wirklichkeit, wo sie — nichts andres sein kann. In diesen Stand des Nichtanderskönnens tritt sie da, wo die Kirche oder der Einzelne dem Urgebot des Christentums folgen: zu missionieren. Die Feindesliebe wird da die stärkste Waffe der Weltbezwingung, der Feind geliebt als der künftige Bruder.

Чтобы истолкование этого перевода и комментария Розенцвейга оказалось последовательным в своей невозможности, необходимо сказать несколько слов об определении понятия «враг» на древнееврейском языке. Среди множества более или менее «конвенциональных» решений Галеви для обозначения врага остановил свой выбор на очень сильном выражении *mrivi* (стих 3), оно обозначает того, кто вызывает смятение и заставляет трепетать. Почему такой выбор? Заметим, что *mrivi* — это прежде всего «мятежник», слово происходит от корня *marah*: тот, кто устраивает мятеж, не подчиняется своему отцу или Богу (*mrijbah* — «борьба» или «спор» от корня *rijv* или *ruvb* — «бороться», «нападать», «быть против»). В 3-м и 4-м стихах функция *mrivi* в том, чтобы меня оскорблять и меня карать, но не в том, чтобы побуждать меня к бунту. Розенцвейг переводит слово *mrivi* немецким «*der Feind*», то есть так же, как и слово *ouev*, которое появляется в 5-м стихе

Jüdische Feindesliebe muß also wohl etwas ganz andres sein, wenn sie wirklich sein soll. Denn hier ist die Wirklichkeit nicht die einer mit den Gnaden des Siegens, sondern mit denen des Unterliegens begnadeten Gemeinschaft. So wird hier Feindesliebe an dem Punkt entstehn, den Jehuda Halevi in diesem Gedichte enthüllt. Denn um ein Enthüllen handelt es sich; das Wirkliche ist selten das unmittelbar Ausgesprochene; das Wort fällt, wenn es objektiv zu werden versucht, leicht in die Unwirklichkeit. So wird hier die objektive Wahrheit enthüllt, grade weil nur ganz subjektiv gesprochen wird. Der Jude liebt im Feind den Vollstrecker des göttlichen Gerichts, das, weil er es auf sich nimmt — und es bleibt ihm im Gegensatz zu allen andern Menschen nichts andres übrig, denn er als einziger hat nicht die Juden zur Verfügung, die daran schuld sind — zu seinem eigenen wird. Die Liebe, mit der ein Mensch Gott liebt, wird zum Lebensgesetz aller Liebe, mit der er Menschen lieben kann, bis hinaus in das Extrem — aber gibt es für die Liebe ein Extrem? — der Feindesliebe. „Von eh warst Du der liebe Himmelsveste“.

Зур Übersetzung: Zeile 6: „denn den Erschlagenen hetzt er, den du schlugest“. — Zeile 8: „...verwarfst, wohl Ehre“!

и которое характеризуется при этом иной функцией. В сущности, речь идет о двух совершенно различных словесных формах, которые Розенцвейг редуцирует, не имея на то никаких оснований, до общей формы *Feind: mrivi* проклинает и оскорбляет, *ouev* гневается и злится. Стихи 3 и 5 во всех пунктах взаимодополняют друг друга, равно как стихи 4 и 6: *mrivi* меня угнетает и меня подавляет, как это делал сам Бог, в то время как *ouev* продолжает преследовать мой труп, который уже был убит Господом. Третья и последняя фигура врага — это я сам. В самом деле, в 7-м и 8-м стихах я сам совершаю то, что Господь обратил против меня: я начинаю себя презирать (*buz, buzah*). В стихах 1 и 2 «я» свидетельствует о близости — единственная, та же самая любовь в обители любви, — в то время как в конце, в преддверии стихов 9 и 10, он гордо обещает Господу презирать себя до тех пор, пока Его гнев не пройдет. В интервале между 3-м и 8-м стихами «я» не отвечает: оно одобряет, радуется, любит и принимает все три фигуры врага, которые довершают дело, начатое Богом. Нельзя не удивиться апломбу этого «я», пока не появляется преследователь (стихи 1–2), равно как и его убежденности в конечном искуплении (стихи 9–10). Вообще, удивительно, что это «я» выживает. Как это возможно, чтобы после стольких жесточайших слов и самых неприемлемых и непредвиденных страданий сохранилась такая непоколебимая убежденность в сообществе всех и каждого? В самом деле, стих 7: «Когда Ты меня отвергал, я сам отвергал свет», — где самость становится собственным преследователем, — обозначает окончательный «переход» к врагу, к Богу как абсолютному Другому⁷, выражая исподволь надежду, что

⁷ Ср. «dass Gott der Ganz-Andre ist...» («ибо Бог есть Совсем-Другой») — фраза, которую Розенцвейг формулирует в ходе

выживет лишь та часть самости, которая воспротивится в конечном итоге *самой себе и себя саму* изгонит из гимна, изгонит себя саму как истинного врага Бога. Однако 9-й стих опровергает такую идею: в нем отвергается подобное исключение и упраздняется возможность того, что я — жертва. Более того, в тексте нигде не упоминается, что мой враг, который является «орудием» божественной воли, которую он «исполняет», «находится» ниже, нежели *мое я*, на ценностной шкале, при том что я подвергаюсь его ударам или соотношу себя с ним, чтобы поражать и презирать самого себя. Бог не использует своих и моих врагов, чтобы их покинуть по завершении их миссии и облобызывать меня снова — меня, который обрел новые силы, испытав эти тяжкие страдания. Враги, о которых говорит Галеви, фиктивные фигуры врага, который находится в его голове и в число которых вхожу я, отличаются от каждого возможного и известного нам до сих пор врага. Посмотрим, почему все складывается именно так, и в то же самое время обратим внимание на некоторые замечания Розенцвейга к этому гимну.

1) Враг — *der Feind* в переводе Розенцвейга (*mrivi*, *ojev* или *buz* у Галеви) — не является ни ближним, ни близким, ни другим или чужестранным... Здесь прежде всего отвергается всякий политический контекст,

толкования гимна «Der Fern-und-Nahe». (Rosenzweig F. *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften*. Bd. 4. S. 70). — «Враг или Бог, на которого не распространяется моя власть и который не является частью моего мира, все равно остается в определенном отношении с моим-я и позволяет мне проявлять свою волю, но эта воля не является волей эгоистической, это — воля, которая просачивается в самую сущность желания, центр тяжести которого не совпадает с моим-я потребности, желания, которое является желанием для Другого». (Lévinas E. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971. P. 263).

всякая реальная «вражда», связанная с национальной принадлежностью, тем самым исключается всякое отношение, которое могло бы отождествить врага с нами самими. В традиции, когда речь заходит о самом первом и самом знаменитом отношении с другим, присутствует некая сдержанность, предполагающая ответную реплику и переход любви в другую любовь. Как если бы еще до того, когда была высказана великая заповедь «возлюби своего ближнего как самого себя»⁸, в традиции уже отсутствовало упоминание насилия со стороны этого ближнего, насилия, которое уже было применено и которое ему, этому ближнему, предшествует. Более того, любовь (*ahav*), которая передается, должна быть «любовью переведенной», переводом той любви, которую только мы уже испытывали в отношении самих себя (к самим себе, *kimokha*). Несмотря на то что никак неуместно ставить под вопрос смысл и значение этой заповеди и усомниться в качестве любви, которую каждый испытывает в отношении самого себя, очевидно, что «отношение» к себе самому и к близким раз и навсегда определит имя этого ближнего⁹ и время

⁸ В Лев. 19:18: «v'ahavtah le re-akha kimokha». Бубер и Розенцвейг исправляют лютеровский перевод этого стиха: «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst» становится «Liebe deinen Genossen dir gleich». В работе под названием «Anleitung zum jüdischen Denken» (1921) Розенцвейг «повторяет» Лютера и сравнивает это правило со знаменитым категорическим императивом: «Liebe deinen Nächsten — was für ein seltsamer „kategorischer Imperativ“. Liebe — und geboten... Die Geschichte von Frau Cohen» (Rosenzweig F. Gesammelte Schriften. Bd. 3. 1984. S. 608). Упоминание супруги Германа Когена, которое находится в конце этого пассажа, связано с двумя текстами, которые сам Коген посвятил теме ближнего: «Der Nächste» и «Die Nächstenliebe im Talmud».

⁹ Кто этот другой (*alter*) или этот ближний? *Rea* — еврей (*Volksgenossen*, как говорит Коген), не еврей, но тот, кто пребывает на еврейской территории, чужестранец? Но какой чужестранец:

действия этой заповеди. Дальше мы увидим, когда у Левинаса начинается то, что называется политикой, и когда этот близкий преобразается в ближнего и наоборот. Политика не начинается с защитой ближнего против нападения другого ближнего, становящегося тем самым врагом (в то время как первый ближний оказывается в силу этого нападения близким). Политика не начинается также тогда, когда некто по той или иной причине оказывается ближе к другому, нежели другой другой, или когда он уже заведомо под угрозой. Политика начинается скорее с уклонения, с попытки избежать насилия, с необходимости избегать насилия или же с необходимости (или опасения — на древнееврейском эти два слова восходят к одному корню¹⁰) ответить на насилие как можно быстрее.

2) «Es ist schwer, Gott mit deinem ganzen Herzen (l-bebek-bekel) zu lieben»¹¹. Трудно любить Бога от всего сердца, делает вывод Розенцвейг в 1921 году после многочисленных попыток уравнивать призыв любить

goyim, leumim, sharim, zarim...? Guer — чужестранец, что живет среди нас, и потому его следует любить? (Ср. главу «Reflections on the Biblical ger» в: *Leviticus 17–22* / ed. Jacob Milgrom. The Anchor Bible, 2000, p. 1416; см. также *Barbiero G. L'asino del nemico. Rinuncia alla vendetta e amore del nemico nella legislazione dell'Antico Testamento*. Rome: EPIB, 1991. P. 183, 201–202). Или же это *Nokhri*, тоже чужестранец, но в отношении которого требуется соблюдать некую дистанцию? (Ср. «Die Nächstenliebe im Talmud» в: *Cohen H. Jüdische Schriften*. Berlin: C. A. Schwetschke u. Sohn, 1924. S. 149, 150). Или же это *zar* — «тот, кто приближается к святым местам», чужой еврей, как самый большой враг, ибо он является врагом Бога и заслуживает как Корей высшую меру наказания? (Ср. *Snijders L. A. The meaning of zar in the Old Testament*. Leiden: Brill, 1953).

¹⁰ Втор. (Шофтим) 20:3.

¹¹ *Rosenzweig F. Gesammelte Schriften*. Bd. 3. P. 603. Втор. (Ваэ-тханан) 6:5.

Бога и призыв любить своего ближнего, обосновать равноценность любви к Богу и любви к ближнему¹². В письме к своей возлюбленной, своей великой любви Маргрит Розеншток от 13 апреля 1918 года Розенцвейг впервые пытается представить два вида любви как нечто единое:

В жизни я люблю ближнего, того, в глазах которого я вижу себя самого, того, кто видит себя в моих глазах, и, конечно же, я люблю его «укрепленным в тени Бога», я люблю его «в» Боге. Да, я люблю его больше, чем Бога, больше, чем могу любить Бога. Ибо необходимо, чтобы это было так. Лицо Бога — «никто не может увидеть его и остаться живым». Но я вижу лицо ближнего, пока живу. Но вот в вечности я вижу лицо Бога и могу его любить, равно как во времени я могу любить лишь ближнего — глаза в глаза (*Auge in Auge*)¹³.

Итак, глаза в глаза, или глаз в глаз — *Auge in Auge*, но не око за око, *Auge für Auge*. Перед лицом той, которую он любит, полностью пренебрегая второй частью призыва «возлюби своего ближнего, как самого себя», Розенцвейг находит другого конкретного, того, кто здесь и кто является близким, который ближе, чем любой ближний¹⁴.

¹² Ср. Письмо Розенцвейга к Эдит Хан от 16.01.1920: *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 1. S. 663*; *Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. S. 239, 267.*

¹³ *Rosenzweig F. Die „Gritli“-Briefe. Tübingen: Bilam Verlag, 2002. S. 72.*

¹⁴ Здесь можно было бы уточнить, что французский язык, в противоположность немецкому, позволяет различать близкого и ближнего. Вот почему «любить своего ближнего» может означать «любить того, кто следует», кто является следующим, кто возникает, но не присутствует (в точности как Бог) — в отличие от близкого. Вот почему ближний всегда может быть более или менее вымышленным, фиктивным, равно как и любовь к нему.

В этой ситуации без лишних обиняков или колебаний можно указать на того, кто более далек, нежели Бог, и в то же самое время гораздо ближе, чем любой ближний: влюбленный, враг у Галеви и *Feind* у Розенцвейга.

3) «Если рассматривать максимум из Нагорной проповеди “Возлюби врага своего” в виде этического правила (постулата), то есть с точки зрения не-реальности, тогда нельзя ее воспринимать как нечто более законосообразное, нежели любая другая внушительная реальность». Так начинается толкование Розенцвейга, с ходу приобретающее нечто совершенно новое и почти что недостоверное. В какой мере толкование Розенцвейга вписывает в поэму Галеви некоторые идеологические различия (между христианством и иудаизмом; между действительностью Гегеля — *das Wirkliche* — и реальностью; между ирреальностью и «фиктивностью» и т. д.), которые сильно занимали его в годы учебы? В какой мере различие в «Любви к врагу» может подразумевать еще более радикальное различие между христианским и иудейским мирами?

Когда Розенцвейг говорит, что в христианском мире «любовь к врагу» (*Feindesliebe*) является самым мощным орудием в завоевании (подчинении) мира (*die stärkste Waffe der Weltbezwungung*), ибо враг любим как будущий брат (*der Feind geliebt als künftige Bruder*)¹⁵, когда Розен-

В этой связи можно заметить, что не очень понятно, почему пришествие врага называется у Левинаса «пришествием ближнего», а не «пришествием близкого».

¹⁵ Парафраза из Блаженного Августина: «et inimicos diligere, et ad hoc diligere ut sint fratres» (In primam Epistulam Ioannis. 1:9). Этот пассаж присутствует в нескольких незабываемых местах «Der Stern der Erlösung», где Розенцвейг, деконструируя понятия «границы» и «жертвоприношения», проводит различие между христианством и иудаизмом. См. *Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung. S. 386, 310–311.*

цвейг подхватывает знаменитые идеи Канта или Фихте о преобразовании врага в друга¹⁶, тогда становится очевидно, что нам необходимо обратиться к ряду важных пассажей Талмуда, где значение этого «трансфера»¹⁷ представлено, возможно, более убедительным образом. Следующее замечание Розенцвейга о еврейской общине (*begnadeten Gemeinschaft*), основанное на поражении — за ним следует замечание о миссии и прозелитизме победоносного христианского мира, — также чуть заражено «оппозицией» в отношении христианства. Возможно также, что оно слишком быстро переносит нас к Левинасу и к «праву» сообщества, общины признавать своего врага, защищаться от него и изгонять его за свои границы, к «праву» сообщества на границы и к «праву» на победу. Действительно, можем ли мы допустить — вместе с Галеви и вокруг него — существование реального-невозможного сообщества — сообщества без границ и сообщества без сообщества — *сообщества*, которое принимает врага (гостя, другого), не уничтожая его и не превращая в брата?

4) Как принять насилие, не ответив на него? Как защитить врага, вывести его из-под моего взгляда, из-под глаза, который его ассимилирует и фальсифицирует? В другом комментарии к гимну Галеви Розенцвейг

¹⁶ Fichte J. G. Zwei Predigten aus dem Jahre 1791; 1. Über die Pflichten gegen Feinde // Sämtliche Werke. Bd. 8. 1845/1846 (1971). S. 255–256. В лекциях по этике Кант говорит о преобразовании друга во врага. См. Kants gesammelte Schriften. Abt. 4: Vorlesungen. Bd. 27: Vorlesungen über Moralphilosophie, 1/1. 1974. S. 429–430.

¹⁷ «Обещаю, что я сделаю из врага твоего друга тебе» (Бава Меция II, 26). «Кто является героем героев? <...> Тот, кто превратил врага своего в друга» (Авот де-рабби Натан 23. Ср. Kimelman R. Non-Violence in the Talmud // Judaism. 1968. Vol. 17, № 3. P. 316–334).

снова настаивает на том обстоятельстве, что только еврей не имеет в своем распоряжении евреев [своей жертвы] («als einziger... nicht die Juden [sein Opfer] zur Verfügung [hat]»), что еврей возьмет на себя — вместо них — Божью волю и сможет указать на возможность завершения цикла насилия. Несмотря на то что гимн Галеви не упускает из виду невозможное, прямо о нем (о мире, об искуплении, о спасении и т. д.) здесь не говорится, однако, как мы уже видели, в нем говорится о концентрации и прекращении насилия. Галеви, говоря об этом, делает упор на трех фундаментальных фигурах врага (*mrivi*, *ovej* и *buz*). Эти три слова детерминированы весьма ясными историографиями, а также идеей удержания «ответной реплики» на насилие; наверное, в традиции не существует текста, который свидетельствовал бы о любви к провокатору, о любви к обвинителю или о любви к человеконенавистнику (как на древнееврейском, так и на других языках)¹⁸. Посредством этого решающего акта расщепления субъекта в 7-м стихе Галеви связывает две предшествующие функции врага (из четырех предыдущих стихов) и удерживает их в одном пространстве-времени — в отношении к самому себе.

Начало и конец, отважимся на это утверждение, бесконечного анализа, что движет текстами Галеви и Розенцвейга, должны, наверное, соответствовать тому исправлению, которое вносит Розенцвейг в 6-й стих, где главная дилемма заключена как раз в этом слове — «следовать» (или «преследовать», «воспоследовать»). Враг — это тот, кто следует за тобой, но так-

¹⁸ Наверное, единственный знак сдержанности перед имуществом врага находится в следующем стихе Книги Исхода: «Если найдешь вола врага твоего (*oyibka*), или осла его заблудившегося, приведи его к нему» (Исх. [Мишпатим] 23:4).

же тот, за кем следуешь ты (кого мы преследуем). Здесь врагом является тот, кто применяет закон или могущество Бога. Исполняет Божий суд (*den Vollstrecker des göttlichen Gerichts*). Присмотримся поближе к двум последующим переводам одного и того же стиха, которые Розенцвейг предлагает и которые тем не менее вряд ли могут быть приняты вместе или в одно и то же время, на чем Розенцвейг настаивает:

*denn seine Faust trifft Deines Schlags Gebreste*¹⁹.

Ибо его кулак настигает (*radaf*) разрушение твоего удара.

Бог и его удар должны для начала войти в руку врага. Бог нисходит в кулак — вот с чего начинается Розенцвейг. Кулак врага настигает или встречает (*trifft*) то место, что уже было поражено Богом. Розенцвейг выбирает *Die Faust*, но это не только место, но само мгновение перехода Божьего удара (закона) в удар врага. В слове *die Faust* Бог и враг должны поменяться местами — войти друг в друга. Итак, отступление Бога перед врагом и соответственно начало нового удара Розенцвейг мыслит в виде сжатого кулака. Враг должен воспоследовать, должен преследовать себя в насилии, которое было инициировано Богом, враг должен его довершить, довести до самого конца. Вся драма и вся недостоверность этого стиха находятся в этом месте — еще пустом месте воследования врага вслед за Богом. Враг есть последователь Бога, но также его орудие. Таким образом, Розенцвейг втягивает нас в настоящее превращение: именно тем, что он «использует» тексты Галеви. Не «Мое-я», не я являюсь

¹⁹ В переводе Розенцвейга и Бубера слово *Gebreste* встречается только один раз, обозначая то, что испорчено, сгнило. Ср.: «Verderbt hat ihm ihr Gebreste zu Unsöhnen ein krummes verrenktes Geschlecht» (Втор. [Аазину] 32:5).

тем (кантовским субъектом), кто предстает орудием Бога, равно как не я являюсь тем, кто называет и следует (преследует) за врагом, кто ему отвечает, вместе с тем и Бог совсем не тот, кто напрямую и без малейшего орудия «осуществляет» свое чистое право или свое чистое насилие, — но я есмь тот, кто является врагом, кто уже назначен Богом быть его врагом; я есмь тот, на кого обрушивается насилие Бога, то есть насилие и кара врага, который мне их несет; я есмь тот, с кем завершается всякое грядущее насилие. И вот это превращение сопровождается дополнительным исправлением:

denn den Erschlagenen hetzt er, den du schlugest.

Ибо он преследует труп, который был убит Тобою²⁰.

Все эти редкие и трудные понятия, которые использует Розенцвейг и которые так или иначе возвещают удар и убийство, детерминированы заменой слова *hetzt* на *trifft*. Речь уже не об ударе, который наносит Бог и который должен сразу же инициировать, дать ход удару врага (в слове «кулак» должны соединиться прошлый удар Бога и грядущий удар врага), поскольку Розенцвейг говорит о преследовании (*hetzen*) и возвещает его конец. «Вплоть до самого конца» — вот в чем заключается смысл нового истолкования *radaf*. Вплоть до смерти, вплоть до нашей смерти и нашего уничтожения мы ожидаем Бога, принимая врага и конец насилия.

Радикальная модификация 6-го стиха, которую Розенцвейг осуществляет, переходя от первого издания

²⁰ Вот английский перевод 6-го стиха, предложенный Барбарой Галли: «for his fist meets the ailments of Your blow». Перевод исправления Розенцвейга и комментария находится на страницах 124–125 и 252–253.

поэзии Галеви ко второму, не является просто исправлением собственного и, возможно, слишком свободного перевода. Речь идет об исправлении скорее незаметном, которое тем не менее обнаруживает сложную цепочку, связывающую другие исправления, а также идею невозможности перевода и некое внутреннее беспокойство. В первую очередь заметим, что нет никакого следа, никакого признания со стороны Розенцвейга относительно того, что это исправление стало результатом осознания некоего заблуждения, вероятно связанного с тем, что он только позднее соотнес это место с 27-м стихом псалма 69²¹ («ибо кого Ты поразили, они [еще] преследуют»). Вообще говоря, присутствие этого стиха несколько удивляет, особенно если принять во внимание контекст и ритм псалма; не менее удивительны повтор и исправления этого стиха в тексте Галеви. Наше предположение, согласно которому Розенцвейг «улучшил» первый вариант своего перевода 6-го стиха после того, как перечитал Псалмы, может основываться на том, что в это же самое время он вносит изменения в перевод Лютера: таким образом, вариант «*denn den Erschlagenen hetzt er, den du schlugest*» (Розенцвейг) мог быть продиктован сознательным стремлением отойти от лютеровского перевода «*denn sie verfolgen, den du geschlagen hast, und rühmen, daß du die Deinen übel schlagest*» (Пс. 69:26). Гипотеза, согласно которой Розенцвейг вообще не знал псалом 69, может быть не менее убедительной, особенно если учесть, что Бубер в своем переводе Библии представляет 27-й стих следующим образом: «*Denn sie jagen, den selber du schlugst, beim Schmerze deiner Durchbohrten*

²¹ В православной традиции соответственно псалом 68. — Примеч. ред.

erzählen sie sich». Перевод Бубера убеждает нас в одной, по крайней мере, вещи: после смерти Розенцвейга между ним и Бубером исчезла определенная «гармония» в переводе.

Во-вторых, весьма драматическое содержание псалма 69, который начинается с перечисления всех бед, вызванных врагами (понятие *ojev* — враг, *Feind* — появляется в стихах 5 и 19; мотив *ojev* доминирует также в предыдущем псалме, воспевающем победу), начиная с 23-го стиха выливается в призыв к страшной мести врагам, доходящий до стиха 29. В последнем к Богу обращена просьба изгнать врагов из книги живых (из будущей жизни), а также чтобы враги не были вместе с праведниками, чтобы они были исключены или отделены от праведников: «Gewischt seien sie aus dem Buche des Lebens, bei den Bewährten seien sie nimmer geschrieben!» (Бубер). Стих 27 отмечен неожиданной паузой в этом перечислении кар и наказаний, которые Бог должен обратить на врагов. Здесь описывается сама сущность врага (что такое враг и что он делает, почему враг является врагом) и в то же время подтверждается, что нет ничего хуже, нежели враг, и что по этой причине (*ki, denn*, ибо...) надлежит наказывать врагов «наихудшим» образом. Ибо они преследуют (*radafu*) тех (народ, нас, праведников), кого Ты уже поразил (*asher hiqita*); они судят (приговаривают, мучают, заставляют страдать) тех, кого Ты уже убил (*halalekha*).

В-третьих, изменение этого стиха Галеви связано не только с тем, что он изменяет порядок слов, но и с тем, что он открыто противится отмщению врагам. То, что враги следуют за Богом и преследуют тех, кого Бог уже поразил, связано не только с тем, что они не наказываются, но также и с тем, что враги необхо-

димы, что именно через них подтверждается присутствие и любовь Бога²².

Radaf, *Rodeif*, *Radûfe*, *radoûfe*, или *rédiîfâ*, преследовать, или *léhéradêfe*, подвергаться преследованию, или *rédiîfâ*, преследование... Тот, кто преследует и кто подвергается преследованию. *Radaf*, это — я сам. Если кто-то обозначается словом *radaf*²³, предполагается, что он готов к насилию, что он хочет убивать и что по этой именно причине его надо убивать. *Radaf* — это враг. Мое-я, будучи врагом, также может быть подвергнуто преследованию как *radaf*, и преследователь действует с намерением меня убить; позволено меня убить, если не существует другого способа спасти того, кто меня преследует. Но то же самое относится к ситуации, когда не существует другого способа спасти того, кого преследую я как *radaf* (слово *nirdaf*, антоним, обозначает жертву, которую я преследую), того, кому я отвечаю по той причине, что оказался жертвой его насилия. Однако несмотря на то, что в этой страшной охоте легко перепутать преследователя и преследуемого, Галеви

²² В книге «Kuzari» (I, гл. 115) Галеви развивает и расширяет идею страдания во имя Бога и будущего искупления. В этом чрезвычайно важном пассаже он поднимает также весьма сложную тему различия между евреями от рождения и евреями обращенными, каковые навсегда лишены пророческого дара. См. Bodoff L. Was Yehudah Halevi Racist? // Judaism. 1989. Vol. 38, № 4. P. 181 sq.

²³ *Radaf* есть агрессор (антоним — *nirdaf*, жертвоприношение). В наши дни слово *radaf* обозначает (в этом оно близко латинскому *sacer*) того, кого подозревают, что он несет с собой смертельную опасность, и чье тело является его орудием, того, кто собирается совершить самоубийство и тем самым убить множество людей вокруг себя... Саул также *radaf* (1 Цар. 31), поскольку он решается на самоубийство, чтобы не страдать от меча другого и чтобы тысячи других евреев не были казнены из-за него.

применяет понятие *radaf* к трупам того, кто уже был *radaf*, кто уже подвергался преследованию со стороны Бога и был Им убит. Тягостное добавление. Что же должно быть подвергнуто уничтожению у того, кто уже был уничтожен? Что же может быть искоренено у того, кого больше нет?

Все предстает так, будто речь идет о двойной заповеди искоренения насилия, которая должна быть исполнена перед последними стихами, в которых преследователь и преследуемый как будто умиротворяются: «враг», который должен покончить с насилием, и «мое-я» — труп с последней возможностью ему ответить.

IV. Основание войны

*Und da bin ich nun (ohne sagen zu können
здесь нахожусь, здесь и останусь)*¹

Здесь нахожусь, здесь и останусь.

Тайна этого выражения, которое приписывают знаменитому французскому генералу Мак-Магону, объясняется многими вещами. На самом деле, по легенде, генерал не помнил, чтобы он произносил эти слова; но если он их и произнес, то произошло это после воинского подвига (покорение ключевой «высоты» — оборонительной башни Малахова кургана) в ответ на предупреждение английского генерала, утверждавшего, что необходимо отступить, так как позиция французов слишком слаба и есть опасность катастрофического взрыва (отступая, русские заминировали башню). Коротко говоря, если эти мужественные слова были произнесены, они всего лишь демонстрировали решимость генерала не идти на попятную даже ввиду вероятного поражения. В 1918 году в Белграде Франц Розенцвейг, в отличие от этого генерала Крымской войны, о которой он недавно писал, утверждает, что не может

¹ Письмо Розенцвейга от 13.10.1918: *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 1: 1918–1929. 1979. S. 613.*

повторить усилие Мак-Магона². «Я сейчас здесь, в Белграде, — пишет Розенцвейг матери, — но все же я не могу сказать: “здесь нахожусь, здесь и останусь”. Я здесь, но я не могу здесь оставаться, я не готов произнести: “здесь нахожусь, здесь и останусь”».

Я позволю себе в данном случае полностью отнестись на второй план будущую капитуляцию Германии, почти достигнутый мир (это первые строки письма: «Der Frieden ist ja nun ganz sicher»³) и, так как малярия вынудила Розенцвейга провести месяц в белградском военном госпитале, — его проблемы с отправкой писем матери в Кассель и каждодневное ожидание известий о поезде, который должен был вывезти последних раненых империи за пределы Сербии, опозоренной и выставленной варварской страной⁴. Поспешность Розенцвейга (сегодня легко доказать, что она была не оправданна и что малярия, которую он подхва-

² Розенцвейг пишет о Крымской войне за год до этого письма в тексте «Эйкумена»: *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. Bd. 3: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken.* 1982. S. 333. (*Rosenzweig F. Confluences. Politique, Histoire, Judaïsme / trad. G. Bensussan, M. Crépon, M. de Launay.* Paris: Vrin, 2003. P. 61).

³ Письмо от 13.10.1918: *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 1.* S 612).

⁴ В тексте «Deutschland und der Weltkrieg» (29.08.1914) Фридрих Мейнеке говорит, что Австрию и Германию спровоцировали вступить в войну, так как сербское государство и сербский народ были неспособны вести лояльную и честную войну (*loyale Krieg*) и уже проводили фанатичную, варварскую и преступную политику. Мейнеке настаивает на том, что превосходно понимает желание Сербии основать свое собственное национальное государство, но для того, чтобы народ мог этого добиться, необходимо, чтобы он сперва продемонстрировал, что является культурным народом (*Kulturvolk*) (*Meinecke F. Politische Schriften und Reden.* Darmstadt: Siegfried Töche-Mittler Verlag, 1958. S. 96–97).

тил на юге города Ниш, спасла его от верной смерти⁵), его поражение как немецкого солдата и интеллектуала остаются в тени более серьезного поражения, которое он окончательно признает в Белграде. В письмах к матери от 13 и 19 октября Розенцвейг утверждает, что последствием мира явилось то, что его неопубликованная военная опера (*ungedruckte Kriegsopera*) «Das blonde Putzanium» окончательно потеряла свою актуальность. Любопытно отметить, что Розенцвейг сразу же делает два добавления к тому факту, что война закончилась и что он утратил ту «позицию», которую неустанно «завоевывал» в течение 1917 года: с одной стороны, он констатирует провал идеи Срединной Европы («Mitteleuropa ist Essig») и несерьезность теории Фридриха Наумана, главного проповедника срединноевропейской мысли⁶; с другой стороны, он с удивлением констатирует, что сам всю войну питал мечту о монархе и был монархистом!⁷

⁵ Я имею в виду те преступления, которые были совершены против разгромленных армий Австрии и Германии на территории Сербии в последние месяцы войны.

⁶ «Срединноевропейцы не могут создать Срединной Европы, но Срединная Европа может создать срединноевропейцев» (Rosenzweig F. *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften*. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 2. S. 612). Фридрих Науман безусловно является первым, на кого ссылается Розенцвейг в своих геополитических размышлениях с самого начала войны и до конца своих дней. Во время войны Розенцвейг читает газетные статьи Наумана и часто ссылается на идеи (немецкие) о «Новой ориентации», о «цели войны», о «Срединной Европе», о «войне, необходимой для созидания духа Срединной Европы» как в первой программной статье Наумана: *Naumann F. Mitteleuropa: Der gemeinsame Krieg und seine Folgen*. Berlin: G. Reimer Verlag, 1915. S. 1–32).

⁷ Письмо от 19.10.1918. (Rosenzweig F. *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften*. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 2. S. 614).

Розенцвейг предполагает, что такую позицию настолько трудно удержать, что ему решительно невозможно оставаться там, где он находится, защищать ее и посему провозгласить «здесь нахожусь, здесь и останусь».

Что же происходит в 1917 году, и в чем состоит невозможный и неудавшийся проект Розенцвейга? Не должны ли мы, чтобы сохранить и даже скорректировать его замыслы, помыслить этот проект вместе с Розенцвейгом, но против самого Розенцвейга? Во всяком случае, возможно ли реконструировать эту попытку? Или же только теперь мы должны начать писать эту книгу о войне («ein Buch über den Krieg»)?

Есть и другие серии вопросов, которые могли бы внести еще большую неуверенность в отношении статуса розенцвейговского проекта. Можно было бы, к примеру, исходить из гипотезы, что проект этот зависит от того факта, что война продолжается, ибо мир, похоже, есть не что иное, как отъявленный враг письма о теории причин и целей войны. В этом случае было бы важно принять во внимание патриотические игры Розенцвейга, влияние военной пропаганды на его тексты⁸ и на его анализ газетных новостей, равно как и на его беспрестанное желание предугадывать военные операции и события в мировой политике, то есть выстраивать свой текст в один такт с ритмом войны. Как понимать его отчаяние и его полную утрату веры в исход войны (то есть в судьбу своего текста), когда он узнает об отставке *Reichskanzler* Бетман-Гольвега, умеренного патриота, который, по мнению Розенцвейга, осознавал значение войны для учреждения нового мирового

⁸ См. предисловие (M. Crépon, M. de Launay) в: *Rosenzweig F. Confluences. Politique, Histoire, Judaïsme*. P. 15.

порядка?⁹ Как понимать его многочисленные резкие и поспешные комментарии, его негодование по поводу «исхода войны» (*Kriegsausgang*) («*Es [английский народ] ist ein barbarisches Volk*. Он действительно несчастен от того, что это они [англичане] выиграла войну»¹⁰)? Или же как понимать, что он с таким нетерпением жаждал узнать, вступят ли Америка и Япония в войну, и что резко изменил парадигму своего текста («*Thalatta. Морская гегемония и свобода морей*», написав с 23 по 27 декабря 1917 года более 40 машинописных страниц?

Манера письма Розенцвейга и скорость, с которой он пишет, выводят нас на еще более сложную проблематику, связанную со статусом этого текста, публикация которого не состоялась. В данном случае я думаю не только о невозможности полностью вникнуть в темноту «политики архива» (*der Dunkelheit der Archive*)¹¹,

⁹ Письмо от 20.06.1917: *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 1. S. 422–423*. Ср. *Mendes-Flohr P. Divided Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*. Detroit: Wayne State University Press, 1991. P. 323–325.

¹⁰ Речь идет о комментарии, который Розенцвейг написал по случаю визита к кузенам-лондонцам (*die Londoner*), которых он не видел девять лет и у которых он отмечает легкое «изменение натуры» (*Englischkeit des Wesens*). Письмо от 06.07.1920: *Rosenzweig F. Die „Gritli“-Briefe*. Tübingen: Bilam Verlag, 2002. S. 621).

¹¹ Кант говорит о «темноте архивов» в «Метафизике нравов» (§ 61). Несколько весьма интересных пассажей из «Дневника» Розенцвейга без всякой видимой причины остались неопубликованными. Однако самый значимый документ, так и не изданный, но при этом решающий для понимания «военных» текстов Розенцвейга, — это список книг, прочитанных им с февраля 1916 по август 1918 года («*Bücherliste*»). Данный документ числится за номером «V» и составляет семь страниц. *Franz Rosenzweig Collection*; AR 3001; box 1; folder 3; *Leo Baeck Institute at the Center for Jewish History, New York*. Перечень книг составлен по месяцам, в которые Розенцвейг их читал, и насчитывает более 300 наименований.

но и о некоторых конкретных технических проблемах в реконструкции рукописей, а также о том, что я называю «фикцией архивов». Невозможно корректным образом реконструировать тексты, записанные на почтовых открытках и на маленьких карточках, так же как невозможно напечатать в опубликованных текстах комментарии, которые Розенцвейг оставлял на полях задним числом¹². Помимо всего этого практически невозможно подготовить критическое издание «военных текстов» Розенцвейга, ибо они часто инспирированы газетными публикациями и комментариями, которые он никогда не цитировал. Наконец, все эти тексты, которые никогда не были напечатаны и не стали публичными, постоянно порождают фантазмы касательно их «мнимого влияния» на других авторов той эпохи и их собственные тексты. Своему военному проекту¹³ — это мы называем его «военный проект», допуская, что он всегда был лишь только

¹² Превосходным примером этому является один из самых значительных текстов Розенцвейга о войне, написанный в декабре 1917 года: «Канны и Горлице. Объяснение стратегического концепта пространства». Например, в рукописи Розенцвейг систематически зачеркивал слово «Vernichtungsstrategie», заменяя его на «absolute Krieg». Такая замена является необычной, так же как и длинный текст, посвященный Клаузевицу, на второй странице рукописи (*Rosenzweig F. Confluences. Politique, Histoire, Judaïsme. P. 126; Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. Bd. 3: Zweistromland. S. 284*). Franz Rosenzweig Collection; AR 3001; box 2; folder 34; New York, Leo Baeck Institute at the Center for Jewish History.

¹³ Одиннадцать страниц текстов Розенцвейга 1917 года, которые «заключают» в себе этот проект, не были опубликованы под именем автора (четыре были изданы под псевдонимом). В «Собрание сочинений» («Gesammelte Schriften») эти тексты входят в раздел «Zur Politik», тогда как в «Leo Baeck Institute» разбиты на три группы: 1. «Globus»; «Vox Dei?» и «Cannä und Gorlice» помещены в большую подборку текстов 2. «Other», восемь других текстов — в подборку 3. «Prolegomena zur Politik».

гениальным «проектом», — Розенцвейг дает другие названия. Помимо «Kriegsopera» и «Putzianum» (название навеяно именем его кузена Виктора Эренберга, имевшего прозвище Putzi, с которым Розенцвейг вынашивает общие проекты) он его называет также «Hansiaca» (так как вынашивает подобного же рода проект книги вместе с Гансом Эренбергом), затем «Kriegsausgang» и «Kriegsgrund», а еще «Theatrum Europaeum. Ein Versuch über den Schauplatz der Weltgeschichte»¹⁴. В трех письмах, отправленных по трем разным адресам в первой трети 1917 года¹⁵, Розенцвейг в деталях объясняет, откуда появилась идея большой книги о войне, и в конце объявляет, что приступил к ее написанию, сознавая, что наверняка не сможет сделать на фронте все то, что он себе наметил. Нам кажется необходимым допустить, что текст «Globus», самый длинный из десятка других, составляет фундаментальную часть этого первого проекта книги и что прочие тексты являются лишь мелкими добавлениями. Розенцвейг заявляет, что в 1910 или 1911 году, то есть во время написания диссертации о Гегеле и государстве, он намеревался написать историю оснований войны (*Kriegsgrund*). Он спешит закончить докторскую, чтобы поскорее посвятить себя этому труду, так как 25 ноября 1910 года создается Фонд

¹⁴ Франческо Паоло Силья, ответственный редактор итальянского издания текста (*Rosenzweig F. Globus. Per una teoria storico-universale dello spazio / trad. S. Carretti, Marietti. Gênes, 1820, 2007*), снабдил этюд Розенцвейга детальной подборкой писем и заметок, которые позволяют реконструировать его проект. Ср. «Sezione documentaria. Lettere e appunti personali sul Globus» (p. 113–140).

¹⁵ Речь идет о письмах к родителям от 11.01.1917, Рудольфу Эренбергу от 29.03.1917 и Гертруде Оппенгейм от 01.05.1917 (*Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 1. S. 334–335, 375, 395*).

Карнеги, который собственно и должен финансировать проекты, посвященные проблеме возникновения и причин войны¹⁶. В этих трех текстах, датированных январем, мартом и маем 1917 года, Розенцвейг проясняет еще несколько моментов: он хочет анализировать войны с 1494 года до наших дней; его особенно интересует связь между основанием войны (*Kriegsgrund*) и началом войны (*Kriegsanfängen*); в тот момент он пишет в первую очередь по поводу актуальных событий (*des aktuellen Ausganges*); он намеревался работать в дипломатических архивах и изучить все факторы войны, то есть основания, которые приводят к развязыванию войн; он совершенно не способен написать такую книгу сегодня; если бы он написал ее сегодня, она бы стала частью более объемной книги (*als Teil eines grösseren*), которая требует большего времени; именно по этой причине он должен снова «приостановить» проект этой книги...

Сегодня кажется невозможным реконструировать в точности «начало» этого проекта, о котором упоминает Розенцвейг. Не существует ни одной записи, датированной периодом написания докторской, которая могла бы подтвердить, что Розенцвейг действительно намеревался написать книгу о причине войны, точно так же как не существует никаких следов *Kriegsgrund* в опубликованной версии его докторской работы (предисловие к изданию диссертации «Гегель и государство» было написано после войны, в мае 1920 года в Касселе¹⁷). Через несколько месяцев после защиты

¹⁶ Организованный тогда Фонд Карнеги имел три секции: цель второй заключалась в том, чтобы «to study the causes and impact of war».

¹⁷ *Rosenzweig F. Hegel et l'État*. Paris: Puf, 1991. P. 3–10; *Rosenzweig F. Hegel und der Staat*. Aalen: Scientia Verlag, 1962. Bd. 1. S. V–XIII.

диссертации Розенцвейг весьма увлеченно говорит о новой войне, о мировой войне, которая надвигается, которая маячит на горизонте, — и мы не знаем, какова будет ее форма и мораль:

Мы стоим не на пороге войны (*einem Krieg*), а на рубеже эпохи войн (*Epoche von Kriegen*), и с европейской точки зрения мы уже вступили в эту эпоху (*und europäisch gesehen sind wir sogar schon drin*)¹⁸.

Это все. Тем не менее нет никакой причины исключить возможность, что Розенцвейг мог рассматривать этот проект как добавление к гегелевской теории войны. Точно так же в других местах переписки Розенцвейг ставит свой проект в тот же ряд, что и докторскую работу (своего «Гегеля»¹⁹), и неоднократно сравнивает свое положение с положением Гегеля в Йене. Однако необходимо, наверное, сразу же сделать несколько оговорок в отношении самотолкований Розенцвейга относительно «сходств и расхождений» между этими двумя совершенно разными концепциями. В самом деле, в докторской диссертации Розенцвейг деконструировал (и в то же время развеял в прах), возможно, как никто до него, отдельные ключевые пункты гегелевской теории права на войну и идеи государства, которое «держится на оружии» (*Staat aus Waffen gestellt*)²⁰, в частности такие,

¹⁸ Письмо Гансу Эренбергу, конец ноября 1912 года: *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 1. S. 124.*

¹⁹ В письме Мэверикю Кану, написанном, вероятно, осенью 1919 года, Розенцвейг называет свой текст «Globus» и своего «Гегеля» «мертвыми рукописями» (*gestorbene Schriften*). *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 2. S. 652.*

²⁰ *Rosenzweig F. Hegel et l'État. P. 134; Rosenzweig F. Hegel und der Staat. Bd. 1. S. 133.*

как: концепт насилия и легитимация посредством насилия, жертва и жертва во имя отечества, связь между патриотизмом и суверенитетом, аналогия между суверенитетом и организмом. Интересно отметить, что Розенцвейг возвращается к этим темам лишь в тексте 1917 года в связи с анализом жертвы ради отечества, но в несколько другом контексте и без всякого антигегелевского пафоса²¹. Несмотря на это, не был ли проект Розенцвейга задуман для того, чтобы осуществить как раз то, чего Гегель не осуществил, — осмыслить войну, найти и придать ей смысл не как составной части какого-нибудь государства (все равно какого государства, пусть даже одного мирового государства), но как ключевому фактору создания мира без государств, мира без границ и мира как такового?²² С этой точки зрения данный проект с самого начала и в самом своем намерении является чисто гегелевским проектом, хотя его актуализация, то есть конкретные поиски Розенцвейга оснований и целей войны, приводит к совершенно антигегелевским результатам и окончательно отдаляет его от его наставника Мейнеке.

Таким образом, эта война вовсе не была, как утверждает Мейнеке, ни политически непродуктивной, ни беспо-

²¹ Ср. «Vox Dei? Le cas de conscience de la démocratie» в: *Rosenzweig F. Confluences. Politique, Histoire, Judaïsme*. P. 103–119; *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften*. Bd. 3: *Zweistromland*. S. 267–282.

²² «...Государство в состоянии войны принимает в этом конфликте форму, которая выводит его за его границы в мирное время как внешне, так и внутренне; государство в состоянии войны — это будущий образ государства, которое придет, когда будет установлен мир». Ср. «Cannä und Gorlice» в: *Rosenzweig F. Confluences. Politique, Histoire, Judaïsme*. P. 138; *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften*. Bd. 3: *Zweistromland*. S. 294.

лезной (*zwecklos*). <...> Основная ошибка (*Grundfehler*) Мейнеке в том, что он, несмотря ни на что, продолжает думать о государствах, а не о федерациях государств (*Staatenverbänden*). Он говорит: федерации государств приводят к тому, что войны становятся бесполезными, что войны не приносят ничего политически созидательного, поэтому Мейнеке хочет сказать, что войны способствуют созиданию исключительно в отдельных государствах. Но государства больше не являются носителями истории, ими являются федерации государств, и именно на них и воздействует созидательным образом война. Центральным местом пацифистской идеи, основанной на требованиях *realpolitik* (*realpolitisch berechtigte Kern*), является преодоление национального в федеральном государстве (*die Überwindung des Nationalen im Verbandsstaat*)²³.

Этот отрывок из письма родителям — живой раздраженный отклик на пацифистскую ангажированность Мейнеке и его текст от сентября 1917 года («*Demobilmachung der Geister*»)²⁴. Для Розенцвейга это была

²³ Письмо от 01.10.1917: *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 1. S. 459*. Комментарии по поводу Мейнеке продолжают в последующих письмах этого периода.

²⁴ В своей переписке Розенцвейг нигде не упоминает название этого текста, который был опубликован в *Frankfurter Zeitung und Handelsblatt* от 23.09.1917 (перепечатан в: *Meinecke F. Politische Schriften und Reden. Darmstadt: Siegfried Töche-Mittler Verlag, 1958. S. 195–200*). Мейнеке — второй основной автор, на которого ссылается Розенцвейг в своих геополитических текстах. В письме к родителям от 30.01.1917 (S. 342), кроме Наумана и Мейнеке, Розенцвейг упоминает имена Челлена, Леуша, Трёльча, Зиммеля, Ранке как тех, кто решающим образом повлиял на осуществление его проекта о войне (текст Ранке 1833 года «*Die grossen Mächte*» в глазах Розенцвейга является особенно показательным; Ф. Мейнеке опубликовал его отдельным тиражом в 1916-м). К этим авторам я бы добавил несколько книг, которые прочел Франц Розенцвейг и без которых его попытка была бы невозможной: в июле 1916 года Розенцвейг читает небольшую

не только хорошая возможность вновь высказать свое сдержанное отношение к пацифизму, детально показать его границы и его милитаристское (и профанное) происхождение или же подчеркнуть свое недоверие к консерватизму учителя, но также объяснить, что не бывает мира во всем мире, даже если государства и умы (интеллектуалы) становятся пацифистами и «демобилизуются».

Как если бы для Розенцвейга война не должна была закончиться, не выполнив своей главной роли — образовать общее мировое пространство и единство народов, упразднить государства, переместить и трансформировать границы²⁵. Как если бы этот короткий программный текст Фридриха Мейнеке мог вызвать, а также предвосхитить, грядущий конец вражды меж-

книжку Юлиуса Керста (Julius Kaerst) «Die antike Idee der Oekumene in ihrer politischen und kulturellen Bedeutung» (1903); в январе 1917 — книгу Ойгена Шиффера «Vom Kriegsgrund zum Kriegsziel» (1889); в мае 1917 — Клаузевица «Vom Kriege» (1816–1830). Franz Rosenzweig Collection; AR 3001; box 1; folder 3; New York, Leo Baeck Institute at the Center for Jewish History.

²⁵ В предисловии к тексту «Globus», который он пишет, когда проект в целом завершен, Розенцвейг говорит: «Иметь установленные границы (*Begrenzbarkeit*) — это ее (земли) сущность, отсутствие всяких границ (*Unbegrenztheit*) — не что иное, как ее предназначение». В начале «L'Œcoumène» Розенцвейг продолжает: «Если не наличные силы, то, по меньшей мере, ее цели оправдывают качественную характеристику современной войны (*rechtfertigt schon dieser gegenwärtige Krieg seinen Namen*). Следовательно, с точки зрения всемирной истории она, похоже, является переходом, который ведет от завершенной европейской эпохи к грядущей планетарной. <...> То, что мы называем всемирной историей, есть не что иное, как трансформация земли в замкнутое историческое пространство, “мир”». «Globus» в: Rosenzweig F. *Confluences. Politique, Histoire, Judaïsme*. P. 37, 39; Rosenzweig F. *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften*. Bd. 3: *Zweistromland*. S. 313–314.

ду государствами и окончание Первой мировой войны. Но теперь можно с уверенностью сопоставить раздражение Розенцвейга при чтении этого памфлета с двумя эпилогами его текста «Globus».

С одной стороны, я думаю о последней главе первой части («L'Escoumène»), озаглавленной «Мир», в которой Розенцвейг утверждает, что «самые большие схватки, битвы за подлинную идею мира еще предстоят», — чтобы в последней фразе прийти к заключению, что в конечном итоге мир *a priori* един, ибо Бог, «Воитель» (*Kriegsmann*), таким его создал²⁶; с другой стороны, я думаю о концовке второй части («Thalatta»).

Так, в конце «Thalatta» (конец этого текста в то же время является концом текста «Globus», концом этого начинания Розенцвейга, концом и прерыванием военного проекта, тем, что осталось от «прерванной книги», которая так и не была написана) Розенцвейг утверждает, что мировые границы и мировой раздел продолжают существовать, что еще остаются обособленные регионы, которые не являются частью мира (слишком отдаленные регионы, которые входят в мир, но в то же время не являются его частью), и что «человечество еще не собрано в единый дом (*nicht im einen Hause*)»²⁷. Наверное, не следует принимать во внимание эту

²⁶ Rosenzweig F. Confluences. Politique, Histoire, Judaïsme. P. 79; Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. Bd. 3: Zweistromland. S. 348. В письме от 17.02.1917 Розенцвейг признается, что цитировал перевод Лютера «der rechte Kriegsmann» (Moise 2, 15:3), тогда как «евреи в утренней молитве называют Бога *Meister der Krieger, Schöpfer des Neuen*». (Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 1. S. 350).

²⁷ Rosenzweig F. Confluences. Politique, Histoire, Judaïsme. P. 102; Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. Bd. 3: Zweistromland. S. 368.

последнюю парадоксальную фразу Розенцвейга о Европе, которая еще не стала выражением мирового духа, так же как и размышления о Турции, исламе и Дальнем Востоке, время от времени проскальзывающие в политических текстах Розенцвейга. Таким образом, его видение мира (а не только Европы), которое значительно превосходит иные соблазнительные аналогии шмиттовского концепта *Nomos* или шмиттовского разделения суши и моря, — остается незавершенным, так как война еще не закончилась, так как она еще не воплотила возложенные на нее ожидания. Другими словами, Розенцвейг не доволен своим текстом, поскольку он не доволен исходом войны, тем, как она заканчивается и прерывает его собственное письмо²⁸.

Однако речь идет не только об известном недовольстве исходом войны в послевоенные годы. Это разочарование, связанное с окончанием войны как следствием усталости, многолетней мобилизации и патриотизма, могли бы разделить Шмитт, Мейнеке, Науман. Все пишут о войне.

²⁸ Эта «драма» между войной и письмом проявляется в многочисленных спонтанных заявлениях Розенцвейга. В течение всего 1917 года он необычайно взволнован и счастлив от того, как продвигается его текст. Накануне написания «*Thalatta*» он признается, до какой степени для него важна подготовительная работа к этому тексту (*Arbeit sehr wichtig*), чтобы в конце концов четыре дня спустя заявить родителям, что текст этот ему больше не нравится (*dass mir Thalatta garnicht mehr gefällt*). Со временем Розенцвейг критикует его за форму, затем за отсутствие научной «объективности» и т. д. *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 1. S. 497, 502, 504.* Довод Хилари Патнэм о том, что Розенцвейг не хотел при жизни публиковать свою книгу «*Das Büchlein vom guten und kranken Menschenverstand*», поскольку она была антифилософской, можно частично применить и к «*Globus*». *Putnam H. Jewish Philosophy as a Guide to Life. Bloomington: Indiana University Press, 2008. P. 19.*

В чем же заключается отличие «употребления войны» у Розенцвейга? Почему его труд по истории основания войны вдруг превращается на несколько месяцев в труд о текущей войне? Почему письмо о *Kriegsgrund* и *Kriegsziel* становится письмом ожидания исхода войны (*Kriegsausgang*)?

В 1917 году, в тот момент, когда он снова принимает-ся за этот труд (или к нему возвращается), Розенцвейг вспоминает о начале своего проекта, и это воспоминание является для нас чрезвычайно важным. Воспоминание о первых размышлениях по поводу проекта заключает дилемму, а именно вопрос, как и почему работа над этой книгой о войне дважды прерывалась и была отодвинута на второй план. Логично ли думать, что изучение еврейских текстов дважды застопорило геополитические построения Розенцвейга? Первый раз — между годами докторантуры и войной, когда он погружается в эти тексты, и второй раз — в конце войны, собственно начиная с конца 1917 года, когда он не удовлетворен тем, что он написал о войне, и снова откладывает тексты по истории ради книг по иудаизму²⁹. Розенцвейг равным образом отмечает эти два случая с разницей в пять-шесть лет, объясняя, что такое еврейская теория войны и почему начавшаяся война больше не является его проблемой и его не касается.

Он записывает в дневнике 9 октября 1914 года:

Суть иудаизма заключается в различии между правом на войну в религиозной войне и войне профанной. Христианство знает лишь религиозные войны. Иудаизм знает и ту и другую, и, если случается вторая, он не признает за ней никакого преимущества согласно этической норме эпохи.

²⁹ См. письмо от 26.12.1917: *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 1. S. 501–503.*

Это также означает, что религиозная война служит лишь основанием существования, тогда как остальная часть мира остается «очень далеко от тебя»³⁰.

В «Звезде спасения», которую он пишет сразу после окончания войны, Розенцвейг заменяет некоторые слова.

К наиболее значимым положениям нашего древнего закона принадлежит различие (*Unterscheidung*) между обычной войной (*gewöhnlichen Kriegs*) против «очень далекого» народа (*gegen ein «sehr fernes» Volk*), которая ведется по универсальным законам военного права, войной, которая представляет собой нормальное проявление жизни для форм государства одинаковой природы, и войной священной (*Glaubenskriegs*) против «семи народов Ханаана», которая помогает богоизбранному народу завоевать необходимое ему жизненное пространство. <...> Народы христианской эры (*der christlichen Weltzeit*) неспособны соблюдать это различие. Согласно духу христианства, который не терпит никаких ограничений (*Grenzen*), для

³⁰ «In der Scheidung des Kriegsrechts in Religions- und Profankrieg (5. Mose 20, 15–16) steckt das ganze Wesen des Judentums. Das Christentum kennt nur den Religionskrieg. Das Judentum kennt beide nebeneinander und erhebt sich in der Ethik des zweiten nicht über die Ethik des Zeitalters. Auch bezeichnend, dass der Religionskrieg nur der Existenzbegründung dient, die übrige Welt bleibt... So tue allen Städten „sehr entfernt von dir“ (*heraym harchokot mimecha me'od*). Moise, V, 20:15» (*Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 1. S. 175–176*). «Так ты поступишь со всеми городами, находящимися очень далеко от тебя, которые не являются городами этих наций» (перевод Французского раввината). По поводу этого различия, как нельзя более актуального со времен существования Израиля, см. тексты: *Bleich J. D. Preemptive War in Jewish Law // Tradition. 1983. Vol. 21, № 1. P. 3–41; Levey G. B. Judaism and the Obligation to Die for the State // AJS Review. 1987. Vol. 12, № 2. P. 175–203; Walzer M. The Idea of Holy War in Ancient Israel // Journal of Religious Ethics. 1992. Vol. 20, № 2. P. 215–228.*

них не существует «очень далеких» народов. <...> Они даже не могут знать, в какой мере война является войной священной или же просто профанной (*bloss weltlicher Krieg*). Но в любом случае они знают, что некоторым образом (*irgendwie*) Божья воля свершается в военной судьбе их государств (*in den kriegesischen Geschehnissen ihres Staates verwirklicht*). Некоторым образом... Образ остается таинственным (*Irgendwie — das Wie bleibt rätselhaft*)... одна война решает (*entscheidet*), война, которая идет, не обращая внимания на сознание индивида³¹.

«Некоторым образом... Образ остается таинственным...» Может быть, нужно было бы перевести: «Образ остается загадочным».

Как (*wie*) реализуется воля Бога? Как Бог управляет (христианскими) государствами? Как Бог решает вопрос о войне? Как?

Сама загадка этих вопросов объясняет все усилие Розенцвейга и его проект прошлых лет. В этом знаменитом отрывке из книги Розенцвейга нет ни одной фразы, которая так или иначе не прозвучала бы в его дневниках, письмах или военных текстах. Эту загадку, которая мучает Розенцвейга и которая является секретом его «воинственной ангажированности» (загадка, которая поддерживает непостижимую «связь» с христианскими народами и государствами, которые рискуют исчезнуть в войне, и с христианским Богом, который решает и управляет ими), Розенцвейг сразу же отодвигает на второй план. В самом деле, два следующих абзаца — это необычайно ясное указание, адресованное еврейскому народу, но также отдельному еврею, Розенцвейгу, нам или любому, кто хотел бы в будущем

³¹ Rosenzweig F. *L'Étoile de la Rédemption* / trad. J.-L. Schlegel, A. Derczanski. Paris: Seuil, 1982. P. 461; Rosenzweig F. *Der Stern der Erlösung* [1921]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. S. 367.

изучать вопрос об основании войны. Точно так же как проект Розенцвейга проникнут довоенными и послевоенными еврейскими текстами, в «Звезде спасения» эта загадка (*das Rätsel*) оказывается «между» знанием о различии войн (что, по словам Розенцвейга, составляет «суть иудаизма») и посланием еврейскому народу:

Но так как, несмотря ни на что, он [еврейский народ] обладает понятием священной войны, он не может принимать эти войны (чисто политические войны) всерьез (*ernst nehmen*)... Действительно, внутри христианского мира только еврей не способен принимать войну всерьез (*nicht ernst nehmen kann*), и в этом смысле он является единственным настоящим «пацифистом» (*der einzige echte «Pazifist»*)³². ...Еврейский народ находится вне мира сего (*steht es ausserhalb der Welt*)... пребывая в вечном мире, он находится вне военной темпоральности (*steht es ausserhalb einer kriegerischen Zeitlichkeit*)³³.

Похоже, это удивительное сопротивление темпоральности мира и войны способно наилучшим образом объяснить усилия Розенцвейга предыдущих лет. Ненаписанная книга о войне («*ein Buch über den Krieg*») является лишь эпилогом необычайно сложного «мессианического замысла» Розенцвейга. Необходимо несколько условий, чтобы разрешить загадку, которую Розенцвейг усиленно готовил в ожидании войны или Страшного суда (*göttliche Gericht*)³⁴: необходимо, как настаивает Розенцвейг,

³² В первом издании книги «Звезда спасения» слово *Pazifist* также взято в кавычки: *Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung. Frankfurt am Main: J. Kauffmann Verlag, 1921. S. 416.*

³³ *Rosenzweig F. L'Étoile de la Rédemption. P. 462; Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung. S. 368*

³⁴ «Der Krieg ist ein „göttliches Gericht“, aber kein einfaches Strafgericht, sondern „Krisis“, Scheidung, Böcke und Schafe». Письмо от 17.02.1917: *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 1. S. 350.*

мыслить «эту» войну, как если бы (*als ob*) она была последней³⁵, отказаться от наивного шовинизма, развивать не только «дифференциальную» (*differential*)³⁶, но и «катастрофическую» мысль; различие и единство между войной, «матерью всего», и миром, «отцом всего», проявляется в судьбе всего мира; тайное основание (*der geheime Grund*)³⁷ войны (мировой) и истории заключается в том, что народы пребывают в поиске своего духа, некоего мира без границ и мира без народов («удаленных»); основание войны (*Kriegsgrund*) всегда накладывается на ее конечную цель (*Kriegsziel*)³⁸; Мессия приходит только с военным окончанием мировой истории (*nur im kriegerischen Ablauf der Weltgeschichte*); «сегодня» приходит Мессия («*Heute*» *kommt Messias*).

Но «сегодня» — «это еще не настоящее “сегодня”» (*es ist noch nicht das rechte «Heute»*)³⁹.

³⁵ Rosenzweig F. Paralipomena // Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. Bd. 3: Zweistromland. S. 90. Силья (F. P. Ciglia) утверждает, что эти фрагменты Розенцвейга, найденные тридцать лет назад, были написаны в 1917, а не в 1916 году (Rosenzweig F. Globus. Per una teoria storico-universale dello spazio. P. 126).

³⁶ Rosenzweig F. Paralipomena. S. 72.

³⁷ Письмо от 03.07.1918: Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 1. S. 586. В построении этого «мессианического» замысла Розенцвейга я руководствовался книгой: Toti D. Franz Rosenzweig: possibilità di una fondazione della nuova filosofia nella storia. Rome: Gregoriana, 2000. P. 202–209.

³⁸ Rosenzweig F. Globus // Rosenzweig F. Confluences. Politique, Histoire, Judaïsme. P. 100; Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. Bd. 3: Zweistromland. S. 366.

³⁹ Rosenzweig F. Paralipomena. S. 91.

V. «Pazifistischer Zug»

Политика использования кавычек — являющихся, разумеется, следствием постоянного чтения Гегеля, «мэтра кавычек», — может, судя по всему, определять у Розенцвейга своеобразную «этику войны» (*Ethics of War*), значение которой трудно переоценить в наше время. Мои собственные кавычки в выражении «этика войны» выражают некое сомнение в отношении розенцвейговских толкований войны и пацифизма и их влияния на теорию справедливой (точнее, несправедливой) войны внутри еврейской политической философии. Вот почему, отводя на второй план сопоставление иногда чрезмерного использования «кавычек» у Гегеля и Розенцвейга, я бы хотел попытаться воссоздать здесь предварительным образом (не)возможное (или «возможное») влияние текстов Розенцвейга (письма, «Дневники», отдельные фрагменты) на современную философию войны. В свете его критических замечаний о пацифизме я попытаюсь разобрать его проект теории «основания войны» (*Kriegsgrund*), которую он в конечном итоге *de facto* отказался довести до конца («собственно говоря, только еврей не способен принимать войну всерьез»). Представляется, что его темные толкования пацифизма, а также весьма оригинальная интерпретация, которую он ему дает, его оппозиция,

а затем его «присятие» пацифизма («дикий секты» пацифистов¹) лучше всего позволяют обнаружить определенную трудность, связанную с возможностью помыслить справедливую войну, то есть найти оправдание конечной мессианской войне. Три вопроса: могут ли быть полезными эти тексты Розенцвейга о войне и мире, доводы философа, его колебания и перемены взглядов в осмыслении современной полемики о последних и новых войнах? Возможно ли посредством мысли Розенцвейга пытаться осмыслить многодесятилетние войны государства Израиль и новые этические теории войны и права на войну? Или же «мессианская политика» Розенцвейга и его попытка помыслить «мессианскую войну» соотносятся лишь с будущим — тем будущим, которое «скрадывает» настоящее, которое «влечет за собой» и «открывает» такое «сегодня», которое еще не является подлинным «сегодня»?

Эти три столь различных и столь сложных вопроса ясно обнаруживают мое намерение показать, что тексты Розенцвейга о пацифизме могут быть представлены как своего рода введение в его «теорию» мессианизма. Разумеется, надо принять во внимание бессистемность и непоследовательность Розенцвейга в отношении самого определения пацифизма (войны, мессианизма и т. п.), а также мое собственное противоречивое стремление предохранить «соображения» Розенцвейга, с одной стороны, от чрезмерного упрощения, с другой — от строго аргументированного изложения; тем не менее следует полагать, что оригинальное

¹ В письме к Гритли от 28.12.1918 Розенцвейг пишет: «*Quisque patitur suos manes — jeder hat seine einigen Pazifisten in der Familie, ihr ja auch; est ist ein wilde Sekte*» (ср. <http://argobooks.org/gritli/1918.html>).

различие, которое он проводит между двумя типами пацифизма, позволяет иным образом посмотреть на войну и на новые войны (которые я позволяю себе называть «последними» войнами). Согласно Розенцвейгу, «идеальный пацифист» (то есть еврей) и еврейский народ являются истинными хранителями секрета различия между типами войны, и в этом отношении они играют ключевую роль во всем его понимании войны. Можно было бы задаться следующим вопросом: «если бы существовал какой-то альтернативный мир, где еврейского народа вообще бы не было, были бы в этом мире вообще возможны пацифизм и рассуждения об этике войны?» В конечном итоге моя идея заключается в том, чтобы вместе с Розенцвейгом и против Розенцвейга попытаться осмыслить войны государства Израиль. Мне бы хотелось сделать упор на том обстоятельстве, что государство Израиль и войны «еврейского народа» не обязательно вступают в коллизию с «системой» Розенцвейга, более того, они позволяют, по меньшей мере частично, дать оправдание и обоснование связи между войной и мессианизмом.

Глава «Звезды спасения», которую Розенцвейг переименовывал «Народы мира: мессианская политика», образует то, что можно было бы назвать его «политическим» завещанием. Эти страницы, служащие введением к краткой и темной главке «Вечность обещания», где он делает упор на том, что «истинная вечность вечного народа остается чужеродной и раздражающей для государства и всемирной истории»², предоставляют решающее объяснение на тему еврейского народа, который в конечном счете «достиг своей цели (*am Ziel*):

² Rosenzweig F. L'Étoile de la Rédemption / trad. J.-L. Schlegel, A. Derczanski. Paris: Seuil, 1982. P. 466.

В годовом цикле будущее является движущей силой (*die bewegende Kraft*); кругообразное движение (*die kreisende Bewegung*) в некоторых отношениях рождается не от толчка (*durch Stoss*), а от тяги (*sondern durch Zug*); настоящее иссякает не потому, что прошлое толкает его вперед (*Vergangenheit sie weiterschiebt*), но потому, что будущее привлекает его к себе (*sie heranreißt*)³.

Розенцвейг объясняет различие между двумя полисемическими понятиями, которые он использует в первой части фразы: *Stoss* и *Zug*, — уточняя, что настоящее иссякает прежде всего потому, что «будущее притягивает его к себе». Будущее, которое, будто некая сила (будущее не обладает силой, оно само ею является, говорит Розенцвейг), *привлекает* настоящее. Само построение этой фразы, где мессианские «топология», «действие», «движение» описаны как нельзя «более ясно», могло бы послужить идеальным введением в теорию мессианского времени. Позиция Розенцвейга определяется не простым неприятием силы будущего, будь то противопоставление его силе прошлого или замещение движения толчками на движение посредством тяги, но самым использованием понятия *Zug* (*sondern durch Zug*). В каком смысле понятие *Zug*, при всей его неоднозначности, принадлежит к «мессианскому регистру» и на каком основании? И каковы те отношения, которые это слово поддерживает с понятиями насилия и войны? Если мы посмотрим другие случаи словоупотребления *Zug* в процессе написания «Звезды спасения» (похоже, оно часто стало повторяться под его пером под конец войны, в 1917–1918 годах), будет ли оправданно мыслить мессианизм именно в рамках войны и наоборот?

³ Ibid. P. 457; *Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung* [1921]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. S. 364.

Розенцвейг неоднократно использует слово «Zug», в частности в выражении «Zug um den Mund», которое редко употребляется в современном немецком языке. Тем не менее мне представляется важным, что он соединяет эти слова — «пацифизм» и «Zug». Тут встречаются три варианта, которые довольно схожи и которые я попытаюсь все же различать и объяснить: они обнаруживают, каким образом Розенцвейг решает свои дилеммы в отношении пацифизма. Все предстает так, как если бы пацифизм, как его понимает Розенцвейг, представлял собой именно некое «движение», сближающее войну и мессианизм. То есть пацифизм выступает как бы безусловным условием мессианской войны.

Два первых варианта «пацифистского движения» (наиболее близким «синонимом» *Zug* является именно «движение») связаны с внезапной «революционной» установкой: это понятие, встречающееся в двух фразах Розенцвейга, обнаруживает революционную природу движения к будущему, то есть «революционное» *Zug*, как мессианизм, вступает в оппозицию в отношении понятия толчок (*Stoss*). Выражение *durch Zug* предполагает некую внезапную и удивительную притягательность чего-то скрытого, манящего из некоего отверстия. «Мессианское» обладает здесь двойным смыслом: с одной стороны, оно всегда представляет собой нечто такое, чем чревато настоящее (сегодня «еще не истинное сегодня»), а с другой стороны, всегда обнаруживается вдруг и разом, единым махом. Влечение или тяга, возникающая в силу какого-то внезапного удара, не имеют ничего общего с движением постепенным, разворачивающимся поэтапно, шаг за шагом. Эти две первые формулы Розенцвейга как бы взаимодополняют друг друга: «У Робеспьера в линии губ угадывалась пацифистская черточка (*Auch Robespierre hatte den*

pazifistischen Zug um den Mund)»⁴; «Но они не могли быть похожи на Ленина, то есть на монгола Янсена, однако без жестокости, — увы, усеянные, напротив, “пацифистскими чертами” не только в линии губ, но и вокруг всех отверстий — глаз, ушей, ноздрей и т. п., — промолчу уж насчет вокруг того и сего... (*Aber so wie Lenin dürfen sie nicht aussehen, das ist ja Jensens Mongole, nur ohne — leider ohne — Grau — samkeit, sondern lauter „pazifizistischer Zug“ nicht bloss um den Mund, sondern um alle Körperöffnungen, Augen und Ohren und Nasenlöcher und ich möchte darauf schwören: auch um... und um...*)»⁵. Если следить по текстам или даже по буквам за тем усилием, которое предпринимает Розенцвейг, пытаясь наделить пацифизм смыслом (чтобы его не отвергать), то можно убедиться, что его неудовлетворенность обнаруживается всякий раз, когда он сталкивается с препятствиями, мешающими ему «интегрировать» пацифизм — как безоговорочное желание мира — в понятия войны и милитаризма. Его главная идея в том, что пацифизм должен служить войне, что он инкорпорирован в милитаризм, но его неудовлетворенность оказывается

⁴ Письмо Розенцвейга к Гритли от 10.11.1918 (www.argobooks.org/gritli/1918.html). [Примечание к французскому переводу: В этой фразе, а также в следующей Розенцвейг играет на полисемии слова *Zug*: по справедливому замечанию Марка де Лоне, следовало бы перевести немецкое выражение «*pazifizistischer Zug*» как «пацифистская гримаса», а не «пацифистская черточка».]

⁵ Письмо Розенцвейга Ойгену Розенштоку от 15.12.1917 (<http://www.argobooks.org/gritli/1917.html>). Этот пассаж был исключен из текста избранных сочинений Розенцвейга. См. *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 1. S. 489*. Как письма, так и «Дневники» Розенцвейга систематически подвергались цензуре, неопубликованными остались многочисленные фрагменты. См. архив Розенцвейга: *Franz Rosenzweig Collection; AR 3001; box 1; folder 17–19; Leo Baeck Institute at the Center for Jewish History*.

прежде всего «неудовлетворенностью лингвистической» и связана с сопротивлением всякой «поэтизации»⁶ всех трех понятий. В приведенных «революционных» примерах мы имеем дело с отверстиями или даже со следами (характерами, линиями, чертами) пацифизма «вокруг» (*um*) этих отверстий. Отверстия располагаются прежде всего на лице, и выражение «Zug um den Mund» позволяет Розенцвейгу воспринимать пацифизм в виде своего рода «grimасы войны», наподобие пацифистской риторики в духе Робеспьера и Ленина. Теперь нам следует чуть отойти от самого, наверное, привлекательного в тексте Розенцвейга: подразумевается не только метафора отверстия, многократно повторяющаяся под пером Розенцвейга («могила» и «пропасть» являются вариантами этой метафоры), имеются в виду также другие отверстия на теле Ленина, вокруг которых «группируется» пацифизм, а также следы Гегеля в тексте Розенцвейга (я думаю в частности о тех пассажах «Философии природы», где Гегель говорит о половом различии, и о тех местах в «Лекциях по эстетике», где речь заходит о целомудрии).

В чем же заключается смысл рассуждений Розенцвейга о пацифизме, в частности о прилагательном «пацифистский»? Помимо того, что «пацифизм» оставляет след и может располагаться «вокруг отверстий», что он связан с грубым действием, которое Розенцвейг называет *Zug* (грубыми являются не только война и милитаризм, очевидно, что и пацифизм тоже), можно видеть, что Розенцвейг постоянно испытывает определенные затруднения в определении пацифизма по отношению к войне. Не очень понятно, является ли

⁶ Ср. письма от 17.08. и 01.09.1916: *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 1. S. 204, 214.*

пацифизм добавлением войны, «снаряжением» войны, предшествует ли пацифизм войне или является ее следствием, есть ли он нечто одновременное войне или же внутренне с нею связанное? Не рождается ли пацифизм в стане врага, с которым мы ведем войну? Все эти «позиции» пацифизма в поле войны определяются главной дилеммой Розенцвейга: препятствует ли пацифизм войне, которая имеет место быть, которая преобразуется сначала в мировую, а потом в «мессианскую войну или войны», или же, наоборот, он порождает пришествие новой эры в силу того, что заключает в себе знание единственно истинного мира, наступающего именно после последней войны?

Учитывая многочисленные перипетии его мысли, — вспомним, что в августе и сентябре 1916 года Розенцвейг был уверен, что необходимо оставить идею пацифизма, так как «последний мир» (*Endfrieden*) является не делом рук людей (*Menschenwerk*), но Божьим деянием (*Einwirkung Gottes*)⁷, что в декабре 1922-го он еще говорит о неадекватности веры в пацифизм и в силу «духовного оружия»⁸, — можно подчеркнуть два из его положений, имеющих касательство к функции пацифизма в войне (в «войне мессианской и мировой»). Оба основываются на принятии Розенцвейгом насилия и на его убеждении в том, что через войну можно достичь того, чего не достичь миром, то есть оба эти положения основываются на его теории о двух типах мира

⁷ См. письмо от 17.08.1916: *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 1. S. 204*; пассаж из «Дневников» был написан в сентябре 1916 года (S. 90–91).

⁸ Письмо Розенцвейга Мартину Буберу от 12.12.1922: *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 2. S. 874*.

и пацифизма. Розенцвейг, подобно Бенъямину, полностью убежден в том, что насилие способно порождать нечто позитивное (например, оно основывает новое право или старое право через него преобразуется в новое). С геополитической точки зрения теологическая конструкция позволяет Розенцвейгу утверждать, что война обеспечивает переходную функцию, поскольку только через войну возможно осуществить переход от национальных государств и Европы ко всей планете и миру, словно бы война в этой концепции — своего рода субъект (или даже Бог), который сам по себе решает вопрос о своем начале, продолжительности и завершении («Der Krieg ist der große Entscheider»⁹). В письме к родителям, написанном 1 сентября 1916 года¹⁰ с необычайной значительностью и размахом, Розенцвейг говорит о состоянии мира перед всякой возможной войной, о таком мире, который существует в раю (*paradiesischen*), а также о послевоенном мире, который царствует во времена Мессии и тысячелетней империи. Первый тип мира (природное состояние или природный мир), на котором оформляется материалистический пацифизм, представляет собой мир между созданиями и вещами, не связанными никакими связями, это мир, в котором расколы и разногласия сведены к минимуму, где идентичности и сущности отделены друг от друга. Внутри международных отношений такой мир учреждается на основе терпимости всех

⁹ Розенцвейг часто говорит о войне, что она решает и судит, в частности в текстах «Globus» и «Vox Dei? Die Gewissenfrage der Demokratie». См.: *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. Bd. 3: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken.* 1982. S. 279.

¹⁰ См. письмо Розенцвейга к родителям от 01.09.1916: *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 1.* S. 210–214.

народов. Второй тип мира, или Второй мировой мир, является идеалистическим и мессианским (*idealistischen, messianischen*), в нем действует идеалистический пацифизм, и он наступает после последней войны, — Розенцвейг дает понять, что такой пацифизм отличает немецких мыслителей; — в таком состоянии мира акцент ставится на близости между народами и людьми, то есть возникает вопрос об основаниях войны и предпринимается попытка преобразовать их в основание мира — ввиду новой общей жизни. Повторяю: условие такого мира и роль идеалистического пацифизма в мысли Розенцвейга заключаются в последней войне — или в последних войнах.

Следуя такой стратегии, которая в действительности отсылает нас к шмиттовскому различию между миром и пацифизмом¹¹, Розенцвейг выступает — в рамках своей концепции о катастрофической мировой войне (каковая мыслится как начало новой эры и нового мышления) — с идеей пацифистской борьбы. Таким образом, можно было бы сказать, парафразируя аналогию, которую он проводит между войной, разговором

¹¹ Несмотря на значительное сходство между Шмиттом и Розенцвейгом (отношение к пацифизму, навязчивый интерес к геополитике, тематизация фигуры врага, оригинальное различение между землей и морем и т. п.), не существует никаких доказательств, что они читали друг друга. Шмитт один раз упоминает Розенцвейга в своих послевоенных дневниках, опубликованных под названием «Глоссарий» (*Schmitt C. Glossarium. Berlin: Duncker & Humblot, 1991. S. 153*), когда говорит о трагедии еврейской ассимиляции в Германии. В архивах Шмитта в Дюссельдорфе имеется несколько папок, подтверждающих огромный интерес Шмитта к Беньямину, Шолему, Блоху, Маркузе, Лукачу и т. п. На основе собственных изысканий могу утверждать, что в этих архивах нет никаких следов, свидетельствующих о том, что Шмитт мог знать какие-либо тексты Розенцвейга, напечатанные под псевдонимом во время Первой мировой войны.

и жизнью в знаменитом тексте «Новое мышление», что война как раз таки должна начинаться с войны, а не с мирного договора, как этого хотелось бы «материалистическим пацифистам». Война предшествует миру и действительно должна быть первой.

В конце письма к родителям от 6 января 1917 года можно найти два весьма оригинальных положения, относящихся к истории войны, способной разрешить «пацифистскую дилемму». После того как 12 декабря 1916 года Вильгельм II предложил мир врагам, Розенцвейг пишет, что только сейчас понял, что же такое пацифизм:

В действительности пацифизм — мне это стало ясно после 12-го — является необходимым аксессуаром войны. Мы ведем войну не для того, чтобы принудить противника (*um den Gegner zu zwingen*) — это потребовало бы совершенно невозможной продолжительности войны, — но для того, чтобы его *подчинить* (*unterwerfen*), чтобы ему навязать его собственную волю, чтобы *заменить* его волю нашей. Победитель хочет превратить побежденного не в инструмент (*Werkzeug*) (он не может этого в длительности), но в раба. Цель победителя не *уничтожение* врага (*Vernichtung des Feindes*), но создание нового договора. Однако это предполагает, что в противнике дремлет «тоска по миру» (*Friedenssehnsucht*), и сама задача войны в том, чтобы ее разбудить. Когда эта воля к «миру любой ценой» становится сильнее, нежели способность к страданию (героизм), тогда наступает час мира. Естественно, что так выходит и тогда, когда имеется двое победителей вместо одного. Вот почему пацифизм «стар так же, как» война (имеется в виду война *человеческая*, нацеленная на рабство; животные, которым ведома лишь война на уничтожение, также чужды всякому пацифизму)¹².

¹² Письмо Розенцвейга родителям от 06.01.1917: *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 1. S. 327–328.*

Среди всех возможных оговорок, которые можно было бы сформулировать в ходе чтения этого спорного пассажа, мне бы хотелось поставить акцент на двух моментах, потенциально имеющих решающее значение в плане этики войны. Первый связан с тем, что пацифизм, или тоска по миру (*Friedensehnsucht*), является необходимым дополнением войны, которое определяет ее таким образом, чтобы она не останавливалась на том, чтобы быть войной; второй сводится к тому, что пацифизм обретается в войне не иначе, как внутри противника, внутри другого. Похоже, что «тоска по миру» или стремление к «миру любой ценой» (*Frieden um jeden Preis*) исходят не из какого-то более или менее случайного места, но являются составной частью самого военного конфликта, что они, «тоска по миру» или желание «мира любой ценой», принадлежат к самой сущности насилия и принуждения и происходят, таким образом, изнутри самой войны. Несмотря на привычное значение *Zug* и *Zubehör*, а также их возможных коннотаций, «движение» за мир происходит из самой войны. Это война приглашает к миру и продолжается в мире; мир пробуждается в войне. За войной следует совершенно новое сообщество, в котором противники сближаются и сосуществуют совершенно новым образом.

Вернемся к 1917 году, когда Розенцвейг употребляет выражение «*pazifistischer Zug*» в третий и последний раз, когда оно уже не соотносится ни с Лениным, ни с Робеспьером. Один из текстов его научного руководителя Фридриха Мейнеке снова помогает Розенцвейгу — не очень понятно, каким образом, — избавиться от всякой недостоверности в отношении пацифизма. На сей раз именно «материалистический» пацифизм предстает, как это видится Розенцвейгу, истинным победителем во всякой войне: однако вместо

того, чтобы просто волить (*will*) войну и свободу, он их творит — «*рах* (“*Landfrieden*”) und *Libertät*»¹³. В письме к родителям от 1 октября 1917 года Розенцвейг описывает главную ошибку своего научного руководителя. Прочитируем снова это письмо:

Таким образом, эта война вовсе не была, как утверждает Мейнеке, ни политически непродуктивной, ни бесполезной (*zwecklos*). <...> Основная ошибка (*Grundfehler*) Мейнеке в том, что он, несмотря ни на что, продолжает думать о государствах, а не о федерациях государств (*Staatenverbänden*). Он говорит: федерации государств приводят к тому, что войны становятся бесполезными, что войны не приносят ничего политически созидательного, поэтому Мейнеке хочет сказать, что войны способствуют созиданию исключительно в отдельных государствах. Но государства больше не являются носителями истории, ими являются федерации государств, и именно на них и воздействует созидательным образом война. Центральным местом пацифистской идеи, основанной на требованиях *realpolitik* (*realpolitisch berechtigte Kern*), является преодоление национального в федеральном государстве (*die Überwindung des Nationalen im Verbandsstaat*)¹⁴.

Здесь обнаруживается также, продолжает Розенцвейг, что идея национального и либерального государства является в самих своих началах *einen pazifistischen Zug*. Эти две формулы — пессимистическая, согласно которой пацифизм достигает не истинно всемирного мира, а лишь мира имперского, ограниченного государственными границами и правительствами, и оптимистическая, согласно которой «идеалистический»

¹³ *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 1. S. 462.*

¹⁴ Письмо от 01.10.1917: *Ibid. S. 459.*

пацифизм является частью машины, разрушающей границы между государствами, — несколько смещают и изменяют смысл выражения «*pazifistischer Zug*». Идея национального и либерального государства не обладает *Zug*, но являет собой *Zug*, и это происходит с самого начала, с того момента, когда она начинает конституироваться. Тем не менее следует подчеркнуть, что почин учреждения, или конституирования, этой идеи оказывается началом ее конца. Ибо быть или иметь «*pazifistischer Zug*» означает в то же самое время окончание такого бытия (в качестве национального государства) или обладания (суверенностью). Таким образом, Розенцвейг находит внутри самого государства — главными характеристиками которого являются насилие (право), война и революция — то, что как раз таки его полностью разрушает. Иначе говоря, эту «*pazifistischer Zug*» можно рассматривать и в виде деструктивного, и в виде аффирмативного элемента, находящегося в основаниях и в сущности самого национального государства, как это дают понять некоторые пассажи из главы «Народы мира: мессианская политика», где Розенцвейг с удивительной вдохновенностью говорит о страданиях еврейского народа, желающего добиться национального государства и тем самым принадлежности к народам мира. Розенцвейг утверждает, что в самом понятии государства существует нечто противное самому еврейскому народу, нечто совершенно альтернативное, что, как ни парадоксально, обладает силой лишить вечный народ его вечности. Действительно, Розенцвейг утверждает ту возможность, которой обладает государство реализовать нечто совершенно новое и альтернативное («если государству удастся реализовать то, к чему оно стремится») и сделать так, чтобы «народ восторжествовал над своими

врагами»¹⁵. Не предсказывает ли он здесь возможную «*pazifistischer Zug*» государства Израиль?

Но кто же получает доступ к миру (к всемирному миру), кто же является идеальным субъектом пацифизма? Кто может быть носителем этого процесса? Парадоксальный ответ Розенцвейга, в котором резюмируются все его дилеммы, связанные с пацифизмом, находится, как я уже говорил, в той же самой главе «Звезды спасения» — «Народы мира: мессианская политика». В качестве преамбулы сошлемся снова на письмо к родителям, написанное в ноябре 1917 года, где Розенцвейг утверждает свой еврейский интернационализм, основанный скорее на пацифизме, нежели на сионизме¹⁶:

В противоположность этой жизни, постоянно находящейся перед лицом священной войны, еврейский народ имеет за своими плечами собственную священную войну, она находится в мифическом прошлом. Вот почему все войны, которые он может еще изведать (*dir es noch erlebt*), являются для него войнами чисто политическими (*rein politische Kriege*). Но так как, несмотря ни на что, он обладает понятием священной войны, еврейский народ не может принять эти войны (чисто политические войны) всерьез (*ernst nehmen*)... Действительно, внутри христианского мира только еврей не способен принимать войну всерьез (*nicht ernst nehmen kann*), и в этом смысле является единственным настоящим «пацифистом» (*der einzige echte «Pazifist»*). ...Еврейский народ находится вне мира сего (*steht es ausserhalb der Welt*)... пребывая в вечном мире, он стоит вне военной темпоральности (*steht es ausserhalb ener kriegerischen Zeitlichkeit*)¹⁷.

¹⁵ Rosenzweig F. L'Étoile de la Rédemption. P. 463, 466.

¹⁶ Письмо Розенцвейга родителям от 21.11.1917: Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 1. S. 481.

¹⁷ Rosenzweig F. L'Étoile de la Rédemption. P. 462; Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung. S. 368.

«Der Jude ist der einzige echte „Pazifist“». «Ja der Jude ist eigentlich der einzige Mensch in der christlichen Welt, der den Krieg nicht ernst nehmen kann, und so ist er der einzige echte „Pazifist“». Еврей является истинным «пацифистом», поскольку он не может воспринимать всерьез те войны, которые христианские государства ведут между собой. Розенцвейг дважды подчеркивает, что еврей «не может» наделить смыслом эти политические войны. Они ему чужеродны, так как не принадлежат понятию (*Begriff*) религиозных войн. Хотя Розенцвейг в предыдущей главе («*Glaubenskrieg*») утверждает, что, в отличие от христианских народов, еврейский народ знает два типа войны и что только он один понимает их различие, и несмотря на то, что Розенцвейг предугадывает, возможно, третий тип войны (в котором сливаются религиозный и политический элементы), очевидно, что в его мысли еврейский народ остается всецело вне этого мира и вне «военной темпоральности» (*kriegerischen Zeitlichkeit*). Вот этот пассаж из главы «*Glaubenskrieg*»:

Но в любом случае они знают, что некоторым образом (*irgendwie*) Божья воля свершается в военной судьбе их государств (*in den kriegerischen Geschehnissen ihres Staates verwirklicht*). Некоторым образом... Образ остается таинственным (*Irgendwie — das Wie bleibt rätselhaft*)... одна война решает (*entscheidet*), война, которая идет, не обращая внимания на сознание индивида¹⁸.

Разумеется, эти фразы легко истолковать посредством «мессианского ключа». Бывают войны между государствами и между народами (народы рискуют в них собственным уничтожением — для Розенцвейга

¹⁸ Rosenzweig F. L'Étoile de la Rédemption. P. 461; Rosenzweig F. *Der Stern der Erlösung*. S. 367.

это главная характеристика «политических» войн), чья судьба разрешается странным и совершенно загадочным образом посредством «Божьей воли» или «только самой войной». Действительно ли возможно, что такие войны совершенно лишены смысла для еврея и, стало быть, для Розенцвейга? Не направлены ли все усилия Розенцвейга как раз на то, чтобы преодолеть — внутри самой еврейской политической традиции — различие между двумя типами войны и переобосновать идею последних мессианских войн? Если оставить в стороне сомнение Розенцвейга, его неудовлетворенность в отношении результатов Первой мировой войны и его отказ от проекта исследования оснований войны, что может значить то обстоятельство, что он не обращает внимания на политические войны и представляет себя единственно подлинным «пацифистом»?¹⁹

¹⁹ Если обратить внимание на стремление Розенцвейга сделать рабочим различие между двумя типами войны внутри еврейской политической традиции и найти третье решение, которое соответствует мировой войне и конфликту между народами, возникшему в то время, становится очевидным, что он в какой-то мере повторяет жест Маймонида. Отметим, что сам Розенцвейг не использует христианское выражение «священная война» (в отличие от французских переводчиков Розенцвейга), которое Маймонид тоже исключил из своего текста (Мишна Ядаим 4:4; *Maimonides. Sefer ha-mitsvot*, 187). Кроме того, Розенцвейг, равно как и Маймонид, в силу несуществования Синедриона предполагающий существование политических войн, испытывает некоторые колебания и даже допускает одну неточность: либо все войны сводятся к чисто политическим войнам других народов (фраза «все войны, которые он может еще познать (*dir es noch erlebt*), являются для него чисто политическими войнами (*rein politische Kriege*)» не означает тем не менее того, что также возможны «еврейские» политические войны; равно как и того, что эти политические войны могут не быть «серьезными» и «значительными»; это не подразумевает также, что невозможно в них участвовать), либо политические войны сводятся к войнам

Похоже, что верный ответ на эти непростые вопросы мог бы не только подтвердить актуальность розенцвейговских «аргументов» в отношении войны (речь идет скорее о «набросках к аргументам», догадках, предположениях), но также пролить свет на определенную эпоху в истории еврейского народа, которую Розенцвейг не мог знать: Холокост, образование государства Израиль, войны этого государства, новые войны (превентивные, ассиметричные и т. п.), нацеленные на мировое господство и т. п. Несмотря на то что Розенцвейг в своем политическом манифесте «Народы мира: мессианская политика» определяет еврейский народ через крайнюю противоположность всякому государству и всякому конфликту между государствами мира, не исключено, что возможно найти оправдание логике его проекта, «соотнося» его с существованием государства Израиль. Вместе с тем мне представляется важным само наше усилие сохранить парадоксальную гармонию его проекта в отношении к политическим изменениям, произошедшим после смерти философа. Определить место Розенцвейга внутри сложной еврейской политической традиции значит принять во внимание три момента:

— Следует очистить фразу «Der Jude ist der einzige echte „Pazifist“», с одной стороны, от всякой амбивалентности, связанной с использованием кавычек в слове «пацифист», а с другой стороны — от всякой близости

религиозным или мессианским. Для Маймонида обязательной войной своего времени была бы война, направленная на то, «чтобы освободить Израиль от всякого агрессора, который обрушивается на семь народов» (Hilkhot Melakhim 5.1). Такой концепции нет в Талмуде, равно как нет других форм обязательных войн (*milchemet hashihzur*, война за независимость) у современных последователей Маймонида — Йегуды Амиаля и Ицхака Кауфмана, недавно ушедших из жизни.

между словом «истинный» и словом «пацифист», что подразумевает необходимость задаться вопросом, действительно ли еврей является единственным, уникальным, настоящим и истинным пацифистом, или же он является единственным, уникальным, настоящим и истинным «пацифистом» (во втором случае он является единственным и уникальным истинным псевдопацифистом или истинным пацифистом, который на самом деле никакой не пацифист, а «пацифистский активист»). Если эта операция по прояснению смысла слова удалась, вся фраза подводит нас к вопросу о смысле ключевого слова *der einzige*. Единственно еврей является истинным пацифистом-идеалистом. В этом смысле еврею нет дела до чисто политических войн, его интересует лишь то, что за ними следует, — истинный «мир любой ценой», который их прерывает; лишь Бог (война), распоряжающийся их концом; лишь Мессия, преобразующий войны политические в войны последние посредством провозглашения вечного мира.

— Розенцвейг сохраняет *de facto* различие между войной религиозной и войной обычной (*gewöhnlichen Kriegs*)²⁰, вместе с тем он приоткрывает с превеликой осторожностью некое поле, в котором это различие может быть ослаблено. Сам ход великой мировой войны позволил Розенцвейгу сконструировать концепцию политической войны и политических войн, не наделенных правом прерываться прежде, чем они не обратятся

²⁰ Очевидно, что Розенцвейг заимствует в Талмуде и в знаменитых толкованиях Гирша различие между видами войны: война по мандату, война приказная, обязательная (*milchemet miztvah*), дискреционная, дозволенная, произвольная (*milchemet reshut*) (Вавилонский Талмуд, Сота 44b; Мишна, Сота 8:70; Maimonide. Mishneh Torah, Hilkhoh Melakhim 5:1). См.: Hirsch S. R. Der Pentateuch. 5. Deuteronomium. Frankfurt am Main: V. J. Kaufmann, 1878. S. 331 sq.

последними мессианскими войнами. Только последняя война может остановиться, причем только тогда, когда Божья воля может положить ей конец или когда враг принимает мир без всяких условий²¹.

— Новая мировая война, создание государства Израиль и войны, которые оно ведет, не могут полностью дисквалифицировать ни сам проект Розенцвейга, ни величие народа, который в определенный момент «достиг своей цели». Речь не идет ни о замыкании в себе, ни об экспансии государства: речь идет о новом ускорении самой истории... или о жертвоприношении... реставрации того, что Розенцвейг некогда назвал *pazifistischer Zug*.

²¹ Можно отметить несколько значительных попыток привязать к древнему различию между двумя типами войны ряд дополнительных форм. Ср.: «Preemptive, or perhaps preventive war» в: Solomon N. The Ethics of War: Judaism // The Ethics of War. Shared Problems in Different Traditions / ed. R. Sorabji & D. Rodin. Burlington: Ashgate, 2006. P. 111; «Banned or forbidden war» в: Walzer M. War and Peace in the Jewish Tradition // The Ethics of War and Peace. Religious and Secular Perspectives / ed. T. Nardin. Princeton: Princeton University Press, 1996. P.97; «wars of defense» в: Firestone R. Holy War in Modern Judaism? «Mitzvah War» and the Problem of the «Three Vows» // Journal of the American Academy of Religion. 2006. Vol. 74, № 4. P. 968.

VI. «Это послевкусие насилия». О противонасилии

Мне бы хотелось попытаться объяснить связь между тремя типами насилия: с одной стороны, насилие кого-то, мое насилие, насилие Левинаса или же государства, которое отвечает на это первое насилие; с другой стороны, «насилие против насилия», если перефразировать знаменитые положения Левинаса по поводу «права на насилие»¹; наконец, вкус насилия, остающийся во рту, в глотке, «это послевкусие насилия»² или «некое послевкусие отвращения»³.

Прежде чем обратиться к этим проблемам и к вопросу о третьем лице в мысли Левинаса (а именно о статусе политики, государства и институций — Левинас весьма редко использует понятия легитимности «необходимого насилия» и «этической необходимости»), мне бы хотелось сделать упор — в качестве своеобразной преамбулы — на нескольких трудностях. Их собственно три: Левинас сталкивается с ними всякий

¹ Cp. *Lévinas E. Nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1996. P. 70.

² *Lévinas E. Textes messianiques // Lévinas E. Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1963. P. 109.

³ *Lévinas E. De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1982. P. 66.

раз, когда они ставят под вопрос идею гостеприимства и открытости в отношении к другому (к насилию другого или к насилию ближнего). Эти три проблемы, или три вида сомнения, Левинаса восходят к феноменологии, образуя отношение, являющееся одновременно и знаком верности, и знаком сопротивления Гуссерлю.

— Первая трудность касается ограниченного насилия. Мне представляется, что первые разъяснения Левинаса о точной природе насилия не позволяют ограничивать предельное насилие или насилие, нацеленное на уничтожение⁴. Более того, Левинас порождает иллюзию, согласно которой примат другого действительно бесконечен, а принятие другого является безусловным, равно как гостеприимство — абсолютным, без каких бы то ни было границ. В четырех текстах, относящихся к началу 1950-х годов, Левинас рассматривает насилие как «частичное отрицание»⁵, — идея же убийства как тотального отрицания в 1951 году чуть смягчается тем, что Левинас повторяет постоянно: невозможно

⁴ Выражение «абсолютно другой» Левинас, по его собственным словам (1957), заимствует у Янкевича (очевидно, что оно идет также от Гегеля), в его мысли оно не имеет отрицательных коннотаций. Когда Левинас использует в некоторых пассажах слово «враг» или слово «вражда/враждебность», он стремится прежде всего очертить фигуру абсолютно другого, которая не может быть ассимилирована. «Враг или Бог, на которого не распространяется моя власть и который не является частью моего мира, все равно остается в определенном отношении с моим-я и позволяет мне проявлять свою волю, но эта воля не является волей эгоистической, это — воля, которая просачивается в самую сущность желания, центр тяжести которого не совпадает с моим-я потребности, желания, которое является желанием для Другого». (Lévinas E. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 1971. P. 263).

⁵ Lévinas E. *L'ontologie est-elle fondamentale* [1951] // Lévinas E. *Entre nous*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991. P. 22.

убить в присутствии лица другого, «лицом к лицу»⁶. Хотя эти первые определения насилия отмечены влиянием Эрика Вейля⁷, Левинас разрабатывает три новые по существу идеи: первая заключается в том, что «насильственным является всякое действие, в котором мы действуем так, как если бы мы были одни действуя... следовательно, насильственным является всякое действие, которое мы претерпеваем, не будучи его сотрудниками»⁸; двумя годами позже в работе «Свобода и заповедь» («Liberté et commandement») Левинас показывает, что все происходит так, как если бы насилие шло извне и в принципе не имело места между двумя существами; третья идея находится в работе «Мое-я и тотальность» («Le Moi et la Totalité»), являющейся одним из самых значимых его текстов, в котором он открывает исток истинного насилия за рамками «сокровенного сообщества» («сообщества любви», «закрытого сообщества», пары, друг с другом), — речь об «истинном» сообществе, которое отсылает к третьему лицу («третий человек», «третий путь», «“ты” истинный», «множественность третьего лица»)». Вместе с тем Левинас полностью десакрализует пространство насилия и несправедливости, характеризуя его как про-

⁶ Ibid. P. 22: «Быть в отношении с другим лицом к лицу значит не иметь возможности убить». Впервые Левинас использует слово «лицо» в тексте «Время и другой», написанном в 1946–1947 годах и опубликованном в 1948-м.

⁷ В работе «Этика и дух» (1951) Левинас упоминает книгу Вейля «Логика философии» (1951), указывая на важность его концепции насилия «как оппозиции дискурсу» (Lévinas E. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1963. P. 19).

⁸ Ibid. P. 20.

⁹ Lévinas E. *Le Moi et la Totalité* // *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1954. № 4. P. 358 (переизд. в: Lévinas E. *Entre nous*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991. P. 25–52). Отметим, что Жак Деррида анализирует этот текст в своей работе «Насилие и метафизика».

странство торговых сделок и товаров, тела и денег (не стоит забывать, что идея справедливости у Левинаса является прежде всего экономической идеей: только справедливое денежное возмещение может прервать историю человеческого насилия¹⁰). Более того, если третье лицо подразумевает существование «реальной раны»¹¹, то создается впечатление, что оно не может быть субъектом насилия. Левинас без конца говорит в первом лице: это я могу ранить и оскорблять третье лицо¹². Это я несу насилие, наношу рану — никак не другой и не третий.

— Это подводит нас ко второй трудности, с которой сталкивается Левинас: кто является субъектом насилия и кто его претерпевает? Кто проявляет насилие? Мое-я (то же самое), другой или третий? Близкий или ближний? Или же государство? Или Бог? Кто должен себя защищать, кто кого должен защищать, кто кого ранит? Не заключены ли во всех этих вопросах, которые Левинас без конца повторяет и формулировки которых постоянно обновляет, первичные вопросы конституирования субъекта и границ интерсубъективности? Но есть и другие вопросы: как уменьшить долю насилия или как стереть его след? Если прощение и мщение не могут разбить порочный круг насилия («зло порождает зло, а бесконечное прощение к нему побуждает»¹³), что же остается на нашу долю? Возможно,

¹⁰ Левинас говорит об экономической справедливости, тогда как Деррида в работе «Adieu» без конца говорит о «требовании справедливости как праве».

¹¹ *Lévinas E. Le Moi et la Totalité // Lévinas E. Entre nous. P. 32.*

¹² *Lévinas E. Le Moi et la Totalité // Revue de métaphysique et de morale. P. 365.*

¹³ *Ibid. P. 373.* В этом тексте Левинас высказывает предположение о существовании некой справедливости, которая может прекратить насилие. Напомним, что Левинас еще не связывает строго

здесь необходимо подвергнуть критическому рассмотрению начальные основания левинасовских текстов: разве история жестокостей и убийств не свидетельствует о том, что лицо не останавливает преступление и даже наоборот? И о том, что основания, на которых существует насилие, могли бы объяснить отсутствие другого? И тогда: не является ли насилие возможным, потому что другой (или третий) в реальности не присутствует?

— Третья трудность относится к плану методологии и является, по всей видимости, наиболее сложной. Здесь, мне думается, необходимо попытаться объяснить систематически и весьма осторожно, что Левинас понимает под «институцией» и что в его мысли означает глагол «учреждать», «институцировать». В свете этих предварительных замечаний можно увидеть близость и удаленность Левинаса в отношении Гуссерля¹⁴, но также нечто гораздо более существенное. Когда Левинас в 1977 году пишет о третьем лице, о справедли-

справедливость с государством или с правом. Заметим также, что в дальнейшем Левинас будет крайне редко использовать понятие «право». Проблема прекращения насилия в работе «Иначе, нежели быть, или По ту сторону сущности» («Autrement qu'être ou au-delà de l'essence», 1974) решается через призыв к терпению.

¹⁴ Я имею в виду здесь левинасовское понимание исходно гуссерлевских понятий (*stiften*, *urstiften*), равно как понимание первых французских читателей и переводчиков Гуссерля, также писавших на тему институции (Мерло-Понти, Рикер, Лиотар). Как это ни парадоксально, но ответственность за определенную неустойчивость этих понятий во французском языке лежит именно на Левинасе, который переводит немецкое слово *Urstiftung* в «Картезианских размышлениях» (1929) двумя различными способами. В § 38 Левинас и Пфайфер (Александр Койре редактировал перевод) передает *Urstiftung* как «первичное формирование» («*formation première*»), а в § 50 — как «первичное создание» («*création première*»). См. *Husserl E. Méditations Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* [1931]. Paris: Vrin, 1992. P. 135, 181.

ности, о моем отношении к другому, (каковое «всегда является отношением с третьим»¹⁵), он подчеркивает следующие положения:

...следует сравнивать, взвешивать, обдумывать, необходимо установить справедливость, источник теории. Всякое усвоение Институций — и самой теории — философии и феноменологии, заключающееся в том, чтобы разъяснять видимость, — осуществляется, по моему мнению, исходя из третьего лица¹⁶.

Необходимо также внимательно рассмотреть дюжину работ Левинаса и ряд вариаций на тему этой фразы, где он разъясняет связь между философией и такой институцией, как государство¹⁷. Действительно, уже в 1953 году Левинас пишет:

Помыслить и реализовать порядок человеческого значит учредить справедливое государство, каковое, следовательно, включает в себе возможность преодолеть те преграды, которые угрожают свободе. Это единственный способ защитить ее от тирании¹⁸.

¹⁵ *Lévinas E. De Dieu qui vient à l'idée. P.132.*

¹⁶ *Ibid. P. 132.*

¹⁷ «Институции и само государство могут быть обретены исходя из третьего лица, входящего в отношение близости. Можно ли вывести институции скорее из определения «человек человеку волк», нежели чем человек «заложник другого человека»? В чем заключается различие между институциями, рождающимися из ограничения насилия и рождающимися из ограничения ответственности? По меньшей мере следует сказать следующее: во втором случае можно восставать против институций во имя того, что их породило» (*Lévinas E. Dieu, la Mort et le Temps [1976]. Paris: Grasset, 1993. P. 211–212. Сп.: Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Paris: Kluwer Academic, 1978. P. 248, 251, 256, 263; Lévinas E. Totalité et infini. P. 276, 282, 284).*

¹⁸ *Lévinas E. Liberté et commandement (1953). Paris: Fata Morgana, 1994. P. 39.*

В 1982-м Левинас продолжает:

Согласие между этикой и государством возможно. Справедливое государство является скорее делом рук праведников и святых, нежели пропаганды и проповеди¹⁹.

Философия (теория, феноменология) должна стремиться к тому, чтобы ввести справедливость в институцию или в государство. И здесь уместны два вопроса: отвечает ли философия за регулирование насилия («за противостояние злу посредством насилия», за «легитимность насилия», за «справедливость насилия», за «этическую необходимость», за «этически необходимое») и действует ли она таким образом, что насилие становится справедливым? Разве не философия вводит элемент справедливости в насилие или в войну?

Первый вопрос восходит к знаменитым утверждениям Левинаса в «Тотальности и бесконечном» относительно того положения, что на Западе именно философия породила войну и сама структурирована как война (очевидно, что речь идет о войне несправедливой и преступной). Особенно проблематичен второй вопрос: каким образом в философии Левинаса воздается должное институции, государству, мировому государству, законам и т. п.? Сам этот вопрос заключает в себе ответ на другой: а именно как сегодня читать и переводить Левинаса, как писать о нем, как его теория может функционировать в англосаксонском мире, а также в Израиле, особенно в рамках новых дискуссий об «этике войны» (*ethics of war*), о самозащите и защите

¹⁹ Lévinas E. Philosophie, Justice et Amour // Lévinas E. Entre nous. P. 139. «Для этого необходимы институции, которые предоставляют убежище, и политическая власть, которая таковые поддерживает. Справедливость требует государства и служит его основаниям» (Lévinas E. De l'Unicité (1986) // Entre nous. P. 216).

мирного населения, об иммунитете незадействованного населения, о *permissible killing*, об асимметричной войне и т. д.

Если попытаться наметить краткий ответ на этот существенный вопрос о выступлениях Левинаса по поводу существующих институций или по поводу грядущей идеальной институции (в конечном итоге всегда присутствующей в самом философском жесте), то пришлось бы начать с неизгладимого следа насилия. В мессианских текстах и толкованиях, написанных в 1950-е годы (они были опубликованы в 1963-м), которые характеризуются совершенной гармонией с рассмотренной выше экономической концепцией справедливости, Левинас впервые детально разбирает насилие других (злых) и возможность справедливого насилия. При этом он обращается к некоторым пассажам Талмуда и рассматривает вопрос пришествия третьего (другого, самого близкого, Мессии) «как личности, которая приходит, чтобы чудесным образом положить конец всем видам насилия, которые правят этим миром»²⁰. Говоря о конце насилия и политического угнетения, который наступит в мессианские времена, Левинас высказывает опасение, что Мессии не удастся положить конец бедности и социальному насилию. Вот эти неизбежные фразы:

Можно ли отделить конец политического насилия от окончания насилия социального? Не возвещает ли Шмуэль наступление капиталистического рая: никаких войн, никакой военной службы, никакого антисемитизма; никто не покушается на банковские счета, а социальная проблема остается без разрешения? Разве не указывает один параллельный текст — ведь в Талмуде множество параллельных

²⁰ Lévinas E. Difficile liberté. P. 83.

текстов — на доводы, которые в пользу своей идеи приводит Шмуэль: «Между мессианской эпохой и горним миром не существует иного различия, нежели конец насилия и политического угнетения, ибо в Библии сказано (Втор. 15:11): “Бедняку не исчезнуть с земли”» (Брахот 34b)²¹.

Эта проблема открывает путь к другой проблеме: как же упраздняются насилие и несправедливость? Левинас продолжает:

Ибо в мессианский момент надлежит, чтобы злые были принесены в жертву добрым. Ибо даже в праведном деянии сохраняется насилие, которое приносит страдание. Даже когда деяние является разумным, даже когда деяние является справедливым, оно все равно заключает в себе насилие... Вот почему необходимый выбор столь труден для еврея, вот почему еврей может вступить в борьбу не иначе, как тотчас же от нее отказываясь, вот почему у него всегда остается это послевкусие насилия, пусть даже он выступает за правое дело; еврею не дано пойти на войну с развернутыми знаменами под звуки торжественных военных маршей и с благословением церкви²².

Очевидно, что Левинас изменяет перспективу и уже не рассматривает насильственное деяние как таковое. Деяние несправедливое или справедливое (разумное) заключает в себе насилие по той, вероятно, причине, что оно приносит боль и страдание другому (злому, не-праведнику). Тем не менее такое насилие не может упразднить ни справедливость, ни разумный характер. Даже

²¹ Ibid. P. 86–87. В тексте 1969 года, посвященном проблемам иудаизма и революции, Левинас вновь возвращается к теме справедливого насилия (насилия, которое может положить конец всякому будущему насилию), а также к теме насилия в борьбе против зла и «Бoga армий». Ср. *Lévinas E. Du sacré au saint*. Paris: Minuit, 1977. P. 45.

²² *Lévinas E. Difficile liberté*. P. 108–109.

наоборот: насилие не может ни скрыть, ни предать забвению государство, сообщество, марширующую колонну, Церковь или религию. Горечь, что остается во рту, или остаток насилия в гортани (в другом пассаже Левинас говорит о «послевкусии пепла и пыли» в существовании Авраама²³) образуют условие свидетельства, что насилие имело место (и что оно неотвратимо) и что всегда будет существовать извечная ответственность по отношению к нему. Этот остаток насилия, который *a priori* находится в каждом свидетельстве Левинаса и служит объяснением его рассуждениям об ответственности в отношении другого, вынуждает нас обратиться к тому насилию, которое другой обращает на третье лицо или третье лицо — на другого. Но повторю еще раз вместе с Левинасом: «это послевкусие насилия» абсолютно упраздняет мое рассуждение или мое свидетельство о причиненном мне насилии. В этом заключается основная философская инновация Левинаса.

В знаменитом интервью от 28 сентября 1982 года²⁴ Левинас также упоминает о государстве Израиль, еврее

²³ *Lévinas E. Nouvelles lectures talmudiques. Paris: Minuit, 1996. P. 92.*

²⁴ *Ср.: Lévinas E. Israël: éthique et politique // Les Nouveaux Cahiers. 1983. Vol. 18, N° 71 (hiver). P. 1–8.* В последние годы это интервью часто критиковали в Англии и в Америке. Ср. «the well-known fiasco of Lévinas» в: *Zizek S. Organs without Bodies. Londres: Routledge, 2003. P. 106.* На английский язык оно было переведено под названием «Ethics and Politics». См. *The Levinas Reader / éd. Sean Hand. Londres: Basil Blackwell, 1989.* Во введении к этому переводу объясняется (p. 288) происхождение инцидента, который имел место 15 сентября, когда «христианские солдаты уничтожили несколько сотен человек в лагерях палестинских беженцев Сабра и Шатила, чему никак не воспрепятствовали вооруженные силы Израиля. С самого начала Бегин отказался проводить расследование, заявив 26 сентября 1982 года в *New York Times*: «Goyim kill Goyim, and they immediately comme to hang the Jews».

и насилии, которое другой обращает на третье лицо, а третье лицо на другого. До и после этого интервью в полном соответствии с теми трудностями, с которыми было связано справедливое учреждение государства Израиль, Левинас высказывается о «моем» законном сопротивлении насилию. В 1977 году он говорил:

Мое сопротивление начинается, когда зло, которое мне причиняет другой, причиняется также третьему лицу, каковое является моим ближним. Именно третье лицо является источником справедливости и тем самым оправданной репрессией; именно насилие, претерпеваемое третьим лицом, оправдывает то, что насилие другого останавливается посредством насилия²⁵.

В интервью «Философия, справедливость и любовь» от 3 и 8 октября 1982 года Левинас смещает и даже переворачивает перспективу:

Когда я говорю о Справедливости, я ввожу идею борьбы со злом, я сразу отделяю себя от идеи непротивления злу. Если самозащита проблематична, «палачом» является тот, кто угрожает ближнему и в этом смысле взывает к насилию, а еще у него больше нет Лица... Здесь перед нами открывается вся проблематика палача: исходя из идеи справедливости и защиты другого человека, моего ближнего, но не исходя из угрозы, которая ко мне относится... Существует определенная мера насилия, которое является необходимым исходя из справедливости... Разумеется, часть насилия заключается в государстве, но оно может заключать в себе справедливость. Это не значит, что не следует его избегать по мере возможности; все, что его заменяет в межгосударственной жизни, все, что можно вынести на переговоры, предоставить речи, является абсолютно существенным, но нельзя сказать, что нет никакого насилия, которое не было бы легитимным. <...>

²⁵ *Lévinas E. De Dieu qui vient à l'idée. P. 134.*

Другой затрагивает вас даже тогда, когда третье лицо причиняет ему зло, таким образом, вы оказываетесь перед необходимостью справедливости и применения насилия. Ведь третий здесь появляется не случайно. В определенном смысле все другие присутствуют в лице другого человека. <...> «Подставляя другую щеку тому, кто тебя ударил»... Но ведь я несу ответ за преследование ближних. Если я принадлежу к какому-то народу, то этот народ и мои близкие являются также моими ближними. Они обладают правом на защиту, равно как и те, кто не являются мне близкими²⁶.

Другой вариант этой идеи встречается в интервью 1985 года, озаглавленном «Насилие лица» («Violence du visage»):

Изначально насилие оправдывается как защита другого человека, *ближнего* (пусть даже он мой родственник или мой народ!), но речь идет о насилии в отношении кого-то²⁷.

Левинас нигде не тематизирует различие между *ближним* и *близким*. Вероятно, по этой причине «ближний» (*proche*) переводится на английский язык словом «kin». Тем не менее очевидно, что близким является тот, кто мне ближе, чем ближний (близкий может быть

²⁶ Lévinas E. Philosophie, Justice et Amour // Lévinas E. Entre nous. P. 123–125.

²⁷ Lévinas E. Violence du Visage // Lévinas E. Altérité et transcendance. Saint-Clément-la-Rivière: Fata Morgana, 1995. P. 173. Мне представляется, что понятие «ближний» (другой в моральном смысле этого понятия, как говорит Левинас) впервые появляется в тексте 1967 года «Язык и близость» («Langage et proximité»). Левинас пишет его с заглавной буквы — *Ближний*. В предисловии к книге талмудических толкований (Lévinas E. L'Au-delà du Verset: Lectures et discours talmudiques. Paris: Minuit, 1982), написанном в сентябре 1981 года, Левинас говорит о «моем народе» и о своей семье, каковые, равно как и иностранцы, нуждаются в справедливости и защите (они — *другие*, они мои *близкие* и мои *ближние*).

моим другом и принадлежать при этом другой национальности). Левинас говорит об этом без всякой двусмысленности. Повторю здесь несколько положений Левинаса, в которых предвосхищается будущий текст о главной у него проблеме: «самозащита». Можем ли мы или должны ли мы защищать себя от другого (от третьего)? Кто это может или должен делать и когда?

Эти положения подчиняются логике превращения опасения Левинаса (моего опасения) ранить третье лицо (1954) и моего опасения за невинного (1969) в «мое опасение за другого»²⁸ (1983). Левинас просто вводит здесь возможность того, что другой или третий могут действовать с применением насилия. И его ответ лишен всякой двусмысленности: я за это в ответе, поскольку я должен использовать насилие, чтобы защитить другого, я должен умереть за другого, принести себя в жертву ради него и т. п. Таким образом, появляются два новых элемента: в отличие от Хайдеггера, Левинас полагает, что моя забота всегда является заботой о другом; в отличие от Гоббса, он считает, что обязательное существование справедливого государства (защитной инстанции) является следствием моих опасений за жизнь и безопасность другого человека²⁹.

²⁸ *Lévinas E. La conscience non intentionnelle (1983) // Lévinas E. Entre nous. P. 148.*

²⁹ «Речь идет о государстве в полном смысле этого понятия, о государстве с армией и с вооружением, эта армия может обладать как превентивным, так и оборонительным характером. В этом заключается ее этическая необходимость: в общем это старая этическая идея, согласно которой необходимо защищать наших ближних. Мой народ и мои близкие являются вместе с тем моими ближними. Мы защищаем ближнего, когда защищаем еврейский народ; каждый отдельно взятый еврей защищает ближнего, когда он защищает еврейский народ» (*Lévinas E. Israël: éthique et politique // Les Nouveaux Cahiers. P. 4).*

Вот что предлагает Левинас: (а) он дает одно и то же имя — *ближний* — и тому, кто является моим другим, и тому, кто является моим третьим; (б) *близкий* не обладает никакими привилегиями в сравнении с тем, кто не является моим близким (оба они имеют право на защиту); (с) формула «иметь право на защиту» не лишена амбивалентности: «иметь право» защитить себя в одиночку или «иметь право» на то, чтобы тебя кто-то защитил; (д) привилегированная позиция близкого в сравнении с ближним — только близкий имеет право на защиту, — это последнее «право» Левинас окончательно аннулирует, так как иногда другой выступает с агрессией в отношении третьего лица или даже другого третьего. Следовательно, мой близкий может проявлять насилие в отношении того, кто является всего лишь моим ближним.

В интервью от 28 сентября 1982 года, данном сразу после кровавой резни мирных палестинцев, философ возвращается к своей идее о том, что насилие не всегда одинаково направляется. В этом интервью Левинас играет с личными местоимениями, и в этой игре речь идет сначала о насилии, которое «мы» (или «я») претерпеваем, хотя в конечном итоге оно всегда завершается страданием «других».

Не думаю, что у ответственности есть пределы, что ответственность во «мне» имеет какие-то пределы. Мое-я, повторяю, никогда не может быть квито с другим. Однако я думаю, и следует также это сказать, что все те, кто нас атакуют столь злобно, не имеют на это никакого права и что, следовательно, наряду с этим чувством безграничной ответственности имеется место для защиты, ведь речь идет не только обо «мне», но также о моих близких, которые являются моими ближними. Эту защиту я имею политикой, но речь идет о политике этически необходимой. Наряду с этикой есть место для политики.

Тем не менее очевидно, что другие, которых надо защищать, являются теми же, от кого следует защищать каких-то других других.

Мое определение другого будет совершенно отличным. Другой — это ближний, не обязательно близкий, но и близкий также. В этом именно смысле будучи для другого, вы существуете ради ближнего. Но что вы можете поделать, если ваш ближний атакует другого ближнего или поступает с ним несправедливо? Очевидно, что дружность, инаковость приобретает здесь совершенно другой характер: в дружности может возникнуть враг или, по меньшей мере, там может возникнуть проблема, заключающаяся в том, чтобы понять, кто прав и кто неправ, кто справедлив и кто несправедлив. Ведь есть же люди, которые неправы³⁰.

«Но что вы можете поделать, если ваш ближний атакует другого ближнего или поступает с ним несправедливо?» Не находится ли исток и граница этого вопроса, этой предосторожности, этой нерешительности Левинаса в одном из предыдущих разъяснений: «Вот почему необходимый выбор столь труден для еврея, вот почему еврей может вступить в борьбу не иначе, как тотчас же от нее отказываясь, вот почему у него всегда остается это послевкусие насилия, пусть даже он выступает за правое дело...»?

³⁰ Lévinas E. Israël: éthique et politique // Les Nouveaux Cahiers. P. 5.

VII. Жертвоприношение: слово, институция, становление-институцией (*Institutionwerden*)

Прежде чем начать реконструкцию розенцвейговского слова «жертвоприношение», или полого слова *Opfer* (*Phrase das Wort, Opfer*) — «открытость» этого слова может обозначать поиск следов «вещей», так как мы жертвуем все время какой-то вещью, — и прежде чем я представлю обоснование названия этой главы, в котором присутствует парафраза нескольких пассажей письма Розенцвейга к Буберу от 3 июля 1925 года (и ответа Бубера)¹, мне бы хотелось сделать упор — совершенно безоговорочно и без всяких предосторожностей — на следующих предпосылках. Их четыре.

1) Розенцвейг, философ и переводчик, являлся, судя по всему, одной из тех новых личностей с утонченным темпераментом, которые в борьбе против институций имеют иногда больше успеха, нежели непререкаемые

¹ *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften.* 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 2. S. 1049–1050. Бубер отвечает на письмо Розенцвейга от 05.05.1925: *Buber M. Briefwechsel aus Sieben Jahrzehnten.* Bd. 2: 1918–1938. Heildelberg: Verlag Schneider, 1973. S. 226–227.

пророки. В упомянутом мною письме к Буберу Розенцвейг говорит о некоем обесценивании понятия жертвоприношения у пророков и в псалмах (*der profetisch-psalmistischen Herabwertung des Opfers*), полагая, что борьба пророков против институции жертвоприношения всегда казалась ему невозможной. Вот почему он говорит также о потребности в новых людях, которые будут более спокойными и, вероятно, более последовательными, ибо борьба против институций является слишком долговременным предприятием для пылких пророков с прерывистым и бурным дыханием². Чуть выше Розенцвейг, цитируя друга, утверждает, что иудаизм является системой познания (*Judenthum ist ein Erkenntnissystem*).

2) Если борьба против институции жертвоприношения — точнее говоря, если борьба против становления-институцией жертвоприношения (*Institutionwerden*) (Бубер чуть поправляет Розенцвейга и вместо абстрактного термина «институция» (*Institution*) предлагает конкретное понятие «становление-институцией» [*Institutionwerden*] жертвоприношений, совершаемых в Храме³), — если, следовательно, эта борьба, которую

² «Kampf gegen Institutionen ist eine viel zu langatmige Sache für den Sturmatem des Profeten» (*Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 2. S. 1050*).

³ «Opfer — nein, gewiss nicht, gegen eine Institution haben die Propheten nicht gekämpft, aber gegen ein Institutionwerden» (*Buber M. Briefwechsel aus Sieben Jahrzehnten. Bd. 2. S. 327*). В своем ответе от 7 июля Розенцвейг не комментирует позицию Бубера в отношении жертвоприношения. Таким образом, неизвестно, изменил ли Розенцвейг собственную позицию в отношении буберовского понимания жертвоприношения, которое тремя годами ранее он называл «темной еврейской позицией». Ср. письмо Эдуарду Штраусу от 05.01.1922: *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 2. S. 738*.

начинают пророки и которую продолжает Розенцвейг, должна завершиться окончательным превращением жертвоприношения в милосердие (*Wohltätigkeit*) и в рвение к учебе (*Lernen*)⁴, в таком случае статус философии оказывается под знаком двойной детерминации: с одной стороны, философия представляет собой форму борьбы против того, что институционализируется, так как «философствовать» значит переводить и обнаруживать непере译имое (что не может быть переведено, но что обязательно подлежит переводу); с другой стороны, философия — как система познания или как текст — структурирована в виде жертвоприношения. Таким образом, философия, — все время не знающая меры и никогда не определяемая законом, — может дополнить и превзойти практику жертвоприношения.

3) Расплывчатый статус философии у Розенцвейга определяет возможность или невозможность перехода от языческой практики к иудаизму в самом сильном смысле этого слова. Возможность еврейской философии определяет вопрос о замене (но также о дополнении) философского текста, структурированного как *korban*, жертвенной практикой или полым словом «жертвоприношение» (*Opfer*). Таким образом, философия может быть названа «еврейской» только в том случае, если *korban* заключен в самом сердце философской деятельности, если он пребывает и остается в нем. В той мере, в какой философия, философский текст «приближаются» к другому, «подходят» к нему, в той мере, в какой дистанция по отношению к другому сокращается, философия остается в рамках порядка

⁴ Мишна, Песах 1:1. Cp. Rosenzweig F. *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 2. S. 738.* Розенцвейг упоминает два из пяти видов деятельности, не детерминированных законом и мерой.

жизнедеятельности, нацеленной на наступление мессианского времени. Это означает, что философия действует радикальным образом, что философия учит трудному искусству радикальности и представляет собой введение в радикальное обращение, то есть в мессианские времена. Радикальное превращение (*radikale Veränderung*), о котором говорит Розенцвейг (и Галеви)⁵, подразумевает конец ада мировой истории (*der Hölle der Weltgeschichte*), абсолютную ответственность и близость Бога (*Gottesnähe*), а главное — зримость и все-зримость (*Sichtbarkeit, Allsichtbarkeit*), то есть зримое жертвоприношение (*sichtbare Opfer*).

4) Борьба пророков и поэтов против Борьба пророков и поэтов против становления-институцией жертвоприношения, а также тематизация этой борьбы у Розенцвейга возводят ре-институционализацию жертвенного служения (*Wiederherstellung des Opferdienst*)⁶. Систематическое опущение Розенцвейгом и Бубером слова «жертвоприношение» (*Opfer*), которое

⁵ Ср. замечание о поэме Галеви: *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. Bd. 4: Jehuda Halevi: Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte. Hague; Boston; Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1983. S. 206–208.*

⁶ *Ibid.* S. 206. В трактате «Менахот» дилемма в отношении возможности устраивать жертвоприношения в любом месте после разрушения Храма разрешается двумя способами: «Все происходит так, как если бы тот, кто занимается Торой, предлагал всежогение (*hattat*), причащение (*asham*), жертвоприношение (*korban*) в ответ на грех, искупающее жертвоприношение» (Менахот 110а). Таким образом, тот, кто изучает Тору, может устроить жертвоприношение в любом месте. Ср. главу 17 «Forgiveness and Reconciliations with God» в: *Schechter S. Aspects of Rabbinic Theology [1909]. New York: Schocken Books, 1961. P. 293–312.* Рамбам дает понять, что частные алтари существовали, наверное, после разрушения Иерусалимского храма. Ср. главу 12 «Reinstitution of the Sacrificial Order» в: *Bleich D. Contemporary halakhic problems. Vol. 1. Jersey City: KTAV, 1977. P. 244–267.*

характерно для их перевода Торы⁷, и деконструкция основополагающих элементов жертвенных практик не сводятся к простому замещению жертвоприношения. Изучение Торы или философия как теория перевода Торы не замещают жертвоприношения, они не практикуются так, как если бы они были «истинным» жертвоприношением: напротив, оно в них утверждается. Изучение Торы и философия как теория перевода Торы являются прежде всего дополнением (*Ergänzung*) жертвоприношения и его преодолением (*Überhöhung*). В примечании к переводу стихотворения Галеви «Leicht wiegt das Alles», которое Розенцвейг упоминает в своем письме к Буберу⁸, философ анализирует в тексте Галеви предвосхищение будущего и грезу об обновлении зримого жертвоприношения. «Жертвоприношение собственного сердца» поэта в Храме не является субститутотом (*Ersatz*) жертвоприношения; Розенцвейг охотно сравнивает его с пророческо-псаломной борьбой за (вокруг [*um*]) жертвоприношение «*prophetisch-psalmistischen Kampf um die Opfer*»; борьба за (вокруг) жертвоприношение, о которой говорится в этом примечании, является борьбой

⁷ Слово жертвоприношение или немецкое слово *Opfer* не присутствуют в немецком переводе Торы. Слово *Opfer* появляется в «Schrift», вероятно после редактуры Бубера, всего пять раз — и всякий раз в Псалмах (Пс. 4:6; 27:6; 116:17. — Соответственно псалмы 4, 26 и 115 православной традиции. — Примеч. ред.), как перевод древнееврейского слова *zabach*. Однако в Левите это слово переводится как *Dankmahlschlachtung*. Бубер упоминает об этом в своем тексте «Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift»: Buber M. Die fünf Bücher der Weisung. Bd. 1. Gerlingen: Deutsche Bibelgesellschaft, 1976. S. 20.

⁸ Это не примечание о поэме «Der Fern und Nahe», как утверждают издатели «Полного собрания сочинений» Розенцвейга. Ср. Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 2. S. 1050.

против [*gegen*] жертвоприношения, о котором упоминается в письме к Буберу. Розенцвейг продолжает вместе с Галеви: хотя оно драгоценнее, сердце на алтаре Храма не подменяет собой плоти приносимых в жертву животных, оно действует как своего рода предвосхищение высшей и конечной цели всех свершений — гробницы на Святой Земле⁹.

Эти четыре предпосылки могут составлять условие опыта реконструкции сопротивления Розенцвейга, то есть реконструкции его теории радикального превращения. Собственно говоря, теория «радикального» представляет собой теорию о радикальном приближении Бога. Конечная цель — гробница на том месте, где возвышался Храм, кроме того божественная близость смерти (*Gottesnähe des Todes*)¹⁰. Прежде чем охарактеризовать эту мессианскую устремленность Розенцвейга, необходимо, как мне представляется, локализовать в этой системе познания «регистр» жертвоприношения. Собственно говоря, это первая инновация Розенцвейга в отношении традиции. Он не пытался, к тому же у него и не было на это времени, детально тематизировать фигуру «жертвоприношения» или даже фигуру *korban*, каковая является самым общим именем такого рода деятельности. Все, что у нас есть на этот счет, сводится к нескольким текстам, рассеянными по многолетней переписке с друзьями, до которых Розенцвейг пытается донести свою мысль о жертвоприношении и его пределах, и нескольким

⁹ «...Und die allerletzte der letzten Erfüllung und des letzten Ziels: das Grab in der heiligen Erde...» (*Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. Bd. 4. S. 226*). Вот последние стихи поэмы Галеви в переводе Розенцвейга: «Und wohnen dort und binden dir mein Herz auf / den Altar, köstlicher als Tiereshessen, / Und werd mein Grab in deinem Lande haben, / aus dass es dort mir Zeugnis sei all dessen » (*Ibid. S. 225*).

¹⁰ *Ibid. S. 208*.

заметкам, посвященным трудностям перевода и упразднения немецкого слова *Opfer*. Как бы то ни было, очевидно, что проблема жертвоприношения постоянно обсуждается в окружении Розенцвейга: характерно, что сразу после его смерти его главные единомышленники (супруга, Бубер и Виктор фон Вайцзеккер) решают опубликовать те отрывки из переписки, которые посвящены вопросу о жертвоприношении¹¹. Очевидно также, что розенцвейговское толкование жертвоприношения стремительно изменялось и что лишь к концу своей жизни, когда он переводит Тору и подвергает деконструкции немецкое слово *Opfer*, ему удается отождествить жертвоприношение с *korban*: «Приближение не есть жертвоприношение, скорее некое приближение (*Eine Darnahung ist kein Opfer, sondern aber eine — Darnahung...*)»¹². Однако с самого начала, когда он «переводит» и «мыслит» жертвоприношение как «дар» или «приношение», его устремленность уже вполне очевидна: Розенцвейг вопрошает приближение Бога или другого.

¹¹ В последний номер иудео-христианского журнала *Die Kreatur* (1929/1930. Vol. 3. P. 424–434) вошла подборка фрагментов, озаглавленная «Aus Franz Rosenzweigs Nachlass». Думаю, что эту подборку опубликовал фон Вайцзеккер (Розенцвейг упоминает его в своем письме к Буберу от 03.07.1925); его диалог с Розенцвейгом по поводу жертвоприношения до сих пор остается без комментария (если не считать доклада Вольфганга Жакоба, прочитанного на Кассельском конгрессе, 1986). Остаются необъясненными и его теории жертвоприношения в медицине, его теории эвтаназии, равно как его деятельности при Третьем рейхе («Поскольку мы медики, наша ответственность также задействована в жертвовании индивидом ради коллектива [*Aufopferung des Individuums für die Gesamtheit*]. Было бы иллюзорно и неправильно полагать, что немецкий врач не участвует со всей ответственностью в необходимой политике уничтожения», 1935).

¹² Письмо Гертруде Оппенхейм от 10.07.1928: *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften*. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 2. S. 1192.

Итак, как мы приближаемся друг к другу? Что такое приближение к другому? Что такое приближение? Как мы приближаемся деятельным образом к кому-то? Или наоборот, какую работу мы должны проделать, чтобы другой приблизился к нам? Но также и следующий вопрос: каким образом мы утверждаем и открываем в себе уже обещанную или уже существующую близость? Позиция Розенцвейга (порой весьма затруднительно различить и как-то выделить влияние на нее Бубера и наглядно восстановить смысл их духовного диалога) наследует в своих основаниях устремленности мысли раввина Самсона Рафаила Гирша¹³. Тем не менее недостаточно сказать, что Розенцвейг лишь завершает дело, которое Гирш называл тяжким и почти невозможным, — а именно перевод понятия *korban* на немецкий язык (во множественном числе *korbanot*; глагол от корня *karav* в своей переходной форме *hif'il* — *hakrev* — означает приближаться, но также такое состояние, когда к тебе приближаются), почти невозможно перевести то, что *korban* скрывает, и то, что остается в этом слове от самого действия или жеста, который в него некогда был вписан¹⁴. А главное, Розенцвейг

¹³ Я имею в виду прежде всего перевод и комментарии Торы, принадлежащие Гиршу: *Hirsch S. R. Der Pentateuch*. Frankfurt am Main: J. Kauffmann, 1873 (ср. особенно: Bd. 3. S. 3–8). Однако отсылка Розенцвейга к Гиршу малозначительна, у Бубера же он практически отсутствует. В тексте «Offene Anfrage an Martin Buber», опубликованном в *Nach'lath Z'wi* (1931. Сл. 9/10. Нг. Rabbiner Hirsch Gesellschaft), автор детально раскрывает заслуги Гирша в переводе слова *Opfer*, совершенно упущенного из виду Бубером. В конце текста автор задается вопросом о причине этого забвения, а также о том, знает ли Бубер о Гирше и его вкладе в исправление перевода Лютера (S. 318).

¹⁴ Лев. 1:2: «Объяви сынам Израилевым и скажи им: когда кто из вас хочет принести жертву Господу, то, если из скота, приносите жертву вашу из скота крупного и мелкого». Розенцвейг и Бубер

находит неудовлетворительным толкование Гирша (равно как и его перевод), именно это сопротивление по отношению к предшественнику приводит его к полемике и с пророками, и с учеными по поводу границ возможности замещения жертвоприношения другими практиками¹⁵.

Позиция Розенцвейга характеризуется несколькими важными моментами. *Korban* уже является «институцией», так как это общее наименование других «жертвенных форм» приближения к Богу (*olah, min-chah, chelamim, hattat, zabah, asham* и т. д.). Розенцвейг воспринимает эту институцию как наиболее эффективную практику, которая когда-либо существовала до настоящего времени и которая должна быть зримой и эффективной. Жертвовать, в смысле «приблизить» нечто к Богу и самому «приблизиться» к Нему (посредством приношения, посредством коллективного дара, посредством убийства животного, посредством его уничтожения, его пожирания, его сжигания и т. п.), не сводится к парадигме процесса, который упраздняет некую дистанцию, перед нами симптом того, что близость уже существует и гарантируется. Розенцвейг разъясняет это в замечательном письме к своему близкому

переводят эту фразу так: «Ein Mensch, wenn er von euch IHM eine Nahung darnaht (jakriv mikem korban L'Adonai), vom Vieh; von den Rindern und von den Schafen, mögt ihr eure Nahung darnahn (ta'krivu)». Лютеп: «Welcher unter euch dem Herrn ein Opfer tun will...». Тогда как у Гирша: «ein Mensch wenn er von Euch ein Opfer Gott nahebringen will... sollt ihr euer Opfer nahebringen» (*Hirsch S. R. Leviticus // Der Pentateuch. Bd. 3. S. 4–6*).

¹⁵ Любопытно отметить, что Наум Глатцер в тексте 1976 года «The Concept of Sacrifice in Post-Biblical Judaism. Quest for Substitutes for Sacrifices after the Destruction of the Second Temple» ни разу не упоминает Розенцвейга и его сдержанной позиции в отношении заместительной жертвы. Ср. *Glatzer N. N. Essays in Jewish Thought. University of Alabama Press, 1978. P. 48–57*.

другу Эдуарду Штраусу¹⁶. Жертвоприношение (*Opfer*) является симптомом порядка вещей (*das Symptom für den geordneten Zustand*).

Когда возможно жертвовать по-еврейски (*jüdisch*), тогда порядок вещей таков, каким хотел его произвести Бог. Его не произвести посредством жертвоприношения. Напротив, жертвоприношение есть зримый знак того, что порядок вещей произведен¹⁷.

Зримость, о которой постоянно говорит Розенцвейг в этом письме: «откровение (*Offenbarung*) зримо»; «мы молимся также за зримость (*Wir betten also um die Sichtbarkeit*)»; «лишь заповеди реализуют зримость (*nur Gebote wirken Sichtbarkeit*)», — заимствована из молитвы «Mussaf Keduschah». Розенцвейг упоминает эту молитву, которая читается в праздничные дни и в которой воссоздается так называемое дополнительное жертвоприношение — в этом заключается смысл слова *mussaf*, — с тем чтобы показать, что жертвоприношение является жестом, который обеспечивает зримость близости или присутствия Бога. Жертвоприношение есть своего рода дополнение, обнаруживающее, что близость существует или что близость обнаруживает себя (приближается). «Жертвовать» значит обеспе-

¹⁶ В одном из писем 1919 года Розенцвейг называет Штрауса «profetische Jude». Письмо к Штраусу от 05.01.1922 является откликом на «Opferbrief» Штрауса. Весьма вероятно, что вставленная часть письма Штрауса позаимствована из недатированной рукописи «Über die Opfergebete», хранящейся сегодня в фонде Eduard Strauss Collection; AR 7192 / MF 703; box 6; folder 83; Leo Baeck Institute at the Center for Jewish History, New York.

¹⁷ «Wenn jüdisch geopfert werden darf, ist die Ordnung der Dinge wie Gott sie will hergestellt. Sie wird nicht durch Opfer hergestellt. Sondern das Opfer ist das sichtbare Zeichen, dass sie hergestellt ist»: Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 2. S. 739.

читать зримость близости посредством того, что нечто сверх данного добавляется или приближается. Здесь перед нами кардинальный момент всего толкования Розенцвейга. Жертвовать «по-еврейски» (*jüdisch*) представляет для Розенцвейга ярко выраженную оппозицию и определенное разграничение как с языческими, так и с христианскими практиками жертвоприношения¹⁸. Действительно, создается впечатление, что Розенцвейг принимает то толкование слова *korban*, которое предложил Гирш (правда, он узнал его позднее), но при этом значительно радикализирует его. В самом деле, та радикализация перевода и мысли, на которую идут Розенцвейг и Бубер в отношении слова *korban*, начинается с определенного разграничения. Воспротивиться языческой форме жертвоприношения значит для Розенцвейга отказаться от того, чтобы толковать и рассматривать жертвоприношение как средство (*als Mittel*) приближения к другому или к Богу. *Korban* не есть средство, более того, *korban* выходит за рамки

¹⁸ Розенцвейг разрабатывает эту двойную оппозицию во время Первой мировой войны. В письме к Розенштоку от 07.07.1916 он проводит параллельный анализ жертвоприношения Авраама, Агамемнона и Иисуса, пытаясь противопоставить жертвоприношения на Голгофе и на горе Мориа языческим жертвоприношениям (*Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 1. S. 284–285*). В докторской диссертации о Гегеле и в «Звезде спасения» жертва в пользу государства толкуется как христианизированная и спиритическая форма языческого жертвоприношения. У Гегеля жертвоприношение является условием существования государства, права и порядка. Ср. *Rosenzweig F. Hegel et l'État. Paris: Puf, 1991. P. 130, 354–355; Rosenzweig F. Hegel und der Staat. Aalen: Scientia Verlag, 1962. Bd. 1. S. 127, 159–160; Rosenzweig F. Vox Dei? Le cas de conscience de la démocratie // Rosenzweig F. Confluences. Politique, Histoire, Judaïsme. Paris: Vrin, 2003. P. 106–109; Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. Bd. 3: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken. 1982. S. 270–274.*

языческой экономической логики, от которой Гирш отстраняется в недостаточной мере, когда в своем толковании пытается различать жертвоприношение в иудаизме и в язычестве¹⁹.

Хотя Розенцвейг заимствует у Гирша стратегию мысли в отношении жертвоприношения и саму оппозицию язычества, хотя он принимает некоторые из позиций предшественника²⁰, он не удовлетворен тем переводом слова *korban*, которое предлагает Гирш. Да, Гирш говорит, что *korban* в конечном счете не имеет ничего общего с даром и приношением, что *korban* значит именно «*nahen, näher kommen, also: in innigere Beziehung zu Jemandem gelangen*»²¹, но он сохраняет в своем переводе и немецкое слово, обозначающее жертвоприношение (*Opfer*), и глагол «приносить» (*bringen*): «*Ein Mensch wenn er von Euch ein Opfer Gott nahebringen will... sollt ihr euer pfer nahebringen*» (Лév. 1:2). Компромиссное решение Гирша (речь прежде всего о компромиссе с Лютером) предполагает, что мы приносим от самих себя нечто для нас драгоценное в стремление

¹⁹ В толковании Гирша (Лév. 10:1) язычник жертвует, чтобы воспользоваться богом и задействовать его по своему усмотрению, в то время как иудей в жертвоприношении стремится поставить себя на службу Богу; посредством жертвоприношения он стремится посвятить себя божественной воле. Экономическая логика обновляется Иосифом, но особенно Иисусом. В евангелиях от Марка (7:11) и от Матфея (27:6) *korban* возникает в греческом тексте и обозначает скорее залог, нежели обет.

²⁰ Гирш говорит, например, о латинском слове *offero* как истоке немецкого слова *Opfer*; о том, что Лютер переводит «жертвоприношение» не с древнееврейского, а с греческого (в Септуагинте *korban* передается словом *doron* [don] или *doreisthai* (Лév. 7:15); о несоответствии перевода *korban* через понятия «приношение», «дар» (*Darbietung, Darbringung*) и т. д. (Hirsch S. R. Leviticus // Der Pentateuch. Bd. 3. S. 6).

²¹ Ibid. S. 6.

к близости или в желание быть поближе к Богу — и основанием такого действия является, по-видимому (что полностью скрыто в переводе Гирша), то обстоятельство, что только мы удостоены благорасположения Бога. Для Розенцвейга такой перевод и такое понимание жертвоприношения полностью лишены смысла. Тот ход, который делают Розенцвейг и Бубер, отказываясь от слова *Opfer* и сохраняя префикс «dar-», подразаемающий движение (вместо глагола *darbringen* они оба используют крайне редкое слово *Darnahung*), обеспечивает возможность совершенно экспериментального перевода: «Nahung Darnahung». «Мы Ему (Богу) приближаем близость» или «Мы Ему приближаем нашу близость» (мы сами приближаемся к Нему).

Судя по всему, то толкование, которое Бубер представил в своей знаменитой лекции 1927 года²² по поводу использования формы *hif'il* слова *korban* в мятеже Корея, определило такой перевод и обозначило сам замысел Бубера и Розенцвейга. Действительно, в отличие от формы *paal* или *qal* существительного *korban* (*karav* означает «приближаться», *nahen*), переходная глагольная форма *hif'il* (*hakrev*, *darnahen*, у Бубера и Розенцвейга, *opfern* у Лютера²³) обнаруживает так называемую каузальную форму глагола. В частности, акцент здесь делается не на том, что мы сегодня называем агенсом — например, не на моем-я, которое ко мне приближается и осуществляет приближение (моем-я,

²² Лекция «Die Bibel als Erzähler»: Buber M. Werke. Bd. 2: Schriften zur Bibel. Munich: Kösel Verlag, 1964. S. 1135–1139.

²³ Розенцвейг дважды упоминает это различие. Ср. Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 4. Sprachdenken im Übersetzen. Bd. 2. 1976. S. 134; см. также пересказ разговора о переводе, реконструированного его женой в письме от 07.07.1927 (Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 2. S. 1164–1165).

что приближает меня к алтарю), не на моем-я, приближающемся к алтарю, имея что-нибудь в руках (что означало бы, что я не могу приблизиться к алтарю или к другому, не имея ничего в руках, что было бы абсурдом), ни даже на том, что я держу в руках, — акцент ставится на приближении того (другого), к которому я сам приближаюсь. Когда мы приближаемся к Нему, мы это делаем, поскольку нам сказано приближаться и поскольку близость задана заранее. Мы приближаемся, так как мы уже близкие. Таким образом, заповедь или императив «приблизься!» (или «пожертвуй собой!») преобразуется в следующее положение: «я приближаюсь к Тебе, так как я приближаю близость, так как это Ты мой ближний, так как я Тебя обязываю быть близким, так как это Ты сказал, что ты будешь близким и т. п.»²⁴.

И Бубер, и Розенцвейг ставят *korban* как «(само)приближение» («приблизиться поближе», «приблизить близость», «приближение к другому») на первый план в отношении к ложно-магическому жертвоприношению²⁵

²⁴ И Бубер, и Розенцвейг «открывают» слово *korban*, исходя из двух других стихов: Бубер упоминает Числ. 15:4: «Darnahe, wer seine Nahung JHWH darnacht...», «Будет ближе тот, кто приближает свою близость» или «Я приближу к себе того, кто приблизится ко мне». См. *Buber M. Werke. Bd. 2: Schriften zur Bibel. S. 1137*; в то время как Розенцвейг ссылается на Лев. 10:3: «An meinen Nahen erheilige ich mich» (*bikrovai ekadesh*), «в приближающихся ко мне освящусь». См. *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 2. S. 1164*.

²⁵ В своем толковании «Ваикры» (Er Rief 1:1–2) Розенцвейг пишет: «Но здесь [речь идет о переводе Гирша. — П. Б.] Гирш мне особенно антипатичен. Жертвоприношение как способ приблизиться к Богу является досадно магическим (*Das Opfer als Mittel zur Gottesnähe ist doch arg magisch*). Это означало бы, — продолжает Розенцвейг, — что человек, исходя из области, которая ему была отведена, приносит (*nachbringt*) нечто к Богу, в чем ров-

Гирша, представленному в виде средства достижения благорасположения другого или достижения соглашения с ним, с тем чтобы жертвоприношение осуществило отождествление того, кто убивает, с животным, которое убивают. Я не убиваю и не уничтожаю нечто, чтобы избавиться от барьера, который существует между Богом и мной, я не даю нечто, чтобы получить что-то взамен, через убийство животного я не обнаруживаю, не симулирую и даже не воображаю себе собственное убийство. «В конце концов, у меня есть мое тело. Я ем, и я пью», — пишет Розенцвейг²⁶, отвергая «комическую» оппозицию отъявленных не-вегетарианцев «в отношении убийства невинных животных». «Естественное поглощение пищи» и «Тот, кто дает нам пищу» могут составить достаточное основание для того, чтобы оправдать жертвоприношение былых времен или даже священные войны²⁷. Только еврейский народ хранит память о жертвоприношении и признает его пределы (равно как пределы субститута жертвоприношения):

Творение не исчезает. Заставить его исчезнуть значит подвергнуться аскезе. Буддизм является законным

но столько же смысла, как если бы маленький ребенок приносил в клюве корм своим родителям (*Dagegen daß der Mensch aus seinem ihm eingeräumten Gebiet Gott etwas nachbringt, ist so sinnvoll, wie wenn ein kleines Kind seine Eltern abbeißen läßt*)» (Rosenzweig F. *Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften*. 4. Sprachdenken im Übersetzen. Bd. 2. S. 134).

²⁶ Rosenzweig F. *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften*. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 2. S. 738.

²⁷ Массовые убийства животных наверняка предшествуют времени Храма. Возможно, было бы оправданным парафразировать амбивалентную позицию Розенцвейга в отношении пацифизма и в отношении еврея как единственного настоящего «пацифиста» (*der einzige echte «Pazifist»*) в следующей форме: еврей является единственным настоящим «вегетарианцем» (*der einzige echte «Vegetarier»*).

следствием древнеиндийской религии жертвоприношения. Еврейское жертвоприношение включает в себе строгий отказ от аскезы. В нем только и делают, что «жертвуют». Ни больше и ни меньше. Признается существование мира. Оно не должно быть пожертвовано-«сверх» (*aufgeopfert*). В жертву приносятся лишь вещи²⁸.

Речь не о том, чтобы уничтожать, принося в жертву также жертвователей (как известно, *Aufopferung* является излюбленным понятием Гегеля и Вайцзеккера). Мы жертвуем, пишет Розенцвейг семью годами ранее в письме к Розенштоку, ничего не получая взамен, *разве что* само жертвоприношение остается как постоянный и неустранимый знак веры и близости²⁹. Здесь ознаменован решительный поворот по отношению к язычеству.

В конечном итоге слово *korban* может также быть родовым наименованием для совершенно различных практик, обновляющих абсолютную близость. Розенцвейг неоднократно высказывается о любви к ближнему (к другому), о вежливости и милосердии, о воображении поэта, сокращающем удаленность от Бога, о молитве, устанавливающей близость посредством слов, о близости и переучреждении жертвоприношения, (последней) войне, завершающей историю и способствующей скорейшему пришествию Мессии. Следует отметить, что Розенцвейг довольно рано

²⁸ «Die Schöpfung verschwindet nicht. Sie verschwinden machen, ist Askese. Der Buddhismus ist die legitime Konsequenz der altindischen Opferreligion. Das jüdische Opfer ist die strenge Ablehnung der Askese. Es wird da 'nur' geopfert. Nicht je mehr umso besser. Es wird das Vorhandensein der Welt anerkannt. Sie wird nicht 'auf'-geopfert. Sondern es wird nur von den Dingen geopfert». *Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften. 1. Briefe und Tagebücher. Bd. 2. S. 738–739.*

²⁹ *Ibid.* Bd. 1. S. 285.

открывает для себя смысл философии как перевода, то есть смысл философствования как приближения к другому и упразднения страха близости (страха смерти). В конце жизни его философия возвещает и отражает трудность радикального видоизменения и утверждает конечную цель — захоронение на том месте, где возвышался Храм, равно как божественная близость смерти (*Gottesnähe des Todes*). Десятью годами ранее задача философии не заключалась лишь в сопротивлении философии (*in philosophos!*) и в возможности познать Все:

Без конца лоно неисчерпаемой земли дает жизнь новому, и всякий подвержен смерти, всякий ожидает со страхом и трепетом день своего ухода во тьму. Однако философия оспаривает эти страхи земли (*Aber die Philosophie leugnet diese Ängste der Erde*). Ускользает из могилы (*Sie reißt über das Grab*), которая разверзается под ногами при каждом шаге. Она оставляет тело во власти бездны, но свободная душа взмывает и беспрепятственно ее преодолевает³⁰.

Семнадцатого ноября 1906 года Франц Розенцвейг, будучи еще студентом-медиком, набрасывает в своем «Дневнике» шесть фрагментов о различии между философией и не-философией. В первом мы читаем: «Worte sind Grabsteine» — «слова суть надгробные камни»³¹.

³⁰ Rosenzweig F. L'Étoile de la Rédemption. P. 19; Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung. S. 1.

³¹ Эта страница «Дневника» не опубликована. См. Diaries III–IV 1906 Sept. 29 — 1908 Mar. 4 // Franz Rosenzweig Collection; AR 3001; box 1; folder 18; New York, Leo Baeck Institute at the Center for Jewish History.

«Worte sind Grabsteine.

Worte sind Brücken über Abgründe. Man geht hinüber, meist ohne runterzusehn. Tut man es doch, so wird einem leicht schwindlig.

Worte sind auch Bretter, die über einen Schacht gedeckt sind, so dass man ihn nicht mehr sieht.

Слова суть либо мосты над бездной, либо доски над провалом, мы проходим по ним осторожно и не вглядываясь в то, что внизу. Стоит посмотреть вниз — нас охватывает смятение. Не-философ (*der unphilosophische Mensch*) отличается от философа тем, что его не интересует то, что находится сейчас в могиле (*was nun eigentlich in dem Grab liegt*), его интересует лишь то, что написано на надгробьях — что значит написанное. Иные просто идут по мосту, чтобы перейти на другую сторону, чтобы ее познать, другие извлекают пользу из прогулки.

Философствовать — это значит вскрывать могилы, исследовать глубины, спускаться по стенкам захоронения (*Gräber öffnen, in die Abgründe hineinspähen, in die Schächte hineinklettern*).

Philosophieren heißt: Gräber öffnen, in die Abgründe hineinspähen, in die Schächte hineinklettern.

Der unphilosophische Mensch unterscheidet sich vom philosophischen darin, dass er die Grabinschrift liest, ohne dabei zu denken, was nun eigentlich in dem Grab liegt (selbst dem — unphilosophischen — Gelehrten, den Historiker, liegt diese Frage fern; er deutet nur die Inschrift und fragt, wie sie gemeint sei); weiter darin, dass er über die Brücke einfach läuft, um auf die andere Seite zu können (oder — wenn er zufällig Dichter ist — weil ihm das Gehen spass macht); weiter darin, dass er von Schächten, die ins Erdinnere führen, nichts weiss.

In ihrem Verhältnis zu den Worten unterscheiden sich also die beiden. Der eine läuft über sie weg, der andere stolpert über sie, beide aber — und das macht die Sache so kompliziert — haben sie ein Portemonnaie und können nur mit ihnen zahlen».

VIII. «Божественное насилие», «радикальное насилие»: провал Корея (*Korah*)

В оправдание еще одного прочтения «Критики насилия» Бенямина, я сразу же сошлюсь на начальное восприятие текста и причины многочисленных реконструкций — от Шолема до Лёвентала и Хоннета, Жижека и Батлера. «Разрушительная сила» этого плотного и сложного коллажа различных текстов исходит не только из блестящего монтажа Бенямина, но также, как мне кажется, из значимого «недоразумения», которое скрывает удивительную аналогию в названии этой главы: аналогию между божественным насилием и именем Корея. Итак, мне хотелось бы сразу дополнить эту «связь» между божественным насилием и именем Корея двумя замечаниями, которые призваны ограничить любую дополнительную интерпретацию. (1) В отличие от Лео Лёвентала¹, я буду рассматривать текст Бенямина как совокупность мессианских фигур и, аналогичным образом, (2) я буду следовать знаменитым определениям,

¹ Löwenthal L. Gewalt und Recht in der Staats- und Rechtsphilosophie Rousseaus und der deutschen idealistischen Philosophie [1926, Staatsexamensarbeit] // Löwenthal L. Philosophischen Frühschriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. S. 174.

данным Шолемом этому «чисто еврейскому тексту» (*ein rein jüdischer Text*), который он рассматривает как проявление «позитивного нигилизма» или «благородного и позитивного насилия разрушения» (*die edle und positive Gewalt der Zerstörung*)². Эти два элемента (мессианизм и позитивный нигилизм) могут, наверное, усилить степень моего «вмешательства» в текст Бенямина, а именно: первый великий мятеж в истории правосудия (и последний в рамках мифа³ или закона) воскрешает в памяти и вызывает к жизни нечто мессианское; этот главный эпизод в жизни народа, у истоков которого стояли Корей и еще несколько мятежников, представляет собой начало создания мессианской сцены.

С другой стороны, если мы пытаемся обнаружить знаки и формы мессианизма⁴ в этом мятеже, если, к примеру, Корей — «в противоположность» Беньямину, но всегда будучи «с ним» — действительно оказывается «первым левым бунтовщиком во всей политической истории»⁵, тогда последнее и божественное насилие, совершаемое над ним Богом, становится исключительно революционным насилием, совершенным именно над первым революционером. Переход

² Scholem G. Im Gespräch über Walter Benjamin [1968] // Sinn und Form. 2007. № 4. S. 501, 502.

³ Эрнст Блох после Второй мировой войны пишет о Корее как о *die mythische Reflexe* против того, что иерархически располагается над (*oben*) (Bloch E. L'athéisme dans le christianisme. Paris: Gallimard, 1979. P. 98; Bloch E. Gesamtausgabe. Bd. 14. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1959–1978. S. 108–109).

⁴ Здесь я снова иду вслед за Блохом и его великой послевоенной книгой «Das Prinzip Hoffnung», когда он пишет о мятеже как об истинно мессианской идее. Фундаментальная мессианская идея заложена в восстании Моисея против египтян.

⁵ «First left oppositionist in the history of radical politics» (Walzer M. De l'Exode à la liberté. Paris: Calmann-Levy, 1986. P. 133; Walzer M. Exodus and Revolution. New York: Basic Books, 1985. P. 111).

от одного насилия к другому указывает на «недоразумение», связанное с пониманием революции у Беньямина, поскольку тот, кто совершает революционное насилие, никогда не оказывается на том месте, на котором мы ждем, что он окажется. Разве не это обманутое ожидание снова и снова отсылает нас к беньяминовской «Критике насилия»? Но, прежде всего, чего мы ожидаем? Ожидаем ли мы последнего насилия катастрофического масштаба, которое уничтожит всякое будущее насилие и всякое ожидание? Ожидаем ли мы субъекта такого позитивного насилия? Благородного субъекта революции? Ожидаем ли мы справедливости?

А теперь приведем знаменитый пассаж Беньямина о различии между насилием мифа и насилием Бога — различии, которое являет собой кульминацию всего текста. Этому пассажи предшествует несколько неоднозначных фраз, в которых Беньямин, ссылаясь на Германа Когена, делает мятеж главной характеристикой борьбы против духа мифических законов (умалая тем самым значимость фигуры мятежника) и которые со всей очевидностью имеют для нас принципиальное значение. Губительная роль, которую играет в истории непосредственное проявление насилия на уровне мифа — то есть, для Беньямина, проявление правового насилия (*Rechtsgewalt*), — ведет к необходимости его, насилие, упразднить (*deren Vernichtung damit zur Aufgabe wird*).

...В конечном счете именно эта задача выдвигает снова вопрос о чистом, непосредственном насилии, которое могло бы положить конец мифическому насилию. Как на всех уровнях Бог являет собой антитезу мифа, так и мифологическое насилие противопоставлено божественному насилию, которое от него радикально отличается. Мифическое насилие учреждает закон (*mythische Gewalt rechtsetzend*), божественное насилие этот закон отменяет

(*die göttliche rechtsvernichtend*). Легенде о Ниобее можно противопоставить наказание Корея и его банды (*Gewalt Gottes Gericht an der Rotte Korah gegenübertreten*). Оно настигает избранных, левитов (*Es trifft Bevorrechtete, Leviten*); оно разит без предупреждения, без угроз, оно уничтожает без всяких колебаний (*trifft sie unangekündigt, ohne Drohung, schlagend und macht nicht Halt vor der Vernichtung*). Но при этом суд наделен искупительной функцией, бесспорно связанной с бескровным характером насилия. Ибо кровь является символом голой жизни (*des blossen Lebens*). Итак, необходимо сказать, хотя в рамках этой работы во всех деталях это не может быть представлено, что приостановление правового насилия вновь учреждает виновность голой естественной жизни; живущий — лишь невинная жертва злосчастья, он виновен лишь тем, что живет и посему подлежит «искуплению вины»; проклятье, однако, освобождает его не от греха, а от права. Ибо в голой жизни прерывается сама суверенность права над живым. Насилие мифа является кровавым насилием, которое осуществляется само по себе против просто жизни; божественное насилие является чистым насилием, затрагивающим жизнь ради живущего. Первое требует жертвоприношения, второе его благосклонно принимает⁶.

Таким образом, Беньямин понимает «божественное насилие» как принадлежащую Богу власть или как насилие, осуществляемое Богом в ходе суда над Кореем

⁶ Цит. по: Беньямин В. К критике насилия // Беньямин В. Учение о подоби: Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 90–91; перевод изменен в соответствии с французским текстом, на который ориентируется автор. — Примеч. пер. Ср. Benjamin W. *Prologomènes à une critique de la violence* // Benjamin W. *Œuvres choisies*. Paris: René Julliard, 1959. P. 41–42; Benjamin W. *Zur Kritik der Gewalt* // *Gesammelte Schriften*. Bd. 2/1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. S. 199–200. В первом издании текста Беньямина 1921 года (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Bd. 47) этот отрывок находится на странице 829.

и его сподвижниками. Это его единственный пример. Синтагма «божественное насилие» (неточная, но расхожая в теологических текстах) имеет у Бенямина несколько альтернативных формулировок, посредством которых он в своем тексте противится насилию правовому, то есть насилию, создающему и охраняющему законы. У Бенямина «божественное насилие» является одновременно и «чистым, непосредственным насилием», «пролетарской стачкой» в духе Сореля, которая ненасильственна, но уничтожительна, и «педагогическим» насилием (*erzieherische Gewalt*), также находящимся за пределами закона. «Божественное насилие», которое, согласно Бенямину, уже имело место быть, а также кризис правовых структур мифологического характера создают совместно новую историческую эпоху (*ein neues geschichtliches Zeitalter*). Бенямин возвещает пришествие чего-то «нового», которое не так уж далеко от нас (однако в любом случае это не новый закон⁷), затем он утверждает, что «революционное насилие» уже не является невозможным, и, наконец, объявляет о совершенно новом и таинственном насилии, которое неизбежно придет и которое обладает

⁷ Розенцвейг использует выражение «новый закон» в пассаже своей книги «*Der Stern der Erlösung*» («Насилие в государстве»), опубликованной в том же году, что и текст Бенямина: «Смысл любого насилия состоит в учреждении нового закона (*neues Recht gründe*). Насилие не является отрицанием закона, как это часто думают те, кто ослеплен его разрушительной силой: напротив, оно учреждает закон. Но идея нового закона таит в себе противоречие. По своей сути закон — это древний закон. И вот насилие обнаруживает себя в качестве обновителя древнего закона (*die Erneuerin des alten Rechts*). В насильственном акте (*gewaltsamen Tat*) закон постоянно преобразуется в новый закон» (*Rosenzweig F. L'Étoile de la Rédemption. Paris: Seuil, 1982. P. 393 ; Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. S. 370.*

всеми характеристиками мессианского и суверенного⁸. Кажется, что «божественное насилие» постоянно присутствует, ибо оно может случиться в любой воображаемой форме (война, смертная казнь и т. п.) — но и невообразимой также. В конце своего текста Беньямин делает упор на том, что такое насилие остается для нас совершенно темным и непонятным.

Известно, что отрывок, который я только что процитировал, представляет собой самую важную и, возможно, самую своеобразную часть «Критики насилия». Беньямин пытается сформулировать свой аргумент, выделяя два типа насилия, через которые вершится суд над Ниобеей и Кореом. Это разграничение позволяет ему «институционализировать» новый род насилия и вместе с тем восстать против революционного и радикального пацифизма, с одной стороны, а с другой — против еврейства Курта Хиллера с его пониманием жизни⁹. Этот отрывок представляет определенную сложность, поскольку в нем

⁸ «Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen» (*Benjamin W. Zur Kritik der Gewalt*. S. 201).

⁹ Статье Хиллера «Anti-Kain. Ein Nachwort zu dem Vorhergehenden», которую Беньямин цитирует по журналу *Das Ziel* (1919), предшествует короткий текст Рудольфа Леонарда «Endkampf der Waffengegner!», посвященный восстанию спартаковцев. Этот текст заканчивается призывом к борьбе против оружия («Kampf gegen die Waffe!», S. 23). Статья Хиллера критикует большевизм во имя революции без оружия и террора: лучше оставаться рабом, чем начать вооруженное восстание (*gewalttätige Rotte*), утверждает Хиллер (S. 27). Цитируя Хиллера в своем тексте, Беньямин опускает несколько слов со страницы 25. Приведем всю фразу целиком: «Brutalisiere ich nicht, töte ich nicht, so errichte ich nimmermehr das Weltreich der Gerechtigkeit, des ewigen Friedens, der Freude — so denkt der geistige Terrorist, so denk der edelste Bolschewik, so dachten die von ebertreuen Millitars vorsätzlich und heimtückisch erschlagenen Spartacusführer. Wir aber bekennen, daß höher noch als Glück und Gerechtigkeit eines Daseins» (S. 25).

Беньямин объединяет и обсуждает все элементы своего текста в свете этого разграничения и нового насилия, выявленного в случае Корея.

Не останавливаясь на них слишком подробно, я хотел бы перечислить эти элементы и при необходимости указать некоторые источники и доводы, которые могли бы объяснить, почему Беньямин включает в свой текст историю Корея. В рамках гипотезы, что «следы», имеющие отношение к Корею и его сподвижникам, были, вероятно, намеренно удалены из текста и/или все еще остаются для нас недоступными, моим намерением будет найти подтверждение тому факту, что практически никто из читателей текста Бенямина не обратил внимания на данную аналогию¹⁰.

На самом деле этими «элементами» являются тексты, которые использует Беньямин. Эти элементы можно достаточно легко восстановить, исходя из многочисленных текстов, к которым нас отсылает или не отсылает приведенный выше отрывок, равно как и вся «Критика насилия», то есть исходя из источников Бенямина.

1) К первой группе относятся те, кого Беньямин цитирует эксплицитно: это Кант, Унгер, Сорель, Коген¹¹, Хиллер.

¹⁰ У Курта Англета встречается единственное упоминание о Коре и его мятеже в книге: *Anglet K. Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson*. Berlin: Akademie Verlag, 1995. S. 35. Одинокое упоминание Корея есть у Жака Деррида в постскрипуме к книге «Сила закона»: *Derrida J. Force de loi*. Paris: Galilée, 1994. P. 145. Эрик Л. Якобсон упоминает о Корахе (Qorah) в своей докторской диссертации, посвященной Бенямину и Шолему и защищенной в 1999 году в Берлине (S. 234).

¹¹ Стоит отметить два замечательных текста Гюнтера Фигала, в которых он рассматривает проблему чистой воли и чистого средства на примере влияния Канта и Германа Когена на Вальтера Бенямина: *Figal G. Recht und Moral als Handlungsspielräume // Zeitschrift für Philosophische Forschung*. 1982, № 36. S. 361–377; и *Figal G.*

2) Далее следует группа книг, текстов или понятий, относительно которых доподлинно известно, что они так или иначе повлияли на литературное творчество Бенямина. Это прежде всего книга Хуго Балля «Zur Kritik der deutschen Intelligenz» (1919): помимо того, что Бенямин использует аналогичным образом слово «критика», он, как мне кажется, опирается на анализ, который предлагает Балль к первой главе трактата Данте «О монархии». Далее, к этой группе безусловно относятся две книги Эрнста Блоха: «Geist der Utopie» (1918) и «Thomas Münzer, als Theologe der Revolution» (1921). И, наконец, Бодлер, которого Бенямин цитирует и переводит ранее: такие понятия, как «удар», «потрясение»¹² или «катастрофа»¹³, часто встречаются у Бенямина.

3) Группу текстов, практически никогда не упоминающихся, но, безусловно, оставивших значимый след в построении текста Бенямина, составляют книга Риккерта «Die Philosophie des Lebens» (1920)¹⁴, брошюры Давида Баумгардта того же года о проблеме и понятии возможного¹⁵ и, конечно, работы Гегеля, без которых

Die Ethik Walter Benjamins als Philosophie der reinen Mittel // Zur Theorie der Gewalt und Gewaltlosigkeit bei Walter Benjamin / Hg. G. Figal, H. Folkers. Heidelberg: Texte und Materialien der FEST, 1979. S. 1–24.

¹² В 1964 году, обращаясь к ранним текстам Бенямина, Маркузе пишет о потрясении. *Benjamin W. Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965. S. 105.

¹³ «Катастрофа» — это, безусловно, навязчивая идея Шолема, но она присутствует и у Эриха Унгера в самом начале его текста «Politik und Metaphysik»: «...jede unkatastrophale Politik ist unmetaphysisch nicht möglich». Ср. *Unger E. Politik und Metaphysik [1921].* Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989. S. 7 (3).

¹⁴ *Rickert H. Die Philosophie des Lebens, Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit.* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1920.

¹⁵ *Baumgardt D., dr. Das Möglichkeitsproblem der Kritik der reinen Vernunft, der modernen Phänomenologie und der Gegenstandstheo-*

текст Бенямина просто не мог бы возникнуть. Здесь подразумевается не только повторение Бенямином гегелевских фигур насилия, как, например, насилие героя или «чистое насилие»¹⁶; и не только переписывание и исправление некоторых гегелевских синтагм¹⁷; главным образом имеется в виду концепция Бенямина об отношениях между законом и насилием, которую он полностью заимствовал у Гегеля, этого «мистика насилия» (*eines Mystikers der Gewalt*)¹⁸.

4) Тексты юристов и правовые тексты представляют собой специфический источник вдохновения Бенямина. У нас нет никаких оснований предполагать, что Бенямин не был знаком с трудами Штаммлера о теории анархизма и праве сильнейшего (*das Recht*

rie. Berlin: Reuther & Reichard, 1920. Эта книга была опубликована как «Ergänzungshefte» в «Kant-Studien» (№ 51). Она имела бы огромное значение для воображаемой теории возможного и невозможного, которая объединила бы Фауста, Гартмана и позднего Жака Деррида.

¹⁶ *Die reine Gewalt*. Ср. Hegel G. W. F. *Le droit naturel* (1802–1803). Paris: Gallimard, 1972. P. 48–49; Hegel G. W. F. *Werke*. Bd. 2: Jenaer Schriften. 1801–1807. Frankfurt am Main, 1970. S. 474–475.

¹⁷ Например, мы находим у Бенямина потрясающее разделение видов насилия Гегеля («Первое требует жертвоприношения, второе его благосклонно принимает [*Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an*]») из прибавления к § 70: «...если государство требует жизни индивида, он должен отдать ее, но имеет ли человек право сам лишить себя жизни?» (цит. по: Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. М.: Мысль, 1990. С. 127. — *Примеч. ред.*) («Wenn der Staat daher das Leben fordert, so muß das Individuum es geben, aber darf der Mensch sich selbst das Leben nehmen?»).

¹⁸ Письмо Шолему от 31.01.1918: Benjamin W. *Correspondance* 1910–1928. Vol. 1. Paris: Aubier Montaigne, 1979. P. 158; Benjamin W. *Briefe* I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978. S. 71. О законе и насилии у Гегеля см.: Hegel G. W. F. *Encyclopédie des sciences philosophiques*. III. Philosophie de l'esprit. Paris: Vrin, 1988. P. 231, 533 (Add. § 432 и § 433); Hegel G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* III. Bd. 10. 1970. S. 221, 223.

des Stärkeren), а также с серией исследований о неравных ценностях, выходявших с 1909 года на французском языке, в которых рассматривались отношения закона и силы (в числе авторов среди прочих были Даниэль Лесюэр, Эдгар Мило, Жак Флак и Рауль Антони). Зато совершенно очевидно, что Беньямин не мог прочесть до работы над своим текстом наиболее системный труд по той же теме, так как последний был опубликован в том же году, что и «Критика насилия». Речь идет о книге Эрика Бродмана «*Recht und Gewalt*»¹⁹. Однако же прямым поводом для написания «Критики насилия» могла послужить статья юриста Герберта Форверка «*Das Recht zur Gewaltanwendung*», опубликованная в сентябре 1920 года²⁰. Осмелюсь предположить, что этот текст и яростная полемика, которую он вызвал, побудили Беньямина составить наспех небольшую заметку в ответ на проблемы закона и легитимно-

¹⁹ *Brodmann E. Recht und Gewalt*. Berlin; Leipzig: Walter de Gruenter & Co., 1921. Появление большого числа книг на эту тему в последующие годы вызовет живую реакцию и отрицание наличия какой-либо связи между законом и насилием. В книге Пауля Наторпа (*Natorp P. Vorlesungen über praktische Philosophie*. Erlangen: Verlag der philosophischen Akademie, 1925) утверждается, что закон не принуждает (*zwingt nicht*), что насилие не формирует закон (*Gewalt schafft nicht Recht*) (§ 180, S. 457, 458). Наторп говорит о *Gewalt* как о *Rechtswaltung* и об отсутствии закона под маской закона (*Unrecht hinter der Maske des Rechts*). «Существует также сила закона (*rechtliche Gewalt*) (*Gewalt, die selbst aus dem Rechte fließt*), но нет никакой силы закона, ни права на насилие (*ein Recht der Gewalt*) (*Recht, das aus Gewalt fließt*). Насилие не формирует закон. Также и власть (*Macht*) не формирует закон» (§ 197, S. 492–493).

²⁰ По просьбе главного редактора журнала *Blätter für religiösen Sozialismus* Карла Меннике и его друга Пауля Тиллиха Форверк опубликовал эту статью в № 4 за 1920 год. Текст очень короткий (полторы страницы) и сопровождается комментарием редактора еще примерно на страницу. Меннике продолжил полемику в № 7 за 1921 год.

сти применения насилия. Таким образом, заметка Бен-ьямина по поводу статьи Форверка может считаться первым наброском к «Критике насилия». В то же время «Критика», по всей видимости, является полным собранием тезисов, изложенных в нескольких полузабытых текстах, набросках и проектах, посвященных политике, которые Бен-ьямин писал в то же время. Если бы нам теперь пришлось найти связь между этими тремя автографами (Форверка и двумя Бен-ьямина, который пишет сначала заметку, а через какое-то время статью), я выбрал бы в тексте Форверка тот отрывок, где речь идет о законе и насилии закона (или насилии государства) безотносительно к Бен-ьямину. На странице пятнадцатой Форверк пишет:

«Право на революцию» в том виде, в каком его вот уже столет изучают юристы, концептуально невозможно (*«Ein Recht auf Revolution», wie es noch die Staatsrechtslehrer vor hundert Jahren lehrten, ist begrifflich unmöglich*).

Такого концепта не существует. Другими словами, не существует права, которое ведет к революции: революция, свершающаяся в рамках закона, невозможна. Следовательно, синтагма «право на революцию» является совершенно абсурдной. А в самом конце «Критики насилия» все происходит так, будто Бен-ьямин открыл новое пространство для насилия и революции:

Но если насилие в своей чистой форме, непосредственно может обеспечить себе прочное положение по ту сторону закона (*jenseits des Rechtes*), это явится подтверждением того, что революционное насилие возможно (*die revolutionäre Gewalt möglich ist*)²¹.

²¹ Benjamin W. Prolégomènes à une critique de la violence. P. 45; Benjamin W. Zur Kritik der Gewalt. S. 202.

Для того, чтобы подобный ответ Бенямина стал возможен, для того, чтобы то, что концептуально невозможно, стало возможным, необходимо сменить регистр и решительно отделить закон от насилия. Только насилие, которое может полностью отделиться от закона, может называться насилием революционным (божественным, абсолютным, чистым, суверенным и т. п.). Это строгое разделение и является условием для обнаружения нового, внеправового пространства (и времени). В заметке, то есть в первой реакции на статью Форверка, — а значит, за несколько месяцев до «Критики», — Беньямин выступает против насилия закона, то есть против «усиленного стремления закона к собственному осуществлению» (*intensive Verwirklichungstendenz des Rechts*). Его намерение состоит в том, чтобы ограничить стремление и нетерпение закона в оккупации «мира». Кажется, что такая сдержанность в отношении закона является введением к чему-то иному.

От насильственного ритма нетерпения (*Um den gewalttätigen Rhythmus der Ungeduld*), в котором закон существует и обретает свое временное измерение, к противоположному правильному < ? > ритму ожидания (*Rhythmus der Erwartung*), в котором разворачивается мессианское событие (*in welchem das messianische Geschehen verläuft*)²².

Вопросительный знак после прилагательного «правильный» (*guten*) — это более поздняя поправка Бенямина, которая задает смысл данной фразе. Речь идет здесь не только о скрытой нерешительности или об отсрочке, которую берет Беньямин в ожидании более точного эпитета, но также о той самой неуверенности

²² «Le droit de recourir à la violence»: Benjamin W. Fragments. Puf — Collège, 2001. P. 115; Benjamin W. Gesammelte Schriften. Bd. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 104.

перед лицом события, которое возвещается как последнее и божественное. Вопросительный знак одновременно уничтожает и не уничтожает пределы предсказуемости события, которое разворачивается уже сейчас²³ и при этом постоянно отстает от времени (*die Verzögerung*). Мессианское событие²⁴ — как событие, призванное прервать (и прерывающее) насилие закона, как последнее насилие, которое уничтожает всякое будущее насилие, — определяет и структурирует ожидание (*Erwartung*). Лишь ожидание реализует то, что совершенно невозможно.

5) Прочтение Беньямином статьи Форверка и его очевидное сопротивление насилию закона приводит нас к последней, наиболее представительной группе текстов и свидетельств, которые «составляют» «Критику насилия». Это бесконечный сложносоставный «текст», который очерчивает дружбу Беньямина и Шолема и который на сегодняшний день еще невозможно реконструировать. Здесь я имею в виду не столько трудности, связанные с классификацией всех следов, оставленных Шолемом и «связкой Беньямин — Шолем» в тексте Беньямина²⁵, сколько совершенно

²³ Этот фрагмент становится более понятен в свете прочтения еще не опубликованного текста Гершома Шолема: «Вальтер как-то сказал: мессианское царство всегда здесь. Такое понимание [*Einsicht*] включает в себе наивысшую истину — но лишь в той сфере, которой, насколько мне известно, никто после пророков еще не достиг» (1917). Цит. по: Löwy M. *Le messianisme hétérodoxe dans l'œuvre de jeunesse de Gershom Scholem // Messianismes. Variations sur une figure juive / éd. J.-C. Attias, P. Gisel, L. Kennel. Genève: Labor et Fides, 2000.*

²⁴ Cp. Bensussan G. *Messianisme, messianicité, messianique. Pour quoi faire, pour quoi penser? // Une histoire de l'avenir / éd. J. Benoist, F. Merlini. Paris: Vrin, 2004. P. 26–27.*

²⁵ Кроме нескольких писем, без которых нельзя начинать анализ «Критики насилия» (самым важным является письмо

таинственное и неясное отношение Шолема к архивам. Дабы сосредоточить внимание исключительно на тексте Бенъямина и «божественном насилии», я оставляю в стороне некоторые вопросы, которые неизбежно возникают в случае Шолема, Адорно и Бубера; это позволит избежать закономерных сомнений по поводу «использования» архивов и «манипуляции» ими в XX веке. Мне думается, что упоминание Бенъямином Корея и его приверженцев стало бы гораздо понятнее, если бы, например, было «найдено» письмо Шолема, на которое ссылается Бенъямин 4 августа 1921 года²⁶. Было бы гораздо проще тематизировать намерения Бенъямина, если бы личные дневники и переписка Шолема за 1918–1922 годы были доступны для широкой публики. То же самое можно сказать и о рецепции текста Бенъямина. Насколько иным стал бы текст «Критики насилия», если бы мы держали перед собой интерпретацию подруги Бенъямина Ханны

Шолема, датированное январем 1921 года), я имею в виду также работу Шолема над собственными текстами и его постоянную переписку с Бенъямином; его первоначальное исследование апокалиптического мессианизма и катастрофы; его гениальную работу «Большевизм» («Der Bolschewismus»), в которой речь идет о еврейской революции, о мессианском царстве, крови, мятеже и знаменитой «диктатуре бедноты» (*die Diktatur der Armut*): Scholem G. Der Bolschewismus // Tagebücher. Bd. 1: 1913–1917. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag, 1995. S. 556–558; его незабываемые заметки 1915 года о революции «Unser Grundzug: das ist die Revolution! Revolution überall!» (Ibid. S. 81); «Тезисы к понятию правосудия» Бенъямина, опубликованные в дневниках Шолема (безосновательно отнесенные к 1916 году); и глобальное различие между *mischpatah* (*mishpat*), *Recht et zedek* (*zedaka*), *Gerechtigkeit* (Ibid. S. 401–402).

²⁶ «Меня само собой восхищает все, что ты пишешь о “Критике насилия”. Она выходит на днях» (Гейдельберг, 04.08.1921). (Benjamin W. Correspondance 1910–1928. Vol. 1. S. 248; Benjamin W. Briefe I. S. 270).

Арендт, одной из величайших мыслителей насилия прошлого века.

Три текста или три опыта Бенъямина — читателя и современника послевоенной Германии послужили источником бенъяминовской аналогии, представленной в названии моего текста:

а) Роман Германа Бара «Злое племя» («Die Rotte Korahs») 1919 года, рассказывающий о судьбе австрийского барона, который неожиданно узнает, что является сыном и наследником отвратительного еврея, нажившегося на войне. Противостояние крови и среды, то есть биологии и культуры в расовом вопросе, а также связь закона и денег, морали и коррупции, которые рассматривает Бар, равно как и его истеричный антисемитизм и парадоксальная вера в возрождение евреев, — вот элементы, которые, несомненно, привлекли внимание Бенъямина²⁷.

б) У Канта, которого он внимательно читал в течение многих лет, Бенъямин не мог не заметить ключевого фрагмента книги «Религия в пределах только разума». Во втором издании (1794) Кант вносит добавления в свою обычную формулировку: «человеку надлежит выйти [*herausgehen soll*], дабы войти (в некоторое политическое и гражданское состояние [*um in einen politisch-bürgerlichen zu treten*])»²⁸. Во второй фразе этого

²⁷ Роман был опубликован в 1919 году издателем З. Фишером (Берлин, Вена). Бенъямин следил за крайне плодотворной деятельностью Бара и неоднократно цитировал его в своих текстах. Тем не менее «Die Rotte Korahs» не значится в списке принадлежавших Бенъямину книг.

²⁸ Kant I. La Religion dans les limites de la simple raison. Paris: Vrin, 1972. P. 131; Kants gesammelte Schriften. Bd. 6: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1969. S. 97.

абзаца Кант прибегает к плеоназму, чтобы усилить образ старания: «естественный человек должен стараться выйти» (в первом издании используется личная форма «стараются», не инфинитив) (*der natürliche Mensch... herauszukommen sich befleissigen soll*). Далее в этой фразе появляется некоторая поспешность: человек «должен стараться выйти как можно раньше» (*so bald wie möglich herauszukommen sich befleissigen soll*). В следующем абзаце Кант утверждает, что человек не может «выйти один», поскольку эта задача касается не отдельных лиц, а всего рода человеческого (*eine Vereinigung derselben in ein Ganzes*); точнее, такая задача «требует совершенства (*Vollkommenheit*)... системы благонадежных людей (*System wohlgesinnter Menschen*)... тотальности»²⁹. Эта великая обязанность (*Pflicht*) «выхода», отличная от всех прочих, предполагает два условия, которые Кант здесь же и выдвигает: с одной стороны, она требует допущения идеи о «высшем моральном существе»³⁰ и даже о Боге (что позволит Канту называть сообщество людей, сумевших «выйти», «Божьим народом»); с другой стороны, она предполагает другую идею, противоположную первой, в особенности предыдущему сообществу: «идею о банде злого начала».

Такому Божьему народу можно противопоставить идею банды злого начала (*die Idee einer Rotte des bösen Princips*

²⁹ Kant I. La Religion dans les limites de la simple raison. P. 132; Kants gesammelte Schriften. Bd. 6. S. 98.

³⁰ «Уже заведомо предполагается, что подобная задача требует предусмотреть существование другой идеи, а именно идеи высшего морального существа (*eines höhern moralischen Wesens*), которое благодаря своим дарованиям объединяет недостаточные силы индивидов (*unzulänglichen Kräfte der Einzelnen*) для достижения общего результата. Тем не менее следует прежде всего руководствоваться в общих чертах и следовать этой моральной потребности и смотреть, куда она нас приведет» (Ibid).

entgegensetzen), которая стала бы собранием тех, кто объединился, чтобы сеять зло (*zur Ausbreitung des Bösen*), и для которой важно не дать образоваться противоположному (*jene Vereinigung nicht zu Stande kommen zu lassen*), хотя здесь еще начало, борющееся с праведными намерениями, находится также в нас самих и лишь фигурально может быть представлено как внешняя сила (*in uns selbst liegt und nur bildlich als äußere Macht vorgestellt wird*)³¹.

с) Семинар Голдберга и встречи Бенъямина с людьми из его окружения (я уже упоминал Унгера и Баумгардта, к которым Шолем испытывал особую неприязнь) предположительно могли служить самым главным стимулом для размышлений Бенъямина о жертвоприношении, крови и насилии в связи с Кореем. В настоящий момент единственным аргументом в пользу этой гипотезы могут стать длинные отрывки из книги Голдберга, вышедшей в 1925 году³². В мятеже Корея (который он называет *Korah-Aufstand*, а также *Korah-Unternehmen*, «предприятие Корея») Оскар Голдберг видит угрозу метафизическому ядру (*metaphysischen Zentrums*). Реакция (*Reaktion*) на этот мятеж — по словам Голдберга, недоступная для понимания с «теологической» точки зрения — подобна реакции тела (*Körper*) при ранении одного из его

³¹ *Kant I. La Religion dans les limites de la simple raison*. P. 135; *Kants gesammelte Schriften*. Bd. 6. S. 100. В том же году в тексте «Конец всех вещей» (*Kant I. Œuvres philosophiques*. Vol. 3: *Les derniers écrits*. Paris: Gallimard, 1986. P. 316; Vol. 8. P. 332.) Кант открывает нам, что упоминаемая им банда — это сподвижники Корея. Речь идет о Корее и его банде, *der Rotte Korah*.

³² *Goldberg O. Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch*. Bd. 1. Berlin: Verlag David, 1925. Голдберг рассматривает проблему святости, разрушения, жертвоприношения, крови (S. 98–99, 160–163). Голдберг говорит о «unblutige Opfer» в контексте жертвоприношения богине Кали (S. 139).

жизненно важных органов (*wenn ein lebenswichtiges Organ empfindlich angegriffen wird*)³³.

Эти три гипотетических источника аналогии Беньямина неравнозначны и принадлежат к различным текстовым режимам. Однако, если отбросить в сторону мрачную аллегорию Германа Бара, можно заметить, что и у Канта, и у Голдберга банда мятежников сводится к малой «части», которая противоречит «целому». «Часть» зла не может состояться как цельное образование или как сообщество, которое способно продолжать существовать в сопротивлении. Другими словами, «часть» не может продолжать существовать внутри целого, иначе реакция целого будет ужасной, а уничтожение мятежников — необходимым. Любопытно заметить, что и у Канта, и у Голдберга это «злое начало» интериоризировано и представлено «образно»: у Канта — как часть «нас самих», «внутри нас», у Голдберга — как агрессия частей нашего организма или нашего «тела».

Теперь я снова вернусь к тексту Беньямина:

Как на всех уровнях Бог являет собой антитезу мифа, так и мифологическое насилие противопоставлено божественному насилию, которое от него радикально отличается. Мифологическое насилие учреждает закон (*mythische Gewalt rechtsetzend*), божественное насилие этот закон отменяет (*die göttliche rechtsvernichtend*). Легенде о Ниобее можно противопоставить наказание Корея и его банды (*Gewalt Gottes Gericht an der Rotte Korah gegenübertreten*). Оно настигает избранных, левитов (*Es trifft Bevorrechtete, Leviten*); оно разит без предупреждения, без угроз, оно уничтожает без всяких колебаний (*trifft sie unangekündigt, ohne Drohung, schlagend und macht nicht Halt vor der Vernichtung*).

³³ Goldberg O. Die Wirklichkeit der Hebräer. S. 194–195.

Французский перевод совершенно утратил эту созвучность между толкованием Бенъямина и интерпретацией Канта и Голдберга. Здесь нет ничего «радикального», поскольку здесь наоборот «божественное насилие» противопоставляется мифологическому на всех уровнях (*in allen Stücken, in all respects*); здесь нет никакого «наказания» — есть суд (*Gericht*) Бога, который от всего предохраняет, — божественное деяние или «божественное насилие» одновременно разрушает и спасает (вот почему это насилие вершит справедливость, а не закон³⁴). В противоположность утверждению Мориса де Гандильяка, переводчика Бенъямина на французский язык, которое он делает в примечании, Бог не предупреждает заранее и не угрожает тем, кого он уничтожает: он предупреждает только тех, кто его слышит. И это еще не все. Мне на самом деле кажется, что стремление Бенъямина простирается гораздо дальше, что его обращение к случаю Корея выходит за рамки тех трех моментов, которые я обозначил, и тех двух вопросов, о которых я упомянул и оставил пока в стороне. А именно: сначала я обратил внимание на удивление, сквозящее в тексте Бенъямина, когда кто-то, кого на первый взгляд можно назвать левым и революционером *par excellence* (Корей — мятежник, по Вальцеру) — и Бенъямин неоднократно говорит о революции в своем тексте, — внезапно оказывается уничтоженным «божественным насилием». Позже я затронул вопрос о переписке между Бенъямином и Шолемом, предполагающий возможное влияние, которое священные

³⁴ Употребление Бенъямином слов «процесс» и «суд» (*Gericht*) предполагает разграничение им понятий закона (*mishpat*) и справедливости (*sedaqa*). Пока Бог является субъектом действия, которое несет и воздает справедливость, он не карает, а защищает. Это главное значение корня *sdq*.

тексты и толкования раввинов могли оказать на формирование представления Бенъямина о Корее. Как следствие, в отличие от Голдберга и Канта, а отчасти и от Вальцера, но также в гораздо менее очевидной степени от Шолема, Бенъямин пытается мысленно собрать воедино эту непонятную «теологическую» точку (*theologische Gesichtpunkte*) и революционный жест мятежа. Именно на этом скрещении теологии и революции (а вовсе не политики) становится возможным невозможное — мессианское событие.

Корей — грандиозный пример псевдомессии и лже-революционера, но также первый инициатор создания мессианского театра и грядущего мира.

Но почему же Корей оказывается лжереволюционером? Ответ прост: Корей не Мессия. В тот миг, когда Бог поражает и уничтожает Корея и его приспешников, Бенъямин — и это тоже поразительно — называет их избранными, левитами. Они именно избранные, *Bevorrechtete* («Es trifft Bevorrechtete»; прилагательное *bevorrechtig*). Но как можно называть «избранными» тех, кто восстает против избранничества и «права» на то, чтобы править и быть священником, права Моисея и Аарона? Как Корей может быть единственным избранным, если он приходится Моисею двоюродным братом? Коротко говоря, на каком основании их называют избранными? Дело в том, что Бенъямин использует не обычное прилагательное *privilegiert*, но слово, которое содержит в себе закон, приговор и суд (*Bevorrechtete*). Тем самым Бенъямин подходит к «теологическому» толкованию, согласно которому они уничтожены, ибо нарушили закон. Бог защищает закон и уничтожает все, что выходит вне его (мятежников или «избранных»). Затем Бенъямин показывает, что этот мятеж — не революция, но сотворение права

и закона. Они уничтожены, ибо стремятся к привилегиям в рамках существующего закона, и они избраны, так как их положение уже вышло за рамки закона (именно на это указывает различие между их восстанием против Моисея и Аарона и их восстанием против Бога). Главной причиной того, что Корей оказывается избранным лжереволюционером, является его богатство и то влияние, которым он пользуется у народа еще до всякого мятежа³⁵. Он не бедняк³⁶, он — политик, не революционер. И даже если Беньямину не были известны причины его стремления к власти (жена Корей играет весьма интересную роль в его делах³⁷), слово *Bevorrechtete* используется сознательно, чтобы показать, что речь идет о материальных привилегиях этой банды. Из чего следует, что Корей и его банда борются за власть и, согласно Беньямину, относятся к области закона, к области правового и мифического насилия, вне всякой связи с революцией³⁸. Их должно поразить и уничтожить, ибо они не могут войти в противодействующее сообщество («злое начало» Канта),

³⁵ Ср. Санхедрин 110a; Мидраш Бемидбар Раба 10:3, 18:13, 22:7.

³⁶ «Лишь приговор бедняков имеет революционную власть» (*Urteil des Armen hat allein revolutionäre Macht. Die Arme ist vielleicht nicht gerecht, aber er kann niemals ungerecht sein*). См. Scholem G. *Der Bolschewismus // Tagebücher. Bd. 1: 1913–1917. S. 556.*

³⁷ Ср. Санхедрин 109b–110a: «Он завидовал тому, что князем был избран Елицифан, сын Узила; что Моисей назвал его князем...» (*Rachi. Le Commentaire de Bamidbar. Paris: Les éditions Biblieurope, 2005. P. 163*). Филон говорит о «непонятном» стремлении (*alogou fronématos*) и гордости восставших (*Philon. De Praemiis et Poenis. 13:74*).

³⁸ Ср. Числ. (16:2) — книга начинается словами: «Восстали на Моисея». Синтагма «*va yasoumou lifnei* (Моше)» имеет совершенно законную коннотацию и используется в суде для вызова противника (Втор. 19:15–16; Пс. 27:12. — Пс. 26 православной традиции. — Примеч. ред.).

не могут продолжать существовать как часть целого или часть сообщества (ср. спор Шама и Гилеля³⁹) и никогда не смогут уничтожить право (закон) — ведь их намерение, напротив, состоит в том, чтобы превратить его в новое право (а значит, и в новую привилегию).

Но почему же тогда в более общем плане подобный «преобразовательный» мятеж «производит» событие Бога и его разрушительное насилие? Работа с аналогией и контраналогией — напомним, что Бенъямин в эти годы пишет свой важный текст об аналогии⁴⁰ —

³⁹ В своем тексте «Sitra achra; Gut und Böse in der Kabbala» (Scholem G. Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. S. 68–69; издание на фр. языке: Scholem G. La mystique juive. Les thèmes fondamentaux. Paris: Cerf, 1986. P. 89) Шолем вспоминает о мятеже Корея в контексте великого спора законоучителей Гилеля и Шама. Он цитирует отрывок из книги Зогар I, 17b: «...левая сторона объединилась с правой (*die Linke wurde in die Rechte einbezogen*), и повсюду воцарился мир [*und es war Harmonie im All*]. То же было и в споре Корея с Аароном — левая сторона против правой. <...> Он (Моисей) пытался примирить спорящих, но левая сторона отказалась, и выросло насилие Корея (*verstreifte sich im Übermass*). Он сказал, что... левая сторона должна объединиться, но Корей отказался объединяться с Высшей силой (*Oberen*) и примиряться с правой стороной (*in die Rechte einbezogen werden*), и потому он, несомненно, попадет в Ад, по причине своего сильного гнева. На самом деле Корей отказался от того, чтобы противоречие было разрешено рукой Моисея, а значит, спор этот был не “во имя небес” (*im des Himmels willen*). <...> Противоречие, установленное в соответствии с определением Высшей силы, возникающее и не пропадающее, сохраняющееся, — это противоречие, противопоставляющее Шама и Гилеля. Святой дух, да будет он благословен, становится между ними, а затем примиряет их. В этом состоит противоречие “во имя небес”, однако же небеса и открыли противоречие, и вот так оно было разрешено (*qayam* означает одновременно “разрешать” и “подтверждать”))» (Le Zohar. Vol. 1. Paris: Verdier, 1981. P. 102–106).

⁴⁰ Речь идет о тексте «Аналогия и родство», см.: Benjamin W. Fragments. Paris: Puf, 2001. P. 45–47.

помогает Бенъямину сделать следующий вывод: абсолютное насилие (разрушительное, божественное, революционное) уничтожает насилие правовое и политическое, то есть мятеж внутри закона (целью которого всегда являются привилегии и бенефиции), — как кульминацию абсолютного лицемерия капитализма. И напротив, мятеж Корея и его банды одновременно является главным условием того, чтобы это новое невероятное насилие сделалось разрушительным. Лжереволюционер возвещает о приходе революционера настоящего. Революции не может быть без этого ложного насилия, без мифического насилия восставших или же без войны⁴¹. Таким образом, парадигма революционной практики обнаруживается в насильственном вмешательстве Бога, то есть в ожидании не несущего насилие Мессии.

Вот основное положение (*der Grundsatz*):

Лишь в грядущем мире (в мире свершения) (*nur in der kommenden Welt (der Erfülltheit)*) настоящее божественное насилие [*echte göttliche Gewalt*] (непосредственное божественное действие (*unmittelbarer göttlicher Einwirkung*)) может проявиться иначе, нежели в разрушительном виде (*anders als zerstörend*). Если же, напротив, божественное насилие врывается в земной мир, оно дышит разрушением (*atmet sie Zerstörung*). <...> В этом мире божественное насилие (*göttliche Gewalt*) выше (*ist höher*) божественного ненасилия (*göttliche Gewaltlosigkeit*). В грядущем мире божественное ненасилие будет выше божественного насилия⁴².

Но почему тогда Корей — лжемессия?

⁴¹ См. выделяемое Шоломом различие между кровавой большевистской революцией, мессианским царством и насилием Первой мировой войны (Le Zohar. Vol. 1. P. 102–106).

⁴² Benjamin W. Fragments. P. 109–110; Benjamin W. Gesammelte Schriften. Bd. 6. S. 99.

Следует ответить: потому что Корей не революционер. Даже если его мятеж, вне всякого сомнения, включает в себе элементы грядущей новой справедливости, даже если выполнены все условия мессианского театра, сам Корей является архиконспиратором (*archconspirator*), «деконструктором» и разрушителем изгнанного сообщества. Именно он поднимает одновременно четыре мятежа (левиты против Аарона, Дафан и Авирон против Моисея, главы колена против Аарона, все вместе против Моисея и Аарона⁴³), «взяв»⁴⁴ с собой и объединив 250 сынов Израиля.

В начале мятежа Корей так обращается к Моисею и Аарону (Числ. 16:3):

Полно вам, все общество, все святы (*kdschim*), и среди их Господь! почему же вы ставите себя (*tinaseu*) выше народа Господня?

В своей жизни Корей не произнесет больше ни слова⁴⁵. Таким образом, он утверждает, что не только

⁴³ The JPS Torah Commentary Numbers (Bamidbar) / comment. J. Milgrom. Philadelphia, New York: The Jewish Publication Society, 5750 / 1990. P. 129. Мильгром исправляет Абрабанеля, считающего, что имело место три мятежа (p. 415).

⁴⁴ «Он взял, Корей, сын Ицгара, сын Каафа, сын...» Использование во французском языке простого прошедшего времени глагола «брать» (*vaquich*) означает, что Корей убедил и собрал вокруг себя нескольких предводителей народа, но при этом отделился от самой общины («Он отделился, он отделился от остального собрания, чтобы вести спор», Rashi).

⁴⁵ Впрочем, нет никакой уверенности в том, как именно закончил свой путь Корей, был ли он, как и остальные, поглощен бездной (Санхедрин 110a), произносит ли он слова, которые могут быть услышаны, если прислушаться к голосу, идущему из геенны, *Gehinom* (*Gehenna*; *Sheol*): «Моисей и его Тора — правда, а все мы — ложь» (Санхедрин 110b; Бава Батра 74b). Ср. *Kafka F. Journal*. Paris: Grasset, 1954. P. 487 (30.07.1917).

община является святой, но что и община, и каждый член (каждая часть) этой общины также святы. Это совершеннейшее новшество и в то же время — абсолютная клевета. Радикализм подобного заявления, ставящий под сомнение священство первосвященника Аарона⁴⁶, а также и Моисея как первого покровителя Аарона и посредника между народом и Богом, кладет начало многим несчастьям. Тем не менее вмешательство (и предчувствие) Беньямина делает возможным появление другой интерпретации эпизода с Кореем и его уничтожения, которое, как мы знаем, приводит к настоящей катастрофе весь его народ, уничтоженный бурей в диком краю (кроме 250 князей погибают их жены и дети и еще 14 700 их соплеменников). Революционное насилие Бога или «божественное насилие» Мессии, уничтожающего, не проливая крови, не только выносит «приговор» в пользу Моисея и Аарона, а значит, закона, но и прежде всего указывает путь в пустыне и объявляет о приходе Мессии, чуждого насилию, и, вероятно, о грядущей совершенно мирной революции. Вот почему этот страшный эпизод должен стать (1) мерой всякого будущего ожидания, равно как и мерой прихода Мессии (*mashiah*) (мессианизма); (2) знаком вероятного изменения статуса основных действующих лиц, а также и знаком деяния Бога, выбирающего, возводящего и помазывающего (*mašah*); (3) мерой всякого грядущего действия (*mšh*) и всякого мятежа; (4) мерой всякого грядущего слова и всякой жертвы; (5) и, наконец, мерой (*mashahu(m)*) всякой грядущей меры.

Но разве это возможно? Беньяминовское разграничение двух видов насилия и его призыв осмыслить

⁴⁶ Аарон — «священник / отправитель культа, помазанный» (*hacohen hamoshiyach*), Лев. 4:3,5.

«божественное насилие» в контексте мятежа Корея — приводят ли они нас к мысли о новом грядущем мире? Действительно ли Бенъямин очертит нам условия, позволяющие распознать (последнее) насилие, удержаться от насилия, ожидать насилия, а значит, безоговорочных условий для последнего акта насилия? И все это — ради того, чтобы насилие в конце концов было уничтожено, чтобы была устранена социальная несправедливость и чтобы наконец наступило господство мира (или Израиля, по Маймониду)?

Чтобы определить, совершил ли Бог (или Мессия) акт насилия, то есть понять, является ли это насилие так называемым «божественным насилием» и действительно ли в нем проявляется Бог и грядущий мир, Бенъямин действует на двух равнозначных уровнях: с одной стороны, он определяет характеристики такого насилия, которое кажется совершенно невозможным; с другой — утверждает, что это насилие и есть то самое божественное насилие, посредством которого Бог уничтожает Корея. Парадоксальным образом эти два уровня развенчивают идею, согласно которой Бог являет себя только через насилие и катастрофическое уничтожение. Равным образом эти два уровня устраняют возможность того, что ужасные проявления насилия и войны окажутся узаконенными и вмененными некоему условному идеальному автору! (1) На первом уровне Бенъямин, колеблясь, описывает это насилие с помощью различных синонимов «божественного насилия», затем подробно рассматривает отношения насилия и права. Для того чтобы совершенное насилие вменялось Мессии или Богу, необходимо, чтобы это насилие было одновременно революционным, чистым, абсолютным, педагогическим — но при этом не имело бы никаких неотъемлемых свойств: подобное насилие

не учреждает ни закона, ни порядка, не создает привилегий, словом, ничего не дает. Такое насилие уничтожает полностью, измеряется жертвами, пусть даже нет ни крови, ни праха, «как если бы ничего не случилось». (2) На втором уровне Бенъямин интегрирует это невозможное насилие, это невозможное событие в мессианский театр. Мы читаем: лже-Мессия и псевдореволюционер Корей были заживо поглощены землей. Той самой землей, которая уже разверзалась, дабы, поглотив кровь Авеля, скрыть следы преступления Каина и изменить кару для последнего⁴⁷. Для того чтобы свершенное насилие вменялось Мессии или Богу — в этом, видимо, и заключается следствие предположения Бенъямина, — необходимо, чтобы сам факт насилия одновременно устранял и сохранял — защищал, откладывал, держал в запасе — революционный, отрицательный момент некоего сообщества. Революционное устранение Корея и его банды снова требует возрождения общины, но уже в новом измерении. И это измерение возможно лишь в тени грядущего мира, когда Мессия подымет из земли «всю общину», включая и погрязших в пороках, и мятежников⁴⁸. «Все святы, и среди их...»

⁴⁷ Санхедрин 37b.

⁴⁸ Санхедрин 108a.

IX. Победа

Фигуры «Мессии» и «мессианизма» должны вести к победе. Слово «победа» всегда может иметь первостепенное значение, ибо оно определяет у Бенямина революционный характер «Мессии», и наоборот, использование слова «мессианизм» предполагает именно то, что речь идет не о какой-то победе, но о «последней» победе, «окончательной». Через пять или даже семь десятилетий после попытки и сомнений Бенямина мне хотелось бы направить свое внимание на сложный и неопределенный регистр победителя, победы и побежденного. Что значит «победить»? Какой тип конфликта или оппозиции позволяет говорить о победе? Кого и что именно нужно победить и каким образом? Каковы последствия победы и какова должна быть участь побежденного? Но также: можно ли еще сегодня говорить о победе (окончательной)?

Все эти вопросы порождают двоякую запутанность, которую мы до сих пор пытаемся разрешать вместе с Бенямином, с его эпохой, равно как с его идеологической позицией. (1) Аргументированное рассуждение о «победе» должно содержать возможность монументальной и непредвзятой истории побед и победителей. Здесь сразу же возникает несколько проблем: должен ли субъект или историк такой истории быть в то же

время победителем?; только ли победители должны писать историю?¹; может ли новый историк, о котором явно говорит Беньямин, писать историю «от имени» побежденных?; является ли в конечном итоге этот историк в той же мере и революционером, тогда как «использование» истории явилось одновременно и революцией, и победой? (2) Определить и учредить концептуальный регистр, относящийся к победителю и победе (может ли «победа» быть понятием?), означает парадоксальным образом, что мы встаем в оппозицию к окружающей и повсеместной культуре победы, существования победителей и их нескончаемой череды, но также отрицания и забвения побежденных. Провозглашение «настоящей» или «идеальной» победы, то есть «новой исторической эпохи», требует от Беньямина сопротивления по отношению к мифу (греческому) — сопротивления по отношению к приветствию «Sieg Heil Viktoria» по отношению к нацизму и спортивным соревнованиям, — то есть к окончанию цикла победителей и побежденных, коротко говоря, полное прекращение временных и эфемерных побед.

Вот знаменитый первый тезис Беньямина из работы «О понятии истории»:

Известна история про шахматный автомат, сконструированный таким образом, что он отвечал на ходы партнера по игре [*jeden Zug eines Schachspielers*], неизменно выигрывая партию [*den Gewinn der Partie sicherte*]. Это была кукла в турецком одеянии, с кальяном во рту, сидевшая за доской, покоившейся на просторном столе. Система зеркал со всех сторон создавала иллюзию, будто под столом

¹ «Историю пишут побежденные» (*Il vinto scrive la storia*). Ср. последнее интервью К. Шмитта от 09.11.1982: *Schmitt C. Un giurista davanti a se stesso* / ed. G. Agamben. Vicence: Neri Pozza, 2005. S. 182.

ничего нет. На самом деле там сидел горбатый карлик, бывший мастером шахматной игры и двигавший руку куклы с помощью шнуров. К этой аппаратуре можно подобрать философский аналог [*Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen*]. Выигрыш всегда обеспечен кукле, называемой «исторический материализм» [*Gewinnen soll immer die Puppe, die man «historischen Materialismus» nennt*]. Она сможет запросто справиться с любым, если возьмет к себе на службу [*in ihrem Dienst nimmt*] теологию, которая в наши дни, как известно, стала маленькой и отвратительной, да и вообще ей лучше никому на глаза не показываться [*sich ohnehin nicht darf blicken lassen*]².

Могла бы подобная аллегория составить основу всего проекта и намерения *par excellence* величественного диспозитива Беньямина? Кроме того, если бы мы вознамерились читать Беньямина исходя из этой аллегории и если бы мы стали интерпретировать его знаменитые тезисы как «тезисы о победе», не было бы нам гораздо проще показать все пределы и провалы (поражение) его идеологической позиции? Наконец, не приближает ли нас (отныне) деконструкция победы, пусть даже в самой малой мере, к самой победе? Все эти вопросы необходимо соизмерять с самым последним вопросом, который, по существу, и есть вопрос Беньямина: как стать ближе — к победе, к Мессии, к революции?³

² Цит. по: Беньямин В. О понятии истории // Новое литературное обозрение. 2000. № 46. С. 81. — Примеч. пер. Для интерпретации этого текста я использовал книгу Löwy M. Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses «Sur le concept d'histoire». Paris: Puf, 2007. P. 28.

³ «Мессианистическая империя или идея французской революции» (*messianische Reich oder französische Revolutionsidee*). Benjamin W. Gesammelte Schriften. Bd. 2/1: Aufsätze; Essays; Vortrag, 1977. S. 75.

Эти три фигуры вышли из первого тезиса Беньямина. Могу предположить, что две последние отличаются от первой: «Мессия» («мессианизм») и «революция» имеют большее значение для построения этих текстов, поскольку они придают ему решительно эсхатологический потенциал. Фигура «победы» относится к тому же порядку, что и две другие, и в то же время является более абстрактной в силу ее «профанного» происхождения, более точного и конкретного, ибо она всегда предполагает другого или многих других, которые остаются побежденными. С другой стороны, я могу предположить, что «победа» или беньяминовские фигуры победы и победителей собираются и трансформируются в «Мессии», то есть что они заменяют мессианизм Беньямина. Таким образом, представляется, что одиннадцать форм слова «победа», которые появляются в тезисах Беньямина после Тезиса VII (или после первой незавершенной версии Тезиса XII), совершенно растворяются в словах «Мессия» и «мессианизм». Это исчезновение победы и победителей в Мессии является конструктивным решением Беньямина, поскольку, похоже, идея победы будет интересовать и угнетать его до конца дней (или, по крайней мере, до момента написания его знаменитого письма Хоркхаймеру в марте 1937 года). Таким образом, Тезис VII (или Тезис XII) указывает не столько на «эпистемологическую» купюру или даже доказательство того, что Беньямин не переставал работать над этими тезисами в течение 25 лет, все время смещая в них акценты, сколько на тот момент текста, где горбатый карлик начинает самовыставляться, само-тематизироваться. Тем не менее это вовсе не значит, что беньяминовская сцена из Тезиса I остается брошенной, как раз наоборот: она только-только начинает подтверждаться.

Карлик из аллегии, тайный и невидимый служитель философии или исторического материализма, тот, кто приносит победу (кто «всегда» приносит победу) — Бенъямин называет его «теологией», — в конечном итоге выполняет старую задачу, которую ставил перед собой Бенъямин и которую Шолем записал в дневнике 24 августа 1916 года:

Если у меня когда-нибудь будет своя философия, сказал мне он, то это в любом случае будет философия иудаизма⁴.

Таким образом, философия в первую очередь структурирована как «политическая теология»⁵. Напротив,

⁴ „Wenn ich einmal meine Philosophie haben werde“ — sagte er zu mir — „so wird es irgendwie eine Philosophie des Judentums sein“ (*Scholem G. Tagebücher*. Bd. 1: 1913–1917. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag, 1995. S. 391).

⁵ Мне кажется, что книга Шмитта о политической теологии в нужный момент помогает Бенъямину выстраивать его проект «еврейской философии» как политическую теологию. То, что Бенъямин выносит из чтения Шмитта, оказывается весьма плодотворным и дает новые результаты в истории еврейской политической традиции (например, Тезис VIII). Тем не менее что касается очень сильного впечатления, которое Бенъямин, в частности его книга о барокко, производит на Шмитта, то у нас нет достаточных сведений, чтобы прояснить, как повлияли на Шмитта тексты Бенъямина. В данном случае я имею в виду совершенно необоснованное утверждение Ж. Агамбена о влиянии на Шмитта текста Бенъямина о насилии. По поводу этого положения см. рассуждения: *Meyer T. Tatort Trauerspielbuch // Konzept & Kritik*. 2007. Automne. P. 100–102; *Weigel S. Walter Benjamin*. Frankfurt am Main: Fischer, 2008. S. 90–91. В архивах Шмитта в Дюссельдорфе есть несколько досье, подтверждающих особый интерес, который он испытывал к Бенъямину, Шолему, Блоку, Маркузе, Лукачу и т. д. Интерес к Бенъямину рождается с письма, которое тот пишет Шмитту: Шмитт несколько раз перечитывает книгу Бенъямина (в ней есть множество подчеркиваний и комментариев на полях), см. RW 265-29012); Шмитт также сохранил вырезку из газеты (от 6 июля 1930 года) с отрывком текста Бенъя-

для того, чтобы философия могла быть еврейской, или же если философия должна быть еврейской, она должна быть, согласно Бенъямину, *de facto* сосредоточена на историческом материализме и теологии. Только такая комбинация (главное новшество Бенъямина состоит в том, что иудаизм находится не только исключительно на месте карлика, но также на месте кукол или между ними, на месте руки и бечевок⁶) допускает, что философия может противостоять любой вещи и всегда одерживать победу. Более того, еврейская философия как подлинная политическая теология Бенъямина (и не только его) может одна *приблизить* победу, революцию, Мессию⁷. В бенъяминовском распределении ролей (революция — исторический материализм; Мессия — теология) первая фигура («победа», а именно победитель, игрок или кукла, которая выигрывает) принадлежит, вероятно, к регистру философии или «философских метафор». Однако такое «сближение», гарантированное

мина о Брехте, см. RW 265-20323; рядом с его именем и именем Бенъямина, по всей видимости в 1972 году, Шмитт пишет «eine Konjunktion», RW 265-19561.

⁶ В отличие от перевода М. Лёве, второй французский перевод более очевидно показывает это расстояние между куклой и карликом: «На самом деле она скрывала горбатого карлика, мастера шахматной игры, который с помощью бечевок приводил в движение руку марионетки» См. *Benjamin W. Œuvres*. Vol. 3. Paris: Gallimard, 2000. P. 124.

⁷ Для того, чтобы «еврейская философия» была тем, чем она есть, она *должна* быть в состоянии приблизить эту конечную победу (Мессии). Возможность еврейской философии исходит из проблемы замены (но также дополнения) философского текста, структурированного как *korban*, жертвенной практикой или бессодержательным словом «жертва» (*Opfer*). В той мере, в какой философия или философский текст «приближает» Другого или другого, в той мере, в какой расстояние относительно Другого-сокращается, философия пребывает в рамках порядка действия ввиду наступления мессианского времени.

концептуальным монтажом Беньямина (побеждать всякий раз вовсе не означает побеждать вновь и вновь, а значит, «быть на стороне победы» или же «быть самой победой»), разрушает и делает невозможным регистр других фигур в этом маленьком шахматном революционном театре. Моя цель вовсе не в том, чтобы показать, как этот чудесный диспозитив разрушает аллгорию, окрашенную оптимизмом философа (или историка) и победителя, я хочу попытаться обрисовать в общих чертах то сомнение, которое Беньямин проявляет, как только речь заходит о том, чтобы помыслить и выразить новую победу, которая нас ожидает или которая, возможно, уже началась (а также и Мессия, возможно, уже здесь, среди нас). Подобная трудность очевидно присуща и двум другим фигурам (революции и мессианизму), и она ориентирует каждое актуальное усилие, направленное на то, чтобы устранить любую форму господства. Таким образом, выбор Беньямина, который заключается в том, чтобы из этой шаткой шахматной конструкции сделать аллгорию, является симптомом гораздо более глубокой проблемы, которая предвосхищает любые масштабные изменения. Беньямин в самом деле предвидит: (1) что философия всегда находится в оппозиции, но никогда исключительно в качестве философии (как «чистая» философия); (2) что у куклы (философии, исторического материализма + теологии) всякий раз есть *ответ*; (3) что другой — это шахматный игрок (*Schachspieler*)⁸, в то время как идентичность побежден-

⁸ Для французских переводчиков *Schachspieler* — это «партнер» и «противник». В подготовительных записях к своим тезисам об истории, в рукописи Ms 466v, где Беньямин говорит о материализме (а не об историческом материализме), этот *Schachspieler* квалифицируется как *Gegner* (противник). См. Benjamin W. *Gesammelte Schriften*. Bd.1/3: *Abhandlungen*. S. 1247.

ного остается неопределенной; (4) что эта аллегория используется, потому что неизвестно, ни кто является субъектом победы (карлик, кукла, бечевка, рука — философ, теолог, историк, революционер, Мессия), ни кто субъект (объект) поражения; (5) что иллюзия на самом деле является обманом (победитель жульничает — он не один, и поэтому кажется, что он выигрывает); (6) что мы не знаем, каковы «плоды победы», если победа что-либо меняет в распределении фигур на сцене и даже если победа случается в реальности; (7) наконец, что сцена, которую вообразил Беньямин, не является выигрышной комбинацией, поскольку философ (историк-материалист) и его карлик не одержали победу и не совершили революцию в эти последние десятилетия. «Сегодня» — это не всегда (и еще не) «мессианское» сегодня.

Беньяминовской попытке предпринять (или сохранить) учреждение «победы» как таковой (тотальная и последняя победа) в Тезисе I предшествует долгая и сложная революционная история, свидетелем которой он является. Его настойчивость мне кажется неоднозначной. (1) С одной стороны, он настаивает на том, чтобы было сохранено изначальное утверждение Маркса (Плеханова, Ленина, Троцкого и т. д.), согласно которому окончательная и необходимая победа пролетариата наступает одновременно с гибелью (*Untergang*) буржуазии (буржуазия производит своих собственных могильщиков [*Bourgeoisie produziert vor allem ihren eigenen Totengräber*]), с тем чтобы противостоять нескончаемым фантазмагорическим дискуссиям ревизионистов и социал-демократов о характеристиках этой победы (предшествует ли победа демократии победе пролетариата? действительно ли победа является катастрофой? и т. д.). Беньямин следует к победе тем путем, который указал Маркс, и принимает всерьез

последующие интерпретации позиции Маркса, пытаясь разрешить присущее ей противоречие, которое заключается в том, что, господствующий класс побеждает *de facto* себя самого, что он роет себе могилу и, следовательно, уже является побежденным. (2) С другой стороны, он настаивает, чтобы тот же Марксов «Манифест», равно как и революционный марксизм в целом, возвысился до специфического нового принципа, который он открыл в своей «Критике насилия» и согласно которому победа или победитель относятся к мифу (мифическому насилию) и создают новое право, которое поддерживается насилием победителя (полицейское насилие) (не наблюдается ли в этом критики и сдержанного отношения Бенямина по отношению к «диктатуре пролетариата»?). В некоторых текстах Бенямин систематически выступает против «победоносного» насилия (*siegreiche Gewalt*). Два пассажа убедительно показывают ограниченный характер логики победы и поражения, побежденных и победителей и возвещают «политику чистых средств»⁹. Второй пассаж, который находится в кон-

⁹ Первый фрагмент: «...он заключается в страхе перед общим ущербом, возникающим в результате любого насильственного столкновения, чем бы это столкновение ни закончилось. Примеры такого ущерба можно наблюдать в бесчисленных случаях, в которых наблюдается конфликт интересов между частными лицами. Другое дело, когда сталкиваются классы и нации. В этом случае высшие закономерности, которые грозят подмять под себя в равной мере и победителей, и побежденных, недоступны чувству многих и разуму почти всех людей. В рамках данной работы поиски таких высших закономерностей и соответствующих им совместных интересов, представляющих собой основополагающий мотив для политики чистых средств, завели бы нас слишком далеко» (цит. по: Бенямин В. К критике насилия // Бенямин В. Учение о подобии: Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. С. 82–83. — Примеч. пер.). В этом фрагменте окончательно формируется сдержанное отношение Бенямина к любой форме катастрофы.

це того же эссе, раскрывает нам значение знаменитой последней фразы текста о «божественном насилии»: суверенном насилии (*waltende*), знаке и печати (*Insignium und Siegel*), парадигме нового победителя (*Sieger*):

Закон, предваряющий крушение этого насилия, зиждется на том, что в своей диахронии любое правоохранительное насилие с течением времени и под давлением противоположных форм контрнасилия [*feindlichen Gegengewalten*] приводит к косвенному ослаблению правоучреждающего насилия, которое в нем представлено. (В ходе данной работы на некоторые симптомы этого феномена уже указывалось.) Это продолжается до тех пор, пока либо новое насилие, либо ранее подавленное не одержит победу над дотоле правоустанавливающим насилием и тем самым не установит новое право, с момента своего установления обреченное на упадок [*die bisher rechtsetzende Gewalt siegen und damit ein neues Recht zu neuem Verfall begründen*]. На нарушении этого цикла [*Durchbrechung dieses Umlaufs*] в путях мифических правовых форм, на отмене права вместе с формами насилия, от которых оно так же зависимо, как последние от него самого, и, в конечном счете, на [отмене] государственного насилия основывается новая историческая эпоха [*ein neues geschichtliches Zeitalter*]. Если господство мифа в современном мире повсеместно уже сломлено, то упомянутое новое располагается не столь уж невообразимо далеко, чтобы слово само осуществило себя против права. Если же насилию гарантировано его существование и по ту сторону права в чистой и непосредственной форме, то тем самым доказано, что революционное насилие является возможным¹⁰.

Победа, которой Беньямин открывает свой тезис о понятии истории, находится на стороне права, на стороне побед и поражений, которые мы знали до сегодняшнего дня, и представляется, что она не будет, что она

¹⁰ Цит. по: Там же. С. 94. — Примеч. пер.

не должна быть «катастрофичной». К тому же Беньямин показывает, что он нашел насилие (одновременно божественное, революционное и чистое), которое может характеризовать такую победу. В этом смысле, со всеми проблемами и дилеммами, которые поднимает Беньямин, пытаясь определить чистое насилие, которое уничтожает, не проливая крови, его тезисы «О понятии истории» могут быть логически прочитаны как продолжение текста о насилии. Определяя, «что есть победа», «кто должен победить и каким образом», «кто есть побежденный», он помимо всего прочего стремится как раз таки усовершенствовать свое описание божественного или революционного насилия. Дилемма Беньямина (и одновременно его драма) выявляется в переписке с Максом Хоркхаймером по поводу текста о Фуксе. Вот отрывок из ответа Хоркхаймеру от 28 марта 1937 года:

Для меня всегда было важно знать, как следует понимать замечательную лингвистическую фигуру (*Sprachfigur*): проиграть войну, процесс (*einen Krieg, einen Prozess verlieren*). Война и процесс — это никоим образом не ставка, но акт решения по отношению к ним (*der Akt der Entscheidung über denselben*). В итоге я решил так (*zurechtgelegt*): для того, кто проигрывает войну, процесс в этом сведении счетов (*Auseinandersetzung*) по-настоящему завершается (*abgeschlossen*) и вместе с тем проигрывается его собственный праксис (*seiner Praxis verloren*); для партнера (*Partner*), который победил, это не так. Плоды победы представлены совершенно иначе, чем последствия поражения. Это приводит нас к полной противоположности высказывания Ибсена: «Счастье родилось из потери, / То лишь вечно, что потерял» (*Glück wird aus Verlust geboren, / Ewig ist nur, was verloren*)¹¹.

¹¹ Benjamin W. Gesammelte Schriften. Bd. 5 | 2: Das Passagen-Werk, 1982. P. S. 1338. Четвертое действие пьесы Генрика Ибсена «Бранд» заканчивается так: «Бранд (прижимая руки к груди):

Этот ответ на письмо Хоркхаймера от 16 марта 1937 года не имеет ничего общего с тем, как Беньямин комментирует это письмо в «Пассажах» (№ 8,1), где теология и воспоминание противостоят пониманию истории как науки. Кроме того, это письмо демонстрирует постоянные мучения и беспокойство Беньямина, когда речь идет о победе и поражении. Что означает, что поражение прерывает всякую деятельность, всякий праксис побежденного? Кто такой побежденный в данном контексте? Что за меланхолия или недоверчивость угнетает Беньямина, чтобы он всерьез воспринял романтическую фразу Ибсена (в «Теолого-политическом фрагменте» Беньямин подробно анализирует проблему «счастья»)? Все эти вопросы и прочие недоумения отчетливо проявляются в других «тезисах» Беньямина — в частности, это касается весьма неясного начала сюжета о революции или о новом писателе истории: как тот, кто всегда был побежден, еще может рассматривать вопрос о прерывании истории поражений?

Именно здесь, на уровне этого весьма неясного перехода от «побежденного» к «победителю», который так беспокоит Беньямина, и следует начинать дотошную реконструкцию его самосаботирования, которое идет от Тезиса II до Тезиса VII. Позволю себе сразу же акцентировать внимание на корректировке Тезиса XII (возможно, самой истории написания и ликвидации этого тезиса будет достаточно, чтобы показать все затруднения Беньямина): этот переход является не только объяснением всякого будущего конформизма и всякой «фальшивости» революционной идеи (левых сил),

Верь до конца себе сердце мое: / Все потеряв — побеждаешь, /
 Все потеряв — обретаешь: / То лишь, что умерло, вечно твое!»
 (цит. в пер. А. и П. Ганзен. — *Примеч. ред.*).

но также местом, где, по всей видимости, решается судьба всякого грядущего важного усилия. Перед окончательной деконструкцией Тезиса XII Беньямин подчеркивает три пункта, на уровне которых выстраивается шаткая структура его теории последней победы.

— В Тезисе VII, он обращается к новому историку (материалисту), настаивая в самом конце тезиса на том, что его задача — отстраниться от традиции, идти против шерсти истории, чтобы избежать всех трудностей, которые в противном случае встанут у него на пути. В противоположность этому историк, принадлежащий к традиционной школе, проводя историческое исследование, подвержен эмпатии:

...в кого же собственно вживается [*einfühlt*] последователь историзма? Ответ неизбежно гласит: в победителя [*Sieger*]. А все господствующие в данный момент — наследники всех, кто когда-либо победил. Соответственно, вживание в победителя [*Die Einfühlung in den Sieger*] в любом случае идет на пользу господствующим в данный момент. Этого для исторического материалиста достаточно. Любой побеждавший до сего дня — среди марширующих в триумфальном шествии, в котором господствующие сегодня попирают лежащих сегодня на земле. Согласно давнему и ненарушаемому обычаю добычу [*die Beute*] тоже несут в триумфальном шествии. Добычу именуют культурными ценностями [*die Kulturgüter*]¹².

Последнее слово или последняя фраза этого отрывка заостряет далее все внимание Беньямина, который триумфально завершает этот тезис предположением, что исторический материалист отстранится от культуры, поскольку в реальности она является истинным

¹² Цит. по: Беньямин В. О понятии истории // Беньямин В. Учение о подобии: Медиаэстетические произведения. С. 241. — Примеч. пер.

свидетельством варварства победителей — и посему ее необходимо интегрировать в классовую борьбу. То, что Беньямин полностью оставляет и больше не объясняет это сравнение между победителями и побежденными прошлого с одной стороны и борьбой настоящего времени с другой, остается спорным. Согласно Беньямину, для того, чтобы исторический материалист победил, важно, чтобы он уподоблялся не предыдущим победителям, а, скорее, предыдущим побежденным. Или, может, чтобы он окончательно повернулся спиной к истории. Беньямин (писатель, философ, историк, шахматист, турок, карлик, горбун) пытается найти формулу или стиль (тем не менее он отдает предпочтение историческому материалисту по сравнению с другими фигурами), которые сделают возможной победу (революцию, Мессию), то есть чистое насилие. Его тезисы как «теория» и как программа революционного историка должны выявить потенциал еще скрытой (в резерве) мысли, которая является условием перемены. Однако вступление в дело исторического материалиста не предшествует революции (Мессии, победе): напротив, речь идет о двух совершенно синхронных процессах. У Беньямина этот извращенный гегельянизм и скептический материализм (он и сегодня еще остается в силе, пропитанный и опороченный психоанализом Лакана) постоянно подогревают надежду на то, что в истории (или в оппозиции к этой истории) существует некий освободительный элемент и что ключи к победе всегда нужно искать «в» самой истории. Все исходит «из» истории: революция или революции уже свершились, «слабая мессианская сила» Тезиса II происходит из прошлого — точно так же, как и «потенциал» победы. Вот почему Беньямин отдает предпочтение историку и пишет свои тезисы «О понятии истории».

В начале длинного фрагмента (Ms 447 и 1094) — его Тезис VII представляет предварительный вариант концовки этого фрагмента (напомню, меня интересует то, как Беньямин выстраивает свои тезисы, и то, что от них остается, хотя эти тезисы очень часто являются остатками более обширных фрагментов) — Беньямин предельно ясен:

Представление истории, освобожденной от схемы прогресса в пустом и гомогенном времени (*Schema der Progression in einer leeren und homogenen Zeit*) в конечном итоге пустит в игру (*ins Feld führen*) разрушительные энергии исторического материализма, которые до сих пор были парализованы (*lahmgelegt*)¹³.

Три разрушительных момента, о которых он упоминает в заметке, предшествующей этому фрагменту (Ms 446), и которые высвобождают эти разрушительные энергии, родственные трем жестам истинного исторического материалиста, направленным против историцизма, таковы: разрушение всемирной истории (*Abbau der Universalgeschichte*) (это малая поправка Маркса), устранение эпического элемента (*Ausschaltung des epischen Elements*) (иллюзия, которую может соорудить себе историк: история ведь подчиняется не повествованию, а теории) и окончательное противостояние третьему и наиболее мощному бастиону историцизма, который труднее всего атаковать (*stärkste und schwerst zu berennende*), — эмпатии к победителю (*die Eniführung in den Sieger*)¹⁴. Решение Беньямина трактовать этот третий момент исключительно в Тезисе VII и полностью игнорировать контекст и разрушительный потенциал

¹³ Benjamin W. Gesammelte Schriften. Bd.1/3: Abhandlungen. S. 1240.

¹⁴ Ibid. S. 1241.

нового победителя снова свидетельствует о слабости и безволии. Воображаемый победитель остается блокирован перед победителями и побежденными настоящего и прошлого, ибо Беньямин колеблется порекомендовать ему то, что его самого завораживает у Маркса: ненависть и презрение, равно как и вкус к борьбе (*Kampflust*)¹⁵.

— Сила презрения (или ненависти) ослаблена непрестанными терминологическими изменениями Беньямина в отношении борьбы (шахматист, партнер, противник, капиталист/капитализм, фашист/фашизм) и преувеличением силы победителя. Тезис VI углубляет и развивает эти два элемента.

Мессия ведь приходит не только как избавитель [*Erlöser*]; он приходит как победитель [*Überwinder*] антихриста. Даром разжечь в прошлом искру надежды наделяен лишь историк, проникнувшийся мыслью, что враг [*Feind*], если он одолеет [*wenn er siegt*], не пощадит и мертвых. А побеждать этот враг продолжает непрестанно [*Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört*]¹⁶.

Две последние фразы этого тезиса парадигматичны. Едва он вводит гениального историка, способного отыскать в прошлом эту «разрушительную энергию», как тут же саботирует свой собственный оптимизм (Тезис I) утверждением, что у врага еще есть будущее, поскольку он продолжает побеждать.

— Любопытно отметить, что Беньямин никогда не рассматривает окончательную победу как победу

¹⁵ Ms 449: «Stärke des Hasses bei Marx. Kampf lust der Arbeiterklasse. Die revolutionäre Zerstörung mit dem Erlösungsgedanken zu verschränken (Netschajev. Die Dämonen)» (Ibid).

¹⁶ Цит. по: Беньямин В. О понятии истории. С. 240. — Примеч. пер.

всех тех, кто был раньше (побежденные, победители, мертвые) и кто есть сегодня. И мессианизм, и революция предполагают прекращение вражды и конец истории. Вместо этого выбора, который решительным образом внес бы поправки в Маркса и примирил бы историка, материалиста и теолога, Бенъямин фальсифицирует «материализм» и «духовность» нового победителя, которого он самым романтическим образом оставляет агонизировать. В Тезисе IV он пишет:

Классовая борьба, неотступно витающая перед взором историка, прошедшего школу Маркса, — это борьба за вещи грубые и материальные, без которых не бывает вещей утонченных и духовных. Тем не менее присутствие этих последних в классовой борьбе представляется иначе, нежели добыча [*Beute*], достающаяся победителю. Они живут в этой борьбе как убежденность, как мужество, юмор, хитрость, непреклонность, и они оказывают обратное воздействие на отдаленное время [*und sie wirken in die Ferne der Zeit zurück*]. Они не перестанут вновь и вновь подвергать сомнению каждую победу, когда-либо доставшуюся господствующему классу¹⁷.

Воображаемое размышление о характеристиках победы и будущего победителя конкретизируется в конце концов в Тезисе XII, где Бенъямин желает посредством искусной комбинаторики примирить Марксову ненависть, побежденных прошлого и будущее:

Субъект исторического познания — сам борющийся, угнетенный класс. У Маркса он выступает как последний из закабаленных, как отмститель, завершающий от имени поколений поверженных [*im Namen von Generationen Geschlagener zu Ende führt*] дело освобождения труда¹⁸.

¹⁷ Цит. по: Там же. С. 239. — Примеч. пер.

¹⁸ Цит. по: Там же. С. 245. — Примеч. пер.

Далее Беньямин говорит, что социал-демократия предала Маркса, когда у рабочего класса полностью отняли его лучшую силу (*beste Kraft*), превратив в просто-го избавителя грядущих поколений:

...класс отучился и от ненависти [*Hass*], и от готовности к жертвам [*Opferwillen*]. Потому что и то, и другое питается образом поработанных предков, а не идеалом освобожденных внуков.

Как бы то ни было, проблема заключается не только в том, что Беньямин сократил первые версии этого тезиса. В «оставленных версиях», которые еще труднее реконструировать, Беньямин предлагает относительно асимметричное различие между «большевистской» и «немецкой» моделями. Речь идет о происхождении революционной борьбы или победоносного духа. Вооруженные Марксовой «ненавистью» (мстью, жертвенностью) большевики идентифицируются с бывшими поколениями побежденных. Беньямин говорит, что героический девиз большевизма «*Kein Ruhm dem Sieger, kein Mitleid den Besiegten*» («Ни славы победителю, ни жалости к побежденным») замечательно иллюстрирует «солидарность с погибшими братьями (*Solidarität mit den toten Brüdern*)¹⁹. «Немецкая» модель («солидарность с потомками» [*mit den nachgeborenen*]), которую Беньямин использует для критики социал-демократии, хорошо описана в письме Ф. Гельдерлина к брату, датированном сентябрем 1793 года: «*Ich liebe das Geschlecht der kommenden Jahrhunderte*» («я люблю поколения грядущих веков»). В этом письме Гельдерлин

¹⁹ Benjamin W. Gesammelte Schriften. Bd.1/3: Abhandlungen. S. 1237 (1245). В некоторых версиях этот большевистский девиз переводится на немецкий следующим образом: «*Keine Beute dem Sieger, kein Mitleid den Besiegten*».

пишет, что сил ему придает главным образом надежда на то, что наши потомки будут лучше нас и будут жить в лучшую эпоху, чем наша. Мы живем в эпоху, когда все направлено на неминуемо лучшие дни.

Если мы отбросим в сторону разницу в отношении источника вдохновения для борьбы и победы (замечим, что эта разница более не является актуальной²⁰, что осложняет необходимую задачу обновления мысли о победе), остается лишь диагностика, которой Беньямин подвергает революцию, каковая когда-то обладала мощью и имела в своем распоряжении насилие, необходимое для победы. Итак, остается лишь сожаление о потенциале старых добрых времен. Однако вздыхать — это все-таки удел не исторического материалиста, равно как и не последнего победителя.

²⁰ Уже в 1964 году Маркузе проявляет некоторую сдержанность в отношении этого различия. Ср. *Benjamin W. Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965. S. 100–102.

Содержание

Введение	5
I. Насилие и болезни. Фигуры другого, фигуры Гегеля	15
II. Quid pro quo.....	55
III. «Любовь к врагу».....	84
IV. Основание войны.....	105
V. «Pazifistischer Zug»	124
VI. «Это послевкусие насилия». О противонасилии	144
VII. Жертвоприношение: слово, институция, становление-институцией (<i>Institutionwerden</i>)	159
VIII. «Божественное насилие», «радикальное насилие»: провал Корея (<i>Korah</i>).....	177
IX. Победа	204

Петар Боянич
НАСИЛИЕ И МЕССИАНИЗМ

Идея русского издания *Екатерины Черепановой*
Руководитель проекта *Сава Рапич*
Координатор *Евгений Касимов*
Редактор *Наталья Шевченко*
Верстка *Евгении Захаровой*
Издатель *Федор Еремеев*

ПОЧТОВЫЙ АДРЕС ИЗДАТЕЛЬСТВА:
«Кабинетный ученый»
Россия, 620014, г. Екатеринбург, а/я 489

POSTAL ADDRESS:
Armchair Scientist, Russia, 620014,
Ekaterinburg, P. O. Box 489
E-mail: fee1913@gmail.com

Книга известного сербского ученого Петара Боянич (р. 1964), ученика Ж. Деррида, проникнута особым видением задачи философии в современном мире. Для исследователя важно донести академическому сообществу, что в ситуации, когда война перестала восприниматься как событие и перешла в разряд новостных сюжетов, необходимо писать о насилии. Именно поэтому автор книги задается вопросом о философии как о социальной практике, о ее текстуальном и институциональном явлении. Методология чтения, которую автор называет «симптомологической», позволяет обнаружить новые смыслы, скрытые и для читателей, и для авторов текстов о насилии и мессианстве.

ISBN: 978-5-7584-0227-6



9 785758 402276



НЕЗАВИСИМЫЙ
АЛЬЯНС