

О насилии истории

БОЯНИЧ П. (2018). НАСИЛИЕ И МЕССИАНИЗМ / ПЕР. С ФРАНЦ. О. ВОЛЧЕК. ЕКАТЕРИНБУРГ: КАБИНЕТНЫЙ УЧЕНЫЙ. 224 С. ISBN 978-5-7584-0227-6

Марина Симакова

Сотрудник факультета социологии и философии, Европейский университет в Санкт-Петербурге
Адрес: ул. Гагаринская ул., д. 6/1А, г. Санкт-Петербург, Россия 191187
E-mail: msimakova@eu.spb.ru

Книга сербского исследователя Петара Боянича — перевод его недавней работы, вышедшей в 2015 году. Русскоязычное издание, так же как английская и французская версии текста, не имеет контекстуального предисловия. В этой ситуации небольшому введению, написанному автором к собственной книге, выпадает двойная роль: прояснять авторский метод деконструкции, попутно вводя читателя в исследовательскую проблематику, и указывать на предпосылки и ограничения этого метода, дисциплинарные и исторические. Именно такого методологического комментария этому изданию очень не хватает, особенно учитывая, что читатель здесь имеет дело с чрезвычайно герметичным проектом. Философская деконструкция, предпринимаемая автором, сама по себе нуждается если не в деконструировании, то по меньшей мере в прояснении деконструктивистской процедуры, ее герменевтических траекторий и тупиков. Данный текст представляет собой попытку подобного прояснения.

Вслед за своими учителями Деррида и Балибаром¹ Боянич исследует концептуальные основания насилия, размещая свой проект в границах мессианской, или, еще точнее, еврейской философии XX века. Столетие катастроф образует самоочевидный историко-политический фон, не требующий прямых заявлений и дополнительных оговорок, чреватых травматичной работой с исторической памятью (так, в книге почти ни слова о Шоа, которое, без всякого сомнения, является наивысшей точкой напряжения событий). Фокус здесь сознательно смещается, и центральной проблемой оказывается не неизбывность насилия, но его политическая неизбежность, сила как средство прекращения вражды, установления мира и оформления порядка. Иными словами, Боянич, вооружившись мессианской оптикой, переворачивает вопрос об учредительной власти: вместо энергии

© Симакова М. А., 2019

© Центр фундаментальной социологии, 2019

DOI: 10.17323/1728-192X-2019-1-250-255

1. См.: Деррида Ж. (2000). Насилие и метафизика (эссе о мысли Эммануэля Левинаса) // Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с франц. А. Гараджи, В. Лапицкого, С. Фокина. СПб: Академический проект; Balibar E. (2010). Violence et civilité: Welles Library Lectures 1996 et autres essais de théorie politique. Paris: Galilée.

творения (спинозистской *potentia*) он видит в ней резервуар абсолютной силы, сулящей и катастрофу, и спасение. Подобного рода мессианский радикализм, пронизывающий отношения, которые Беньямин называет «правоустанавливающим насилием», заводит в тупик: невозможный этически, он тем не менее требует себе философского оправдания. Это требование отсылает к «необходимому, но невозможному» поиску основания, которое гарантировало бы институционализацию насилия» (с. 12). Онтологический статус насилия при этом выносится за скобки: насилием может быть что угодно и вершиться оно может как угодно. Пустой, а точнее, отсутствующий исток насилия, к которому постоянно отсылает наше мышление, все еще захваченное метафизикой, можно рассматривать в качестве ключевой пресуппозиции автора и опоры его деконструктивистского метода. Боянич отправляется на поиск «зыбких, неустойчивых элементов», предлагая для этого способ, который он называет «симптомологическим прочтением» — извлечение неявных текстовых логик, порой не совпадающих с магистральными линиями рассуждений и авторскими интенциями. Философские герои Боянич — Деррида, Левинас, Розенцвейг и Беньямин, и именно с их текстами он проводит свою хитрую герменевтическую операцию. Материал, пущенный им в работу, обширен, но при этом сложно назвать его полным или даже репрезентативным: выбор этого материала продиктован субъективными и не очевидными для читателя соображениями. Боянич привлекает к анализу большое количество периферийных источников (личную переписку, переводы и комментарии священных текстов, сербский фольклор и пр.), присматривается к деталям, ускользающим от внимания, и при этом полностью выносит за скобки некоторые из ключевых текстов означенных авторов. Вероятно, того требует сам метод, посредством которого Боянич пытается доискаться до ответа на прямо поставленный вопрос: какова связь между мессианской идеей и насилием/войной?

Говорить о какой-либо структуре тезисов, формализующей эту связь и придающей ей конкретные очертания, в случае с текстом Боянич не приходится. «Симптомологическое прочтение» напоминает блуждание, семиотический дрейф с моментами глубокого погружения в поиске скрытых или даже утерянных смыслов. Предприятие по спасению смыслов от забвения иной раз забывает себя самое, становится самоцелью и в этом плане может рассматриваться скорее как оригинальная попытка тематизации отношений (насилия и мессианизма, войны и мира и т. д.), нежели как попытка систематизации. Первой из таких тем оказывается политизированная интерсубъективность — раскол между Я и Другим, выступающий в качестве предтечи возможного насилия. Этот раскол есть непреодолимая граница между ними, интернализированная всяким субъектом и размечающая нутро его политического тела. Здесь Боянич обращается к иммунологии, и в частности к идее *автоиммунитета* Деррида², с помощью которой он восходит к философии Левинаса, указывая на ее имплицитное гегельянство. Гегельянство представляет

2. См.: Деррида Ж. (2005). Разбойники. Колесо, свободно вращающееся / Пер. с франц. Д. Калугина под ред. А. Магуна // Новое литературное обозрение. № 2(72). С. 31–60; Derrida J. (2004). Autoimmunity:

собой нередуцируемый остаток, функционирующий в левинасовском рассуждении точно так же, как его ключевой концепт — тот самый Другой, делающий самоидентичность Я невозможной. И хотя Левинас, равно как и Розенцвейг, занимается последовательным вытеснением гегелевских интуиций, он, как это убедительно показывает Боянич, находится гораздо ближе к Гегелю, чем кажется на первый взгляд. Так, аллергия как постоянное сопротивление Другому, которой Левинас призывает сопротивляться (т. е. призывает к «аллергии к аллергиям», отрицанию отрицания), синонимична гегелевскому пониманию гомеопатии — терапии, построенной на постоянной работе с чужеродным элементом, который никогда не может быть полностью инкорпорирован организмом, но при этом располагается внутри него. Постановка под вопрос самого себя, вызванная присутствием Другого, означает постоянный диалектический и аутоиммунный процесс самоусвоения, являющийся одновременно прототипом болезни (претерпевания насилия) и условием выздоровления (избавления от насилия).

Потаенная фигура Другого, одновременно выступающего главным собеседником и ключевым противником, парадигматична для каждого из теоретиков, чьи тексты Боянич подвергает деконструкции. Для Левинаса Другим оказывается Гегель, для Бенямина — Шолем, а для Розенцвейга — его учитель Мейнеке. Другой в данном случае может быть приравнен к врагу, но это не внешний враг, задающий экзистенциальное противостояние, результирующее, как сказал бы Шмитт, в возникновение политического, а враг внутренний. Такой враг не может быть ни принят, ни изъят, ни ассимилирован, и, явленный в качестве угрозы, он парадоксальным образом обретает конституирующее значение для субъекта философской и политической жизни³. «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» (с. 70).

Война как политическая форма вражды, а точнее, с необходимостью присутствующее в этой войне насилие, предшествует миру, который еще только предстоит установить. Война представляет собой незавершенный проект перевода насилия как «чего-то более страшного, чем война» и «чего-то более священного, чем мир». Вместе с тем, как пишет Розенцвейг, всякая война предполагает, что в противнике «дремлет „тоска по миру“», и цель войны — разбудить эту тоску ради установления хрупкого мира с помощью нового договора, превращающего противника в раба (с. 134). Но как установить мир, раз и навсегда порывающий с насилием, а не просто временно приостанавливающий его действие? Возможно, это

Real and Symbolic Suicide: A Dialogue with Jacques Derrida // Borradori G. *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press. P. 85–136.

3. Боянич комментирует данный сюжет в примечании: «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» (с. 48).

означает увидеть врага иначе, отказаться от стремления сделать его инструментом собственных интересов или рабом — попытаться установить с ним отношения *иного рода*. Именно это допущение заставляет Боянич задаваться вопросом: «Как полюбить своего врага?» Этот вопрос, недвусмысленно отсылающий к Нагорной проповеди, выносится за пределы христианской этики, с тем чтобы оказаться предметом мессианской политики. Модерную философию, работающую с еврейской традицией, невозможно вывести за рамки христианской культуры. В этом смысле парадоксы и апории, которые Боянич то и дело обнаруживает в трудах теоретиков политического мессианизма, порой выглядят ожидаемым следствием диалектики двух религиозных культур.

Так, для Розенцвейга политические войны, раздирающие Европу в Новое время, наследуют универсалистским амбициям христианства. Это битвы за общий мир, но не за Бога, битвы, стирающие различия между светской и религиозной войной. Миф о религиозной войне, хранимый еврейской культурой вплоть до начала XX столетия, не позволяет воспринимать политическую (т. е. светскую, историческую) войну всерьез, и именно этот скепсис, питаемый культурной памятью, составляет, по Розенцвейгу, подлинный пацифизм⁴. Светская война, будь то война Клаузевица или Юнгера, не ведет к миру; не ведет к нему и отказ от войны как средства. Для того чтобы установить мир и жить в мире, требуется отказаться от истории. Только ставка на постисторическое время и стремление отдалиться его «тяге» (*Zug*) образует пацифистскую установку. Заповедь о любви к врагу «является самым мощным орудием в завоевании (и подчинении) мира» (с. 96), а светский и идеалистический пацифизм есть лишь виньетка, трогательный «аксессуар» милитаризма. Врага следует поместить за пределы истории и мира для того, чтобы однажды поменяться с ним местами: самому стать врагом, претерпевающим спасительный божественный удар. Здесь Боянич делает неожиданный герменевтический ход: он призывает доработать мессианский ключ, привычно применяемый в трактовке рассуждений Розенцвейга. Проследив эволюцию его воззрений на ход и характер Первой мировой войны, Боянич показывает, что политическая война в конечном итоге может выродиться в войну мессианскую, и значит, стать решающей и последней (с. 143). Речь здесь идет не просто об ожидании конца истории, но о ее *ускорении* — о приближении ее финала.

Еще одна тема, с которой Боянич обращается куда более осторожно, чем с войной, и которая вырисовывается лишь к концу книги, это тема мятежа. Мятеж против права, против государства, против *realpolitik*, против экономики жертвоприношения, сопутствующей всякой войне, есть живой нерв «позитивного нигилизма» Беньямина, представленного в его «Критике насилия». Мятеж, как подчеркивает Боянич, цитируя Блоха, есть истинно мессианская идея, присутствующая уже в неповиновении Моисея египтянам. Отмычкой к тексту Беньямина, по Бояничу, является история Корея, которая, как правило, упускается в интерпретациях

4. Розенцвейг Ф. (2017). Звезда избавления / Пер. с нем. Е. Яндугановой. М.: Мосты культуры. С. 370.

«Критики». В соответствии с Книгой Чисел, четвертой книгой Пятикнижия, богач Корей из рода левитов организует восстание против Моисея и Аарона, и в обход первосвященства последнего бунтовщики приносят жертвенное воскурение богу, заявляя свое право на власть. Повстанцев постигает божественное возмездие: земля разверзается, унося в бездну Корей и его соратников. Для Беньямина мятеж Корей — это эгоистичный бунт богача и лицемера, целью которого является вовсе не ниспровержение правопорядка, а «привилегии и бенефиции». Корей выступает как лжепророк, лжемессия и лжереволюционер, на которого обрушивается «божественное насилие», открывающее дорогу истинному радикализму (с. 196).

Именно через фигуру мятежника Боянич приходит к финальному вопросу книги — вопросу о возможности окончательной победы в истории, о ее предполагаемом субъекте и обстоятельствах. Он предлагает читать «Тезисы о понятии истории» Беньямина как тезисы о победе. Вопрос о грядущей победе здесь точно встраивается как раз между «мессией» и «революцией»: три эти предмета вместе образуют причудливую констелляцию, означенную постоянной игрой сакрального и профанного (или если держаться драматургической канвы «тезисов», то союзом теологии и исторического материализма, победа которого, как и исход шахматной партии, никогда не гарантирована). История не может быть написана побежденными (как это может показаться при прочтении тезисов *prima facie*), но исторический материалист может попробовать их спасти: изъять из истории побед и поражений «разрушительную энергию», канализировать ее, превратив таким образом в чистое, «божественное» насилие, избавляющее от той вражды, которая, по Беньямину, оказывается закреплена в праве. Примечательно, что Боянич высвечивает радикальное сомнение Беньямина, эксплицитно присутствующее в тексте: при всех упованиях на уничтожение врага — а таким врагом оказывается сама история, написанная победителями и не щадящая даже мертвых — «побеждать этот враг продолжает непрестанно»⁵.

Идя наперекор Беньямину, Боянич не столько деконструирует, сколько принудительно разделяет революционную и мессианскую политику, оказываясь на стороне последней. В итоге политическое послание книги можно резюмировать следующим образом: *мессианизм как революция*, однажды получивший доступ к чистому насилию, не смог прервать историю поражений; *революция как мессианизм* оставляет «принцип надежды» — не сожаление, но настойчивое ожидание момента, открывающего «неминуемо лучшие дни». Боянич приводит читателя к этому подлинно мессианскому финалу, словно возвращаясь в точку исхода. В этом, пожалуй, и состоит его цель: заявить о мессианской философии как об особой философии конфликта, утверждающей невозможность вывода истории из круга политического насилия ровно так же, как и необходимость ее конца.

5. Беньямин В. (2012). О понятии истории // Беньямин В. Учение о подобии: медиаэстетические произведения / Пер. с нем. И. Болдырева. М.: РГГУ. С. 240.

On the Violence of History

Marina Simakova

Research Fellow, Department of Sociology and Philosophy, European University at St. Petersburg

Address: Gagarinskaya 6/1 A, Saint-Petersburg, Russian Federation 191187

E-mail: msimakova@eu.spb.ru

Book Review: Petar Bojanić, *Nasilie i messinaizm* [Violence and Messianism] (Ekaterinburg: Kabinetny ucheny, 2018) (in Russian).