

УДК 321.01:572

Слова Троцкого «ни войны, ни мира». Опыт антропологической интерпретации

Шаталов-Давыдов Дмитрий Юрьевич

кандидат философских наук, доцент кафедры философии,
Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского,
Россия, г. Нижний Новгород. E-mail: korvet_nn@list.ru

Аннотация. В статье рассматривается известное высказывание Троцкого, прозвучавшее во время обсуждения мирного договора с Германией, заключающее в себе парадоксальную формулу «ни войны, ни мира». Обращаясь к ряду историсофских концепций, автор рассматривает данное высказывание в широкой перспективе историсофии, а именно теории, связанных с так называемым «концом истории» или его возможности. Рассматривается христианская версия («оставшееся время» согласно интерпретации посланий апостола Павла Дж. Агамбенем), концепция Гегеля и применяется теория насилия Жирара для понимания структуры конфликта (постольку поскольку Троцкий рассуждает о завершении войны). Рассмотрев теорию миметического конфликта, автор обращается к интерпретации версии Троцкого, представляющей собой 3 модель наступления мира, в котором одинаково снятыми оказываются категории и войны и мира (и это совпадает со стремлением к элиминации циклически возобновляемого миметического конфликта).

Важным здесь оказывается концепт жертвоприношения, для анализа которого автор обращается к работам Батая и Жирара, и особенно концепт добровольной жертвы. Жертва, отказывающаяся сопротивляться, становится фигурой, не участвующей в игре, связанной с нарастанием насилия и возникновения консенсуса в отношении случайной жертвы: Я может бороться с Другим, пока он оказывает сопротивление, но Другой, который сам разрешает себя убить, оказывается подлинным Другим (тождество с ним невозможно). Жертвоприношение добровольной жертвы обнажает убийство, как то, что лежит в основании жертвоприношения. Поставление себя в качестве добровольной жертвы для раскрытия истины о конфликте обнаруживает ключ для понимания позиции Троцкого. В случае, если жертвоприношение состоится – эта жертва становится символическим образцом, демонстрирующим новый порядок: конфликт заключается в убийстве, и это убийство оказывается обнаружено во всей своей неприглядности.

Ключевые слова: миметический конфликт, жертвоприношение, тождественность, насилие, отчуждение.

Слова Троцкого, прозвучавшие во время обсуждения сепаратного мирного договора с Германией в 1918 г. «ни войны, ни мира», являли собой парадоксальную с точки зрения политики формулу: если война есть продолжение политики, согласно трактату прусского генерала Клаузевица, то тогда у любой войны есть внятная цель, при достижении которой война как политическое состояние переходит в мир, закон военных действий снимается, возвращая обычное правовое состояние. В случае же, когда цель не достигнута – война продолжается. Однако озвученная Троцким формула перечеркнула этот подход, изгоняя политическое из войны – воцарившаяся после переговоров неопределенность продлилась 2 недели, прежде чем Люндендорф отдает приказ о возобновлении немецкого наступления по территории, отказавшейся подписывать мир, но и не желающей продолжать войну. С политической точки зрения идеологический выпад Троцкого был сразу встречен негативно и знаменовал собой серьезную потерю для Советской России территорий. Считалось, что то была игра на публику, Троцкий затягивал переговоры с Гофманом в Брест-Литовске, выступал с публичными заявлениями, предназначенными австро-германской публике, от которой ожидалось вот-вот начало антиимпериалистической революции. Авангардность и революционность заявления Троцкого затенили прямую суть данного заявления – ту абсурдную ситуацию, которая наступает в случае «ни мира, ни войны». История XX и начала XXI в. тем временем нас научила, что это состояние вполне себе возможно – взять хоть отсутствие мирного договора между СССР и Японией. Однако последний пример являет собой «мягкую» форму того состояния, которое рисует Троцкий. В настоящей работе попробуем взглянуть на эту цитату самым непосред-

ственным образом, т. е. на «мир не подписываем, войну прекращаем, армию демобилизуем». Что это как не гегелевское *Aufhebung* – тождество противоположностей, заключающееся в снятии-примирении.

Здесь необходимо обратиться к одной известной беньяминовской метафоре – *Angelus Novus* – изображенного на картине Клея ангела истории или, как мы позднее докажем, ангела меланхолии. Ход времени неумолим и не дает возможности могучему ангелу остановить мгновение, чтобы все исправить – история всякий раз движется к чему-то, что Беньямин именует прогрессом и что всякий раз оставляет все новые обломки. События меняются, оставляя только руины, с точки зрения объективно глядящего вне истории ангела. События, в конечном счете, это последовательность войн и заключений мира. Несмотря на всю кажущуюся ужасность картины «Вечный мир», с которой Кант начинает свой одноименный трактат, состояние войны не может длиться вечно, всякий конфликт имеет свою причину и свою цель, по достижении которой (или в силу сложившихся в ходе борьбы обстоятельств) завершается миром. Последовательность сменяемых состояний войны и мира знаменует собой последовательность начала и конца событий, цепочки становлений, образующих тот шквал прогресса, надувающий крылья ангела ветром и не дающим ему предпринять что-либо. Единственное, что остается всемогущему, но пассивному наблюдателю – это рассматривать всякое настоящее как неминуемо снятое, всякое целое как распавшееся, всякое живое как уже лежащее в неумолимо будущем костями. Ветер, дующий из рая, – дает надежду для Беньямина [5, с. 210–211]. Надежду, что это тот ветер, который дует в сторону Царства, знаменующего конец истории и свершение Благой вести. Для нас же, переживших опыт двух войн и Холокоста, термин рай здесь кажется избыточным – место происхождения шквала неизвестно, ведь шквал есть неумолимость становления.

Тогда слова Троцкого – это слова о необходимости удержания мгновения, попытки совладать со шквальным ветром, оставляющим после себя только руины. Возможно ли рассмотреть слова Троцкого не как авангардное эпатажное заявление для австрийских и немецких коммунистов, не как констатацию невозможности политики старыми средствами и методами, а как едва ли не романтическое стремление удержать мгновение, снимая бесконечную смену войны и мира диалектическим отчуждением «ни войны, ни мира».

В таком случае, что есть это мгновение, в равной мере удерживающее в себе обе противоположности и не дающее им свершиться (ни войны, ни мира)? Что как не конец истории, который особенно в конце XX в. едва ли не ожидался. Конец истории, та позиция, при которой смена мира-войны, их взаимная игра и притяжение более не создают события, потому что Событие уже свершилось и становление стало ставшим. «Смерть Бога» и невозможность его воскрешения в XX в. породили многочисленные интерпретации «конца истории». Таким образом, перед нами стоит задача – в этом заявлении Троцкого увидеть концепцию эсхатона, обретения истории как завершенной.

Гегель и модерн. Начнем наш анализ с концепции эсхатона, возникающей на основании прочтения работ Гегеля. В какой-то степени философия Гегеля – это попытка помыслить Абсолют в ситуации снятия теологического обоснования Абсолюта (здесь вспоминается его «я очистил от Бога все кости»), тогда происходит сближение бытия и Абсолюта, с одной стороны, а с другой, весь процесс развития становится неминуемым проявлением Абсолюта в истории. Так Дух в ходе своей знаменитой одиссеи от субъективного к объективному в итоге открывает тождественность себя Абсолюту, снимая тем самым свою отчужденность Абсолюту. На этом гегелевском *Aufhebung* мы вынуждены остановиться подробнее. В теории он знаменует собой окончательное примирение Духа и Абсолюта и их взаимное тождество. Однако сюда закрадывается некоторая трудность – развитие Духа происходит в истории, во времени, и именно история служит тем, что приводит Дух в тождество с Абсолютом. О некоторой религиозной интерпретации данного становления может судить ранняя совместная с Шеллингом и Гельдерлином работа «Старейшая систематическая программа немецкого идеализма»: «Мы часто слышим, что широким массам потребна чувственная религия... нам потребна мифология, но мифология эта должна находиться на службе идеи, она должна стать мифологией разума» [7, с. 224–227]. Таким образом, для истории тоже необходима специфическая религия (мифология), именно она способна привести в финальное тождество Дух и Идею. В какой-то степени данный рукописный отрывок находится под влиянием «Республики» Платона – становление человеческого духа по отношению к идее осуществляется под руководством мудреца (в данном случае творцов данной новой мифологии или, читая другое раннее сочинение

Гегеля, – народной религии). Столкновение Абсолютного (не зависит ни от чего, и все от него зависит) с историей, с длением, со становлением требует чего-то еще, чтобы Абсолют свершился.

Это что-то еще – понятие современности (модерна), которое Гегель отождествляет то с Наполеоном (под Йеной был проявлен подлинный дух истории), то позднее с Людовиком XIV. Диалектика абсолюта строится следующим образом. Первоначальное тождество, где Дух и идея неразличимы в силу своего незнания друг друга (отсутствие знания приводит к тому, что все оказывается единым и тождественным). Разделение, где Дух и идея обнаруживают себя как противоположное, идея оказывается отчуждена от духа, а дух отчужден от идеи (здесь мы фактически наблюдаем весь объем теоретических построений «Феноменологии духа» – от самой ранней субъективной стадии отделения «Ich» от бытия простых неодушевленных вещей до образования (Bildung), права (Recht), науки (Wissenschaft) и т. д.). Это разделение – то, которое привносит Хронос – мировая история, в рамках которой Дух приходит в тождество с Идеей, и последнее, завершает мировую историю. Таким образом, время и, соответственно, становление, это период разделения Духа и Идеи, времени еще нет до разделения (тождество Духа и Идеи в их неразличимости) и уже нет после *Aufhebung* преодоления разделения (тождество Абсолютного Духа и Идеи). Итак, время или мировая история – это становление Духа до своей самотождественности Идеи. Поскольку это становление происходит в современном, то модерн, очевидно, и является проявлением данного становления.

Анализируя эффект Йены, можно обозначить современность и в более узком смысле – тогда модерн – это период стремительного ускорения всего того, что мировой дух содержал в себе, но не мог в силу отсутствия личной свободы индивида быстро развернуть. Получение субъектом свободы, связанное с возникновением правового государства (*Rechtssstaat*), приводит к быстрому разворачиванию или ускорению мировой истории на пути установления тождественности Духа и Идеи [8]. И тогда модерн – это период, начинающийся то ли с Наполеона, то ли с Людовика XIV и продолжающийся здесь и сейчас (во времена Гегеля). И более широко – для каждой эпохи современность являет собой бесконечное становление, разворачивание Духа в сторону идеи. И в таком случае, модерн не может быть завершен хронологически – разворачиваясь в истории, Дух оказывается в плену бесконечности истории, бесконечности своего становления, вечной невозможности завершения События (где Событием является установление финального тождества). При чтении «Философии права» неизбежно обращаешь внимание на это опасение, отсюда настойчивое стремление Гегеля установить правовое государство прусского типа как последний элемент на пути становления Духа, за которым необходимо должно последовать. Последовать что? Новый виток модерна? Новое дуновение ветра прогресса, не позволяющее *Angelus Novus* навести порядок и подправить порушенные здания и вещи? Проблема одиссеи Духа Гегеля заключается в том, что будучи помещенной во время – это одиссея сама становится становлением истории и историей становления, и в таком случае вся история есть современность для самой себя. Современность – это что-то переходное, что-то обретающее смысл только за счет той цели, к которой ведет история духа. Но когда цель истории, заключающаяся в окончании становления и установлении тождественности духа и идеи, не может быть достигнута в истории, остается только становление как чистое становление. Модерн оставшийся как модерн. И в этом опасность.

Становление, бытие Духа в истории и его Абсолют разделены самой историей, модерном, который знаменует собой отстояние двух тождеств – неразличимости Духа и идеи и тождества Духа и Идеи в качестве Абсолюта. Темпоральность являет собой непреодолимый разрыв между этими двумя тождествами – система говорит о неизбежности конца истории, при этом конец истории, являющийся ее целью, всякий раз откладывается современностью, стремящейся к достижению этого конца. Становление к концу истории всякий раз откладывает конец истории и обещанное не наступает. Модерн, темпорализация духа и идеи разделяет Абсолют и становление в качестве Абсолюта.

Однако мы не зря цитировали «Систематическую программу немецкого идеализма» с констатацией необходимости обращения к мифологии. Миф и обряд определенным способом замыкают это бесконечное разворачивание современного, придавая происходящему смысл и цель, находящиеся вне становления (ставшее есть цель становления, но в становлении отсутствует). Так ритуал постоянно воспроизводит нечто уже ставшее, при этом порождая его, разворачивая миф в его становлении (постановке). При этом ставшее, миф, обретает существование в ритуале как своем становлении. Искомый миф должен стать последним мифом – ми-

фом, который снимает возможность собственного воспроизведения потом, то есть снимает свою темпоральность, миф, выходящий из своей бесконечной повторяемости. И в интерпретации этого мифа пути соавторов Программы расходятся – так Гегель явно тяготеет к греческому образцу, подлинному возрождению греческого Mythos немецкого типа, в то время как Гельдерлин в последние 10 лет своей жизни запершийся в башне и хранящий молчание, обращается к католицизму и, следовательно, берет за основу христианский миф.

Жертвоприношение. Попробуем развернуть обозначенную мысль в сторону христианства как последнего мифа, беря за основу анализ, предпринимаемый Жираром Р. («Насилие и священное», «Завершить Клаузевица»). Это будет попыткой помыслить эсхатон более теологически, но в рамках представленной в предыдущем параграфе модели (Жирар в общем-то признается, что был под влиянием кожевской интерпретации в момент работы над «Ложью романтизма и правдой романа» и «Насилием и священным»). Абсолют в себе непознанный и ни для чего непрозрачный являет собой божественное до появления другого разума. Тогда момент разделения Абсолюта (рождения времени как такового) это разделение божественного и человеческого (грехопадение), поскольку божественное представляет собой вневременное, человеческое же привносит темпорализацию (смертности, временность). Смерть, выражаемая в жертвоприношении Авеля и изгнании Каина, разделяет сферы человеческого и божественного, и их возвращение к тождественному оказывается персонафицировано в фигуре Христа на Голгофе, переживающего человеческую смерть (смертельность смерти, длящейся в момент умирания) и одновременно с этим невозможность подлинной смерти божественного (его принципиальная детемпорализованность, делающая смерть невозможной). Голгофа – это момент бесконечной близости божественного и человеческого, близости стремления к снятию и, следовательно, завершению истории. Неслучайно первые христиане ожидали, что окончание истории случится вот-вот, история измерена, задача христианина лишь ожидать избавления от времени [1].

Голгофа – это точка пересечения конечного бытия и абсолютного бытия, момент их неразличимости и одновременно предельной разделенности. Неразличимость из-за того, что становление человека-Христа на Голгофе завершается (смерть) и при этом данное завершение невозможно (божественное вне темпорализации). Конечное бытие в точке своей конечности не может завершиться (тем самым оказываясь бесконечным), абсолютное бытие, столкнувшееся со своим конечным бытием как одного (Христос-человек), делает эту конечность абсолютной конечностью, и получаем фигуру абсолютной жертвы, снимающей возможность жертвы вообще. Жертва – соединение божественного и человеческого, единения (толпа едина в осуждении жертвы) и разделения (жертва и жертвователь, продолжение существования и уход из существования), конечного (жертва выступает как единственное конечное бытие, отдаваемое в дар абсолютному бытию) и абсолютного бытия (абсолютное бытие проявлено в единственности жертвы, отделяемой в момент жертвоприношения от мира, ее единственность, ее конечное бытие сходится с абсолютным бытием, оставляя границу, строго разделяющую человеческое, смертельное и божественное, которому невозможно умереть). Абсолютное бытие становится конечным бытием и в момент наибольшего обнаружения своей конечности (Господи, за что же ты меня оставил) снова возвращает свою божественность в ритуале абсолютного жертвоприношения (возрождение мира производится не из тела Жертвы, а жертва возвращается полностью во плоти, то есть смерть оказывается отмененной).

Очевидно, что мы пришли к необходимости рассмотрения темы жертвоприношения, так как оно видится тем моментом, когда становление сближается со ставшим, когда история замирает, когда дление и конец истории смотрят друг на друга на расстоянии шага.

Упомянутое нами выше обращение к Жирану было бы неполным, если не привести его оригинальную теорию жертвоприношения. Однако дополним его теорию двумя терминами, которые могут слегка отличаться от оригинальных: миф – содержание события, излагаемого или репрезентируемого в ритуале (то есть исходное событие, начинающее миметический цикл); ритуал – действия или деятельность, направленные на воспроизводство исходного события (мифа). Очевидно, что миф и ритуал не могут существовать друг без друга, миф без своего повторения исчезает. Человеческое существование (в первую очередь в социуме) не является чем-то удивительным и уникальным – бытие Я по целому ряду признаков подобно бытию Другого настолько, что Я оказывается практически неотличим от Другого. Действительно, бытие Я определяется как конечное, посредством границы, обозначаемый бытием

Другого. Само рождение и смерть Я – две крайние точки начала и конца отсчета, определяющие его существование – определены Другим, настолько, что можно считать, что я дан постольку, поскольку воспринимаем Другим. Я есть, когда я есть перед Другим (рождение). Я не есть, когда я не есть перед Другим (смерть). Об этом достаточно подробно рассуждает Батай в «Проклятой части». Возникает соблазн эту представленность перед Другим (Я всегда стоит перед Другим, при этом не становясь Другим) довести до крайности, соединив Я и Другого. Тогда социальное будет являться не пространством различий, но пространством идентичности, стремящейся к тотальной идентичности (чего на самом деле не происходит, отсюда обозначенное выше предстояние Я перед Другим). Однако наличие Я перед Другим задает механизм желания – желания либо быть Другим, либо не быть Другим (что в конечном счете является просто диалектическим кругом первоначального желания тотальности в Другом). Мое желание есть желание иметь то, что принадлежит Другому, быть тем, что есть Другой. Но это желание агрессивное – быть тем, что есть Другой или иметь то, чем обладает Другой, означает присвоить, отобрать у Другого его собственность или его идентичность – следовательно, данное желание, которое Жиран называет миметическим желанием, становится источником первоначального конфликта [10, с. 14–18]. При этом миметическое желание не создает тотальности Я-Другой – желание схожести с Другим, желание определения себя как все то, что есть Другой и принадлежит Другому, желание отказа от признания подлинного бытия Другого – он должен отдать, подарить, потерять, забыть все то, что так меня в нем привлекает, что делает и определяет меня к Другому. Отсюда Другой, тождественный Я в миметическом желании, становится противником. В то же время Другой испытывает подобное желание к Я – стать Я, и следовательно, начинается конфликт в стремлении к обладанию Другим, желающим обладать Я как Другим. Конкретные объекты, обладание которыми желается, могут меняться, и чем более подобными будут становиться противники, тем более необходимым будет все большее их разделение. Насильственное разделение, посредством отделения от миметически однородных соперничеств всех против всех некоторого одного, подобного всем, и в этом отделении, от всех сразу отличающегося – козла отпущения или жертвы: «Миметический кризис, насилие всех-против-всех, которое в итоге вело бы к уничтожению сообщества, если бы автоматически не превращалось в насилие всех-против-одного, благодаря чему восстанавливалось бы единство сообщества» [10, с. 32]. Жертва до ее становления в качестве жертвы ничем от остальных членов сообщества не отличается, но в момент нагнетания миметического кризиса и выбора в качестве жертвы резко отделяется от всего остального сообщества, становясь чем-то сакральным, предельно отделенным от сообщества и его миметических конфликтов, поскольку жертва становится источником всех бушующих миметических конфликтов, строго определяя себя как предельное Другое – такое Другое, которое позволит обрести идентичность всему сообществу (так как жертва это цель всех прочих миметических конфликтов, то есть фактически, единственный Другой, заместивший всех прочих Других). Именно в устранении Другого, которым Я желаю быть, и заключена суть жертвоприношения на данном этапе: убиваемая мной жертва становится тем, что строго определяет мои границы и снимает (на время) миметическое желание к Другому, замыкая его на предельном Другом – жертве.

Христианский миф – последнее жертвоприношение, влечет за собой неминуемый конец истории. Однако является ли схождение абсолютного бытия и конечного бытия поддающимся темпорализации, или Голгофа отменяет историческое (а следовательно, и современное, со всем обозначенным тяготением к завершению истории) и все с ним связанные сюжеты полностью? По мысли Жиран, Голгофа преодолевает бесконечный цикл насилия, делая невозможным его новое воспроизводство.

С одной стороны, skandalon (миметическая природа конфликта) снова выступает движущей силой механизма насилия, требующей жертвы. С другой стороны, сама фигура Христа, выставляемая в качестве жертвы, преодолевает миметический конфликт тем, что сам Христос добровольно предоставляет себя в качестве жертвы (Гефсиманский сад), затем не возносит хулу на жертвователя, то есть жертва не высказывает сопротивления. При этом формально механизм конфликта работает – жертва выставляется как устраивающая все стороны – все отворачиваются от Христа, он предстает в качестве фигуры Другого. Однако есть ли в Христе как Другом что-то, что делало бы его жертвой миметического насилия, т. е. содержится ли в нем тождественность с жертвователем? Прощение жертвователя и добровольное принесение себя в жертву выступают в качестве принципиального разделения жертвы и жертвователя.

Все соединенные ненавистью к жертве в факте жертвы не могут отождествить себя с жертвой ввиду невозможной любви жертвы к жертвователю. Любовь к жертвователю выводит жертву за рамки миметического конфликта и отменяет миметическое насилие жертвы по отношению к жертвователю (в то время как оно сохраняется в обратном порядке – жертвователь выступает так, как будто жертва оказывает сопротивление, поэтому по отношению к ней предпринимаются различные действия, требующие вызвать ответную реакцию (и терновый венец, и обвинения толпы). Любовь выставляет себя вне цикла насилия и само собой является невозможной (жертва не может любить жертвователя).

Имеющаяся у нас сходящаяся-расходящаяся пара конечное бытие – абсолютное бытие и принципиальная темпорализованность первого и невозможность темпорализации второго с точки зрения разворачивания становления современного оказывается следующим: абсолютное бытие в становлении своего конечного бытия как одного делает его конечным бытием как абсолютно одного – и здесь мы имеем фигуру Жертвы в ее становлении к собственной конечности. Однако эта конечность не может наступить из-за детемпорализованности абсолютного – схождение абсолютного бытия и конечного бытия в моменте конечного бытия как абсолютно одного приводит только к становлению абсолютно одного к Жертве (жертва должна быть принесена в жертву, то есть умереть), однако абсолютное конечное бытие или конечное бытие абсолютно одним не может завершить этот процесс становления, так как всегда детемпорализованно. Это момент бесконечного нагнетания страстей, когда Жертва и Жертвователь не могут стать таковыми, обнаруживая себя только в предельной точке становления к ним. Если говорить о времени, то эта точка – время момента или время зона – «Господи, на что ты меня оставил» в длении. В результате мы получаем, что только сама жертва без участия каких-либо сторон конфликта может чудесным образом завершить это нагнетание, прервать абсолютизацию миметического конфликта, завершив становление, в результате мы получаем фигуру абсолютной жертвы, или что более точно, суверенной жертвы в батаевском смысле данного термина. Суверенная жертва приносит свое абсолютное становление к завершению в качестве своего избытка, по своей воле, а не по воле сторон конфликта или внешних обстоятельств. Суверенность – это способность быть в моменте, независимо от действий, деятельности и обстоятельств, это чистое бытийствование Я.

Высказывание Троцкого как третья модель эсхатона. Рассмотрев специфику двух моделей эсхатона – гегелевского и теологического, а также механизма приведения к подлинности посредством жертвы, рассмотрим формулу «ни войны, ни мира» в статусе манифеста нового эсхатона. Гегелевский проект самоосуществления модерна как тождества Духа с самим собой оказался невозможен (дух времени развился до тотальной войны и ожесточения, а в дальнейшем до культа возврата к первобытной дикости в качестве истока), теологический в фигуре Распятия снят как посредством «смерти Бога» – философского отказа от Истин и идеалов, не имеющих под собой надежного фундирования, так и ввиду откладываемого времени осуществления современности Царства Божия и Страшного суда. Тогда само высказывание обретает черты программного и продолжающего ту же тему – как спасти модерн в его осуществлении в качестве реализации истории человечества в его подлинности. Учитывая специфику мировой войны, мысль разворачивается в плоскости элиминации пары мир-война. Отсюда следует, что к обозначенному выше мы должны добавить описание механизма конфликта.

Мир и война, взятые не в противопоставлении, но в отрицании в цитате Троцкого, выступают по сути одним и тем же – элементами структуры вечно возобновляемого в социуме конфликта, который должен быть снят отказом от данной структуры. Нам представляется уместным в качестве данной структуры применить вышеприведенную схему Жирара, так как высказывание Троцкого само по себе является ее хорошей иллюстрацией.

Мир/война здесь выступают не оппозициями – они скорее то, что должно быть отброшено в свершаемый момент истории, связываемый с происходящей в России и в Европе социалистической революцией – временем осуществления Истории (это тот же момент, что и Наполеон, проходящий по улицам Йены). Отброшено в силу социально-классовых оснований с точки зрения Троцкого, однако мы считаем, что здесь заложена более глубокая антропологическая идея. Диалектика войны-мира – никогда не доходила до 3 этапа – вечный мир это утопия. Однако жест Троцкого, объявляющего состояние отсутствие мира и отсутствие войны, вводит 3 этап, когда между оппозициями устанавливается тождество.

В нашей аналитике сначала надо разобраться, почему война-мир идут в связке, почему это понятия по сути своей сходные. Мы не будем обращаться к сугубо исторической либо

марксистской интерпретации – что мирный договор между империалистическими странами порождает только временные уступки и противоречия, приводящие через X лет к новым войнам, поскольку не элиминирует основу войны – эксплуатацию классов. В данном случае обратимся к природе конфликта (любого социального конфликта, включая войну наций), обращаясь к работам Жирара, а именно к концепции скандалона и козла отпущения (параграф «Жертвоприношение»).

Конфликт (война) образуется не из-за различий между индивидами/сообществами, но ввиду их схожести (Жирар уделяет главу в «Завершить Клаузевица» отношениями немцев и французов, болезненному копированию немцами французских порядков). Конфликт возникает там, где граница между Я и Другим сводится к неразличимой, именно предельное сходство становится источником конфликта: есть Я и есть образец, которому Я уподобляюсь. Чем больше я уподобляюсь образцу, тем больше я его ненавижу, т. е. неразличимость, возникающая в силу мимезиса, толкает к желанию уничтожить образец, убрать наметившуюся раздвоенность. Другой, возникающий передо мной изначально из-за того, что он владеет чем-то, чего желаю я, или обладает некоей чертой, желаемой мной, становится образцом и целью мимезиса и в конечном счете оказывается неразличимым. Стремление к различию – это то, что толкает Я на противостояние с Другим, однако истинная природа желания заключается в том, что существование Другого оказывается преградой для меня, чтобы окончательно стать Другим. Другой-образец отмечает мое бытие лишь как копию, как квазибытие. Преодоление квазибытия, освоение собственного бытия есть поглощение Другого – его исчезновение. Отсюда конфликт между сторонами всегда обладает чертой тотального конфликта, что отмечает Клаузевиц в своем определении войны как поединка между равными противниками, стремящимися к уничтожению друг друга («война является результатом столкновения двух живых сил; поэтому конечная цель военных действий (сокрушение противника) должна иметься у обеих сторон»). Таким образом мы опять встречаемся с процессом взаимодействия [14, с. 19–20]). В связи с этим «устремлением к крайности» мир в ситуации двух противников взаимно стремящихся к уподоблению до неразличимости друг друга оказывается чем-то, что либо откладывает конфликт (каким-либо временным способом), либо совершенно невозможным. Возможность мира – это прекращение скандалона посредством козла отпущения, жертвоприношения. Как уже было показано, данное прекращение, выделение в сообществе произвольной жертвы, убийство которой становится учредительным убийством (т. е. убийством, прекращающим конфликты), является мерой неокончательной, в будущем вновь вспыхивают конфликты, которые требуют разрешения посредством жертвы. Однако в случае конфликта между нациями данный механизм работать не может: противников только двое, жертва возможна лишь как жертва проигравшего (с этой точки зрения можно анализировать конфликт Ромула и Рема, не менее значимый для римского самосознания Рим-Карфаген – в обоих случаях смерть противника оказывается учредительной – в первом случае для города, во втором случае для римского владычества в средиземноморье, поэтому ослабленный Карфаген во времена 3 пунической войны все равно «должен быть уничтожен»). 2 фактора, которые оттягивают этот результат – дипломатия у Клаузевица и экономика у Жирара. Обе оказываются рациональными вставками между двумя противниками, которые сопротивляются их устремлению к крайности, откладывают его. Дипломатия – практические интересы, цели участников, быть может даже их родство. Экономика – экономические связи между участниками рынка, ставшего глобальным, размывают различия между участниками, укрепляя связи между ними. Но одновременно с этим стирание границ, различий – устанавливает одинаковость и желание быть в качестве образца. Движение капитала с одной стороны откладывает конфликт, с другой стороны делает его еще более неистовым, так как само по себе сводит различия к подобиям, а желания участников – к бытию в качестве Другого (посредством контроля рынков или товара, принадлежащего Другому). Первая мировая война – стоит в начале образования мирового рынка товаров, и одновременно с этим эта первая из войн, где устремление к крайности, желание изменить/поглотить/исправить соперника, и противостояние наций оказались предельно явлены – явлены в одинаковости (нет ни немцев, ни французов в окопах, одна лишь серая масса людей, копающихся в грязи (Олдингтон), и в одновременной неизменности замены/поглощения миметического двойника. Экономика, откладывая конфликт, создает ему такие условия, при котором он становится тотальным – противостоянием двух борцов, ведущимся до смерти одного из них. А если прочесть идею Клаузевица полностью, то конфликт всегда стремится к уподоблению противников друг другу в плане ресурсов

и задействованных сил, отсюда, устремление к крайности оказывается не уничтожением проигравшего, а скорее взаимным уничтожением противников (как в «Идиоте» Достоевского конфликт за обладание Настасьей Филипповной приводит к ее физическому уничтожению, Рогожина отправляя в Сибирь (юридическое уничтожение), Мышкина повергая в безумие (ментальное уничтожение). Таким образом, тотальный конфликт оказывается ситуацией, в которой не может быть выигравшей стороны.

Именно здесь и начинается работать мысль Троцкого, который находит вариант решения, завершения тотального конфликта, отказа от скандалона. Им становится формула отказа и от мира и от войны. Очевидно, данный отказ фундируется в отказе от мимезиса или, по крайней мере, такого мимезиса, который бы вел к уподоблению Другому в качестве образца. Отказ от мимезиса это выход Я из ситуации соперничества. Однако этот выход возможен только через механизм козла отпущения, т. е. принятия на себя роли добровольной жертвы. Противоречие выявляется именно в добровольности – жертва должна всячески противиться своей участи, стремиться к тождественности с жертвователем и толпой, на долю которых выпадает выделение все большего и большего количества различий между собой и жертвой, что и определяет ее принесение в жертву, что выделяет ее и отчуждает. Жертва, не оказывающая сопротивления, не есть жертва, принявшая в ходе конфликта между собой и толпой эту роль. Жертва являет собой последний этап перед жертвоприношением, но добровольная жертва пропускает все предварительные стадии, сразу устремляясь к нему, обнажая чистое жертвоприношение как таковое, то есть убийство, выступавшее той самой учредительной тайной, которую сообщество стремилось забыть в ритуале и конфликта и жертвоприношения сопротивляющейся жертвы. Я могу бороться с Другим, пока он оказывает сопротивление, но что делать с Другим, который сам разрешает себя убить? В этот момент он оказывается подлинным Другим, не тем, с чем я стремлюсь обнаружить тождественность, он замещает первоначальный образец, с которого начался миметический конфликт.

Жертвоприношение добровольной жертвы обнажает убийство, тем самым раскрывая истину о козле отпущения. Поставление себя в качестве добровольной жертвы для раскрытия истины о конфликте – вот суть позиции Троцкого. В случае, если жертвоприношение состоится – эта жертва становится символическим образцом, той точкой, с которой не возобновляется старый режим, приводящий в будущем к конфликту, но с которой возможен новый порядок, в котором миметический конфликт, истина которого всегда была и будет убийство, обнажен во всей своей неприглядности. Отказ от мира/войны – это отказ от убийства, отказ от механизма жертвоприношения и повторения скандалона. Отказ, имеющий целью обозначить жертву в качестве нового образца, той точки, которая показывает, что жертвоприношение всего лишь убийство (уничтожение, завоевание, аннексии), и потому лишенное привычных инструментов замещения, лишенное возможности возобновить привычный социальный порядок (стать учредительным убийством, убийством, создающим божество) лишается своей целительной функции. Война/мир – это бесконечный механизм убийств и временных порядков, при которых убийство откладывается. Отсюда и следует решение – отказ от убийства (войны/мира) возможен только при полной артикуляции формулы невозможности его/их установления, а эта невозможность означает фактически добровольное жертвоприношение, которое становится образцом для нового порядка, порядка конца времен, когда правда о войне/мире – как правда о длительном времени оправдания убийства – оказывается открыта всем. Какой результат от открытия этой истины о миметическом конфликте? Мы видим, что здесь сходятся идея Жирара о Распятии и наша интерпретация слов Троцкого – и там и там обнаженная нелицеприятная истина человеческого сообщества становится разделенной всеми, привычный механизм замещения конфликта оказывается невозможным, откуда следует завершение любых конфликтов. Альтернатива обнаружение любого конфликта в качестве конфликта тотального – поединка равных противников, ведущимся до взаимного уничтожения сторон.

Список литературы

1. Агамбен Дж. Оставшееся время. Комментарий к посланию римлянам. М. : Новое литературное обозрение, 2018. 224 с.
2. Батай Ж. Суверенность // Проклятая часть. М. : Ладомир, 2006. 742 с.
3. Батай Ж. Проклятая часть. Опыт общей экономики. М. : Ладомир, 2006. 742 с.
4. Батай Ж. Сумма атеологии. М. : Ладомир, 2016. 566 с.

5. Бенъямин В. О понятии истории // Девять работ. М. : РИПОЛ-классик : Панглосс, 2019. 223 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / пер. Г. Шпета. СПб. : Наука, 2002. 446 с.
7. Гегель Г. В. Ф. Первая программа системы немецкого идеализма // Работы разных лет : в 2 т. Т. 1. М. : Мысль, 1972. 668 с. С. 211–234.
8. Гегель Г. В. Ф. Философия права. М. : Мысль, 1990. 524 с.
9. Жирар Р. Насилие и священное / пер. Г. Дашевского. М. : Новое литературное обозрение, 2000. 400 с.
10. Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния / пер. с фр. Серия: Философия и богословие. М. : Изд-во ББИ, 2020. 202 с.
11. Жирар Р. Завершить Клаузевица. М. : Изд-во ББИ, 2019. 300 с.
12. Жирар Р. Ложь романтизма и правда романа. М. : Новое литературное обозрение, 2021. 352 с.
13. Кант И. К вечному миру. Соч. : в 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 5–56.
14. Клаузевиц К. О войне / пер. А. Рачинского. М. : АСТ, 2022. 1024 с.
15. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. 416 с.
16. Тетюев Л. И. Кантовский проект «К вечному миру» и современный мир // Актуальные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук. 2016. Т. 10. № 55. С. 4–7.
17. Палафер В. Война и политика: Клаузевиц и Шмитт в свете миметической теории Жирара // Фонарь Диогена. 2016. № 2. С. 60–78.
18. Харман Г. Введение в Клаузевица // Логос. 2019. № 3. С. 25–58. DOI: 10.22394/0869-5377-2019-3-25-56.
19. Шеллер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб. : Наука, 1999. 231 с.
20. Шмитт К. Политическая теология. Четыре главы к учению о суверенитете // Понятие политического. СПб. : Наука, 2016. 556 с.

Trotsky's words are "no war, no peace". The experience of anthropological interpretation

Shatalov-Davydov Dmitry Yuryevich

PhD in Philosophical Sciences, associate professor of the Department of Philosophy, Lobachevsky National Research Nizhny Novgorod State University. Russia, Nizhny Novgorod. E-mail: korvet_nn@list.ru

Abstract. The article examines Trotsky's famous statement, made during the discussion of the peace treaty with Germany, which contains the paradoxical formula "neither war nor peace." Turning to a number of historical concepts, the author considers this statement in the broad perspective of historiosophy, namely the theory associated with the so-called "end of history" or its possibilities. The Christian version is considered ("the remaining time" according to the interpretation of the epistles of the Apostle Paul J. Agamben), Hegel's concept, and Girard's theory of violence is used to understand the structure of the conflict (insofar as Trotsky talks about the end of the war). Having considered the theory of mimetic conflict, the author turns to the interpretation of Trotsky's version, which is a 3 model of the onset of peace, in which the categories of war and peace are equally removed (and this coincides with the desire to eliminate the cyclically renewed mimetic conflict).

The concept of sacrifice is important here, for the analysis of which the author refers to the works of Bataille and Girard, and especially the concept of voluntary sacrifice. A victim who refuses to resist becomes a figure who does not participate in the game associated with the increase in violence and the emergence of consensus regarding a random victim: The Self can fight the Other as long as he resists, but the Other, who allows himself to be killed, turns out to be a genuine Other (identity with him is impossible). The sacrifice of a willing victim exposes murder as something that lies at the foundation of sacrifice. Setting oneself up as a willing victim to uncover the truth about the conflict reveals the key to understanding Trotsky's position. If the sacrifice takes place, this sacrifice becomes a symbolic model demonstrating the new order: the conflict consists in murder, and this murder is revealed in all its ugliness.

Keywords: mimetic conflict, sacrifice, identity, violence, alienation.

References

1. Agamben J. *Ostavsheesya vremya. Kommentarij k poslaniyu rimlyanam* [The remaining time. Commentary on the Epistle to the Romans]. M. New Literary Review, 2018. 224 p.
2. Bataille J. *Suverennost' [Sovereignty] // Proklyataya chast' – The cursed part*. M. Lodomir, 2006. 742 p.
3. Bataille J. *Proklyataya chast'. Opyt obshchej ekonomiki* [The cursed part. The experience of the general economy]. M. Lodomir, 2006. 742 p.
4. Bataille J. *Summa ateologii* [Sum of atheology]. M. Lodomir, 2016. 566 p.
5. Benjamin V. *O ponyatii istorii* [About the concept of history] // *Devyat' rabot – Nine works*. M. RIPOLL-classic : Pangloss, 2019. 223 p.

6. Hegel G. V. F. *Fenomenologiya duha* [Phenomenology of the spirit] / transl. by G. Shpeta. SPb. Nauka (Science), 2002. 446 p.
7. Hegel G. V. F. *Pervaya programma sistemy nemeckogo idealizma* [The first program of the system of German idealism] // *Raboty raznykh let : v 2 t. T. 1* – Works of different years : in 2 vols. Vol. 1. M. Mysl (Thought), 1972. 668 Pp. 211–234.
8. Hegel G. V. F. *Filosofiya prava* [Philosophy of law]. M. Mysl (Thought), 1990. 524 p.
9. Girard R. *Nasilie i svyashchennoe* [Violence and the sacred] / transl. by G. Dashevsky lane. M New Literary Review, 2000. 400 p.
10. Girard R. *Ya vizhu Satanu, padayushchego, kak molniya* [I see Satan falling like lightning. Series: Philosophy and Theology]. M. BBI Publishing House, 2020. 202 p.
11. Girard R. *Zavershit' Klauzevica* [To finish Clausewitz]. M. Publishing House of the BBI, 2019. 300 p.
12. Girard R. *Lozh' romantizma i pravda romana* [The lie of romanticism and the truth of the novel]. M. New Literary Review, 2021. 352 p.
13. Kant I. *K vechnomu miru. Soch. : v 8 t. T. 7* [To eternal peace. Works : in 8 vols. Vol. 7]. M. 1994. Pp. 5–56.
14. Clausewitz K. *O vojne* [About the war] / transl. by A. Rachinsky. M. AST. 2022. 1024 p.
15. Levinas E. *Izbrannoe. Total'nost' i Beskonechnoe* [Favorites. Totality and the Infinite]. M. ; SPb. University Book, 2000. 416 p.
16. Tetyuev L. I. *Kantovskij projekt "K vechnomu miru" i sovremennyy mir* [I. Kant's project "Towards eternal peace" and the modern world] // *Aktual'nye problemy gumanitarnykh i social'no-ekonomicheskikh nauk* – Actual problems of humanities and socio-economic sciences. 2016. Vol. 10. No. 55. Pp. 4–7.
17. Palafer V. *Vojna i politika: Klauzevic i Shmitt v svete mimeticheskoy teorii Zhirara* [War and Politics: Clausewitz and Schmitt in the light of Girard's mimetic theory] // *Fonar' Diogena* – Lantern of Diogenes. 2016. No. 2. Pp. 60–78.
18. Harman G. *Vvedenie v Klauzevica* [Introduction to Clausewitz] // *Logos* – Logos. 2019. No. 3. Pp. 25–58. DOI: 10.22394/0869-5377-2019-3-25-56.
19. Scheller M. *Resentiment v strukture moralej* [Resentment in the structure of morals]. SPb. Nauka (Science), 1999. 231 p.
20. Shmitt K. *Politicheskaya teologiya. Chetyre glavy k ucheniyu o suverenitete* [Political theology. Four chapters to the doctrine of sovereignty] // *Ponyatie politicheskogo* – The concept of the political. SPb. Nauka (Science), 2016. 556 p.