

Аронсон О.В.

Перевод и политика. Шмитт, Беньямин и... Достоевский

Аннотация: Предметом исследования данной статьи являются отношения между политикой и переводом, сложившиеся в России. Особое внимание уделено политической идее "вторжения" текста в культуру посредством перевода, которая находится в противоречии с идеей взаимообогащения культур. Анализируя полемику, возникшую вокруг переводов на русский язык работ одного из нацистских теоретиков Карла Шмитта, автор указывает на теорию культурного перевода, которую можно имплицитно обнаружить у Достоевского и на концепцию абсолютной переводимости Беньямина, которые позволяют лучше понять почему именно в России оказались столь востребованы политические идеи Шмитта. В работе использована имманентистская методология, когда выявляется зона общности политического и культурного действия, в результате чего можно взглянуть на идею перевода через призму политических теорий, а концепции перевода могут дать многое для понимания политического. Основным результатом исследования является открытие области политического бессознательного, присутствующего в любом переводном тексте, а также области политического желания, выраженного в практике выбора культурой тех или иных текстов и авторов в качестве культовых, особенно тех, которые выражают якобы чуждые культуре идеи и ценности.

Ключевые слова: Перевод, политика, вторжение, гостеприимство, Карл Шмитт, Вальтер Беньямин, Достоевский, фашизм, всемирная отзывчивость, политическое бессознательное.

Review: The subject of the present research article is the relationship between politics and translation as they have been formed in Russia. Special attention is paid to the political idea of 'invasion' of a text into culture through translation. The aforesaid idea opposes to the idea of mutual enrichment of cultures. Analyzing polemics evolving around Russian translations of writings by one of Nazi theorists Carl Schmitt, the author of the article points at the theory of cultural translation that can be implicitly found in Dostoevsky's works and Benjamin's concept of absolute translability that allows to better understand why it is Russia where Schmitt's political ideas turned out to be in such demand. The research article is based on the immanentist methodology that defines the scope of a common political and cultural action and, as a result, allows to view the idea of translation from the point of view of political theories and translation concepts that may provide much material for better understanding of the political. The main result of the research is the author's discovery of the political unconscious existing in each translated text as well as the political desire expressed in a certain selection of these or those texts and authors to be iconic, especially those that express ideas and values alien to a particular culture.

Keywords: Universal sympathy, nazism, Dostoevsky, Walter Benjamin, Carl Schmitt, hospitality, invasion, politics, translation, political unconscious.

В последнее время в России с завидной частотой, один за другим, выходят переводы книг немецких авторов, чья связь с нацистским режимом ни для кого не является секретом. Напротив, зачастую именно нацистское прошлое оказывается тем обстоятельством, которое привлекает к себе читательскую аудиторию. Среди прочих особенно интересна фигура Карла Шмитта, вокруг которой некоторое время назад развернулась полемика на страницах российских журналов и Интернет-изданий.

С одной стороны, повышенное внимание к трудам Карла Шмитта, юриста, официального теоретика Третьего рейха, может восприниматься как признак толерантности к чужой мысли, способной выйти за рамки той идеологии в которой она существовала и которую обосновывала. Однако представляется, что именно в российском контексте массовый перевод работ Шмитта означает еще и нечто иное. Возможно, что тот политический контекст, в котором происходит и публикация Шмитта и полемика вокруг него в России, по-

зволяет заново вернуться к вопросу об интеллектуальном наследии нацистской Германии.

Это уже не вопрос о том, как могло так случиться, что многие немецкие интеллектуалы оказались очарованы идеями национал-социализма и фигурой Гитлера. Это также и не вопрос о существовании интеллектуала в определенный исторический момент, когда он вынужден идти на сотрудничество с политической властью, обнажая в своей мысли именно ее политическую составляющую. Такие постановки вопроса были разыграны на фигуре Мартина Хайдеггера, «дело» которого обсуждалось на протяжении почти всей второй половины XX века. Так или иначе, но эти хайдеггеровские сюжеты касаются очень сложной темы, которую можно сформулировать как «этика мышления». Другими словами, политика в «деле Хайдеггера» это повод для этического беспокойства, связанного с тем, что мысль невозможна в некоторой «чистоте», что за каждой мыслью, за каждым интеллектуальным высказыванием, может последовать вопрос: как это связано с твоей собственной жизнью? Или же: как и кем твоя мысль может быть использована? Фактически, предшествующие обвинительные сюжеты о «деле Хайдеггера» сводились либо к фактам его сотрудничества с гитлеровским режимом (характерный пример [17]), либо указанием на глубинную связь между онтологией «Бытия и времени» и будущей включенностью Хайдеггера в конкретную политику (см.[16]). Своеобразное философское «оправдание» Хайдеггера мы находим в работах французских философов деконструктивистского направления. Хотя трудно говорить в данном случае об «оправдании», скорее, это указание на важность прислушаться к тому, что говорит немецкий философ именно потому, что вместе с нацизмом есть опасность не заметить то ценное, что в самой философии Хайдеггера нацизму противостоит.

Когда мы здесь упоминаем Хайдеггера, то имеем в виду не только конкретно его, но и отношение ко многим прочим знаменитым личностям, либо известных своим сотрудничеством с национал-социалистами, либо своим пристрастием к фашизму.

Иногда некоторые исследователи склонны ставить в один ряд фигуры Мартина Хайдеггера, Эрнста Юнгера, Карла Шмитта, указывая на то, что они были своеобразными интеллектуальными предшественниками национал-социалистической идеологии. Между

тем, эти фигуры, связанные друг с другом, имеющие определенные общие черты, как в своем творчестве, так и в судьбе, тем не менее следует рассматривать отдельно. Это особенно становится очевидным, когда после многочисленных переводов Хайдеггера на русский язык, в последнее время стали появляться переводы работ Карла Шмитта, фигуры куда более контраверсивной и можно даже сказать эпатажной. Перед нами не просто наследие выдающегося теоретика, юриста, но именно того, кто своими работами легитимировал один из самых ужасных политических режимов в истории человечества. При всех интеллектуальных изысках в трудах Хайдеггера и Юнгера мы подобной прямой легитимации политического насилия не найдем.

Сегодня в мире к теоретическому наследию Шмитта интерес небывалый. Причем интерес этот проявляют как теоретики правого толка (что не удивительно), так и левые, как консерваторы, так и либералы. (Подробное освещение современной шмиттианы см. [6,158–171].) Идеи Шмитта оказываются неожиданно востребованы и – казалось бы – выходят за рамки чисто политической сферы. Однако так ли это?

Фактически, когда мы в самом начале задалась вопросом об интеллектуальном наследии нацизма, то (в случае со Шмиттом, в отличие от Хайдеггера, например) речь идет об интеллектуально-политическом наследии. Речь идет о том, насколько мы сегодня готовы принять ту именно *политическую* мысль, которая упрямо заявляет о себе в работах немецкого юриста на протяжении всей его жизни. И должны ли мы ее принимать? А если принимаем, то зачем? Почему она вдруг оказывается востребованной именно сегодня?

Уже, кажется, ни у кого нет возражений, что тексты Шмитта должны быть представлены публике. Однако публикация их, тем не менее, влечет за собой неизбежные разговоры о неявной пропаганде фашизма и обвинения в этом переводчиков и комментаторов текстов. И к такой реакции ученые, занимающиеся наследием Шмитта должны быть готовы. В этой связи, именно дискуссия вокруг русскоязычного Шмитта, представляется крайне существенной, поскольку перевод традиционно воспринимается в просвещенческих координатах: если нечто переводится, то именно потому, что это должно обогатить ту культуру, на языке которой подобных текстов нет. Когда же возникает слишком много переводных текстов одного и того же автора, то ситуация

выходит за рамки исключительно «познавательной», и резонным оказывается вопрос – нет! не надо ли издавать Шмитта? – но: надо ли издавать Шмитта «так много», а если издавать, то как? (Однако одно дело, когда эти разговоры ведутся кулуарно или находятся в рамках академической полемики, и совсем другое, когда дискуссия приобретает политический характер. Именно это произошло в начале 2009 года, когда в журнале «Пушкин» появилась небольшая рецензия главного редактора журнала на книги Фрайера и Юнгера. В этой рецензии автор недвусмысленно обвиняет издателей, переводчиков и комментаторов в пропаганде идей национал-социализма. Она была моментально воспроизведена на сайте «Русского журнала» (<http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Kak-byt-s-naslediem-nacional-socializma>), на страницах которого последовала дискуссия, спровоцированная данной рецензией.) На первый взгляд такая формулировка («как издавать Шмитта?») выглядит «мягкой» и даже либеральной, но не в конкретной российской ситуации, к которой мы еще вернемся позже. Пока же надо сказать несколько слов о судьбе переводов Шмитта в постсоветский период.

Первый опубликованный перевод был сделан профессором А.Ф. Филипповым. Это был перевод фрагмента знаменитой работы Шмитта «Понятие политического» (1927). Он вышел в 1992 [8,35–67]. Реакции на эту публикацию не было практически никакой.

Следующее издание Шмитта на русском языке датировано только 2000 годом. Именно тогда вышла книга немецкого исследователя «Политическая теология» с обширным предисловием того же Филиппова [9]. И в том же году возникла первая дискуссия вокруг фигуры Карла Шмитта. Она возникла на страницах правозащитного журнала «Индекс. Досье на цензуру», где были опубликованы рядом и текст Филиппова о Шмитте [7], и открытое письмо коллеге известного специалиста в области политической философии, теоретика либерального толка, профессора Йельского университета Бориса Капустина [4]. Уже тогда, в уважительной и корректной форме, но были заданы вопросы «почему именно Шмитт?» и «зачем нам Шмитт?», поскольку для Б.Капустина это была с очевидностью маргинальная фигура в современной политической мысли.

После этого диалога, который опять-таки не встретил никакого резонанса в интеллекту-

альной среде, прошло еще 5 лет. С 2005 года Шмитт начинает интенсивно издаваться. Выходят его книги «Диктатура», «Теория партизана», «Номос земли», но – и это важно – выходит текст нацистского периода Кала Шмитта «Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса». (См. [10],[11],[12], [13])

Однако только в 2009 году, словно «вдруг», возникает российское «дело Шмитта».

Это «дело» интересно не только (и даже не столько) предметом дискуссии, но самой ситуацией, которая ее спровоцировала. Здесь возникает несколько важных побочных сюжетов, одним из которых является именно то, что эта – с очевидностью политическая – полемика развернулась именно вокруг переводов Шмитта (Юнгер и Фрайер идут как дополнение), и – что особенно важно – переводов, которые тогда еще не состоялись, а именно – самых одиозных текстов Шмитта его нацистского периода...

Итак, обращают на себя внимание три момента, которые акцентированы в возникшей дискуссии. Первый: полемика ведется не вокруг идей или концепций, а именно вокруг *переводов*. Второй: именно переводы Шмитта и комментарии к его текстам становятся предметом основной дискуссии. Наконец, третье: дискуссия постоянно смещается от того, что уже переведено, к *еще-не-переведенному*, к тому «по-настоящему ужасному» в наследии Шмитта, что как раз и является основной политической и теоретической угрозой. Эти три момента выделены неслучайно. Дело в том, что текстов собственно фашистского и националистического толка выходило множество, но у них были российские авторы, пусть и обильно цитирующие известных теоретиков, не скрывавших свои пристрастия к фашизму и национал-социализму. Кроме того, еще в 90-е годы издавалась целая библиотека «Расовой теории» и серия книг по геополитике, где вышло множество переводов текстов, на которые опиралась нацистская идеология. И, наконец, среди того, что опубликовано из Шмитта к 2009 году, году начала жесткой дискуссии, практически ничего, кроме некоторых едва заметных фрагментов из «Левиафана...» не было связано именно с идеологией, к которой примкнул Шмитт в 30-е годы, и которую обслуживал.

Эти три момента позволяют (благодаря именно Карлу Шмитту!) взглянуть на проблему несколько шире, чем она была затронута в упомянутой дискуссии, порой выходявшей за

рамки академических приличий, и задаться совсем другими вопросами: о роли перевода в русской культуре, о политической функции в переводе, и, наконец, о конкретной политике, которая может проявлять себя в переводе том числе и посредством перевода.

Итак, первый по порядку сюжет, который следует затронуть – это что такое «перевод» в России? Каков его статус? Ответ на этот вопрос позволяет прояснить многие вещи, касающиеся, в том числе, и культурных контактов с Европой. Напомним коротко, что именно в терминах «перевода» европейских традиций пытались говорить о России уже в XIX веке П. Чаадаев и маркиз де Кюстин. И тот, и другой видели во многих явлениях российской действительности неудачную имитацию Запада. (Де Кюстин с сарказмом пишет о небрежении русскими аристократами собственным языком: «Сейчас все потешаются над тем, что император Николай требует при дворе говорить по-русски; новшество сие кажется прихотью самодержца; грядущее поколение скажет ему спасибо за эту победу здравого смысла над высшим светом. Как может проявиться дух естественности в обществе, где говорят на четырех языках, не выучив толком ни одного?» [5,300].)

Эта «имитационная» стратегия размышления о России предполагает вполне отчетливую конструкцию «культурного перевода», в основании которой лежит представление о западном мире как «оригинале» и «первоисточнике», по отношению к которому Россия предстаёт неудачной «копией».

Таков, в принципе, был ход мысли западников в споре со славянофилам. Политическая составляющая их полемики была во многом замешана на проблеме «аутентичности» России, которую искали славянофилы и которую отказывались признавать западники. Между тем, и в том и в другом случае речь идет об одной и той же логической модели, в основании которой лежит представление об «оригинальности», «первоисточке» и подражании. Только одни подражают западному «началу», а другие находятся в поисках славянского «истока».

Совершенно иную мысль высказывает Достоевский в своей знаменитой Пушкинской речи, где он говорит «всемирной отзывчивости» Пушкина, которая как ничто другое характеризует русскую душу. Этот известный пассаж многократно интерпретировался. Более того, само словосочетание «всемирная отзывчивость» стала своеобразным клише. Тем не ме-

нее, следует напомнить о чем говорит Достоевский, поскольку в его словах мы обнаруживаем как особое понимание политического, так и отношение к культурной переводимости.

Итак, Достоевский отмечает, что в Пушкине «есть та особая характернейшая и не встречаемая кроме него нигде и ни у кого черта художественного гения – способность всемирной отзывчивости и полнейшего перевоплощения в гении чужих наций, и перевоплощения почти совершенного». [3,129] И именно эта же самая черта характерна по Достоевскому для русского народа. Далее он поясняет: «...я именно напираю в моей речи, что и не пытаюсь равнять русский народ с народами западными в сферах их экономической славы или научной. Я просто только говорю, что русская душа, что гений народа русского, может быть, наиболее способны, из всех народов, вместить в себе идею всечеловеческого единения, братской любви, трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия». [3,130]

Интересно здесь то, что это высказывание прямо полемично против того понимания политического, которое позже будет сформулировано Карлом Шмиттом. Достоевский пытается указать на некую этику общности и этику прощения, которые не могут быть найдены в западном мире, мире сплошь политическом и экономическом. С одной стороны, это – архаическая этика *приятеля врага*, неписанная этика гостеприимства, отзвук которой звучит в самом слове *hostis*, объединяющем в себе значения «враг» и «гость». Такого рода этика возможна только в мире, где еще нет государств-врагов, поскольку именно появление последних является условием понимания сферы политического, как пространства различения друга и врага, понимания развитого именно в работах Карла Шмитта. С другой стороны, высказывание Достоевского уже предполагает политику разделения на Россию и Запад, в которой Западу отводится роль того самого врага, которому всегда будет оказано немислимое гостеприимство.

Если мы попробуем формализовать это высказывание Достоевского в рамках проблемы перевода, то, чтобы понять свойство «всемирной отзывчивости», нам неизбежно придется отказаться от логики оппозиций «оригинал-копия», «первоисточник-перевод»... О чем собственно говоря идет речь? Речь идет об особом «языковом» свойстве русской души (про которую мало кто что знает, но именно

это свойство оказывается ее важнейшей материальной характеристикой). Это свойство принимать чужие языки как свои, принимать чужие культуры так, словно они *всегда уже* часть русской культуры, принимать, несмотря на их инаковость и даже враждебность.

«Всемирная отзывчивость» говорит не о первенстве русской культуры и не о ее вторичности, она говорит, что русская культура располагается не на уровне знаков культуры. Она не подражает, не имитирует, не воспроизводит тексты чужих культур, но обнаруживает в себе их следы. Другими словами, она представляет собой особое автохтонное образование, где иные культуры обнаруживают (нет, не совой «первоисток»!) свой след. Перед нами своеобразная концепция абсолютной переводимости, которая оказывается возможной тогда и только тогда, когда текст иной культуры попадает на русскую почву. Продолжая эту логику абсолютной переводимости, мы можем вслед за Достоевским сказать, что Шекспир или Сервантес, ограниченные рамками своего языка и своей культуры, не могут достигнуть универсализма к которому направлены их тексты, такой универсализм им сообщает именно русская культура, вторгаясь в которую, они оказываются обогащены и наделены священным статусом. Фактически, таким образом понятая русская культура оказывается способной принять любой текст, в то время, как попадающий в ее лоно текст иной культуры с необходимостью обнаруживает свою ограниченность и ущербность.

Мы здесь не обсуждаем справедливость или ложность этой спекуляции, но указываем на то особое отношение к переводу, которое формировалось в России. И было бы неверно утверждать, что такое отношение частное, патриотическое, русофильское... Скорее следует говорить о том, что в России перевод оказывается зажат между полюсами политическим и религиозным.

Иначе об это можно сказать так: любой «чужеродный» текст, любой иностранный текст вторгается в культуру своим *переводом*. Это вторжение не только взаимно обогащает культуры (как принято думать о переводах в рамках просвещенческой традиции), но и наносит ущерб. Такое вторжение всегда имеет в том числе и политический аспект... Так вот, если следовать Пушкинской речи Достоевского, то Россия настолько не имеет ничего «собственного», что принятие чужих текстов, чужих языков – ее естественное

свойство. Или, можно сказать и по-другому: это свойство – *имперское*.

То есть включение других культур и текстов других культур происходит в России словно *до* их адаптации, *до* их перевода. Они словно уже присутствуют в этом пространстве, пусть и в качестве отсутствующих. Помимо имперского момента, который здесь явно заметен и которым отмечены как размышления Достоевского, так и многих русских евразийцев (Данилевского, Леонтьева), мы также можем говорить и о моменте богословском, теологическом, связанным с представлением о Москве как Третьем Риме, призванном объединить все культуры.

Этот религиозный мотив странным образом сохраняется и в советское время. Понятно, что когда проводится жесткая граница между мирами, между мировоззрениями, когда устанавливается железный занавес, то роль переводчика любого текста не может не быть политической. Переводчик оказывается своеобразным лазутчиком, агентом, причем до конца не понятно в какой степени этот агент действует в интересах твоего государства, а в какой – чужого. Именно в советский период, от Революции до холодной войны, знание иностранных языков стало достоянием совсем узкого слоя людей. Профессия переводчика в эти годы как никогда обнаруживает свой политический смысл, но мы в данном случае пытаемся указать на нечто иное, на то, что люди, читающие и говорящие на иностранных языках, оказывались причастны тайне иного мира. И сколь бы ни были банальные те тайны Запада, которые скрывала советская система от своих граждан, но этот элемент таинственности и ауратичности был очень важен, а иностранный язык был способом если не проникнуть в эти тайны, то хотя бы прикоснуться к ним. Так и «тайна Запада» и «загадка России» оказываются равноудалены от сферы советского опыта и локализованы в тех языках, которые дополнительны русскому, в чужих языках, не важно иностранный ли это язык, либо язык литературы XIX века...

Такая ситуация радикально меняет само отношение к переводу: он существует словно в двух параллельных режимах: в режиме привычном имитационном, но также и в менее заметном – режиме сакрального знания, или, как бы мог сказать Вальтер Беньямин в режиме ауратическом, когда максимальная близость (прятие, открытие себя в чужом и т.п.) соединяется с максимальной дистанцией

(когда сакрализуется именно далекое, тайное и непонятное).

Интересно, что именно в этих двух режимах рассматривается М.Л. Гаспаровым переводческая деятельность и переводческая рефлексия Валерия Брюсова: на ранней стадии, когда он переводил своих французских современников – это были переводы, которые продолжали русское стихосложение, становились частью поэтической культуры России; когда же он переводил «Энеиду» Вергилия, то пришел к идее буквализма, смысл которого состоит в том, что древний текст не пытается предстать аутентичным на другом языке, а напротив – всячески демонстрирует то, что он есть перевод, то есть определенная дистанция по отношению к первоисточнику. Эта дистанция в буквалистских переводах выходит на первый план, создавая ощущение «далекости» и «инаковости» переведенного текста. [2, 29-62] Кстати, именно «буквализм» становится господствующим направлением в переводческой деятельности в 1920-е годы. А это уже можно описывать не просто как некоторую тенденцию или моду, но как определенную политику внутри языка. Для молодой Советской России, открывающей новый социальный порядок, буквалистский перевод был крайне уместен, поскольку устанавливал дистанцию по отношению к предшествующей истории культуры, а также к культуре буржуазной. Косноязычие буквалистов – политика рождения нового слова, даже если оно берется из древнего текста. Но также это и борьба с идеей вторичности перевода по отношению к оригиналу. Советское «новое» должно было быть новым даже в переводе. Но такое «новое» неожиданно оказывается ближе к «всемирной отзывчивости», принявшей форму интернационального братства, нежели к радикальному коммунистическому преобразованию мира. То есть перевод содержит в себе элемент политического события, устанавливающего дистанцию по отношению к политической риторике времени. Это отчасти коррелирует с тем, что писал Вальтер Беньямин в «Задаче переводчика», указывая на максимальную дистанцию как идеальную переводимость в отношении Священного текста. Можно сказать, что даже в Советской России мировая культура сохранила свою функцию священного текста...

Раз уж мы затронули фигуру Вальтера Беньямина, то перейдем ко второму вопросу, который собственно касается именно Шмитта и политики перевода. Дело в том, что сегодня

уже хорошо известно о той переключке идей, которая была между Вальтером Беньямином и Карлом Шмиттом. (Подробнее на эту тему можно прочитать, например, в книге [14].)

Взаимное внимание к творчеству друг друга, которое было между этими двумя очень разными мыслителями, разными характерами, разными судьбами, между нацистом, антисемитом Шмиттом и критиком фашизма, евреем Беньямином, позволяет указать на некоторое место их пересечения, которое касается как раз политики, но оказывается своеобразным образом деполитизировано фигурой оппонента... Это – место божественного, или – место священного в современном секуляризованном мире.

Мы без труда замечаем теперь переключки между шмиттовской «Политической теологии» и беньяминовской работой «К критике насилия». Напомню лишь, что у Шмитта политика предстает современной скрытой формой теологии («Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризованные теологические понятия» [9, 57]). Причем за «божественную» составляющую отвечает у Шмитта именно право, которое предшествует закону как технике юриспруденции, технике государственного насилия. Отсюда возникает идея о «суверене», которая высказана в знаменитой первой фразе «Политической теологии»: «Суверен – тот, кто принимает решение о чрезвычайном положении» [9, 15]. То есть Шмитт вводит такое понимание права, при котором *право* может нарушить любой закон. Это и есть «право суверена», которое иногда интерпретируют как попытку оправдания и легитимации политического произвола. Однако такая интерпретация несправедлива, поскольку «право суверена» как раз не причастно политическому насилию, он несет в себе функцию чуда. Это напрямую переключается с тем, что пишет Беньямин о легитимном и нелегитимном насилии, о насилии справедливости и насилии закона. Первое названо им «божественным насилием», или – «суверенным» [15, 106].

Моя задача здесь заключается в том, чтобы указать на тот же мотив в работе Беньямина «Задача переводчика», чтобы подчеркнуть совершенно иной подход к проблеме перевода и обнажить его политический аспект.

Беньямин говорит о переводе, функция которого не в том чтобы «точно» передавать существенное в оригинале (следовать «закону оригинала»), а в том, чтобы устанавливать *род-*

ство языков, находить в чужом языке дополнительные возможности для языка собственного, вторгаться в иное языковое пространство. Это то, что он называет «дозреванием чужого слова» и «муками рождения слова собственно» в противовес коммуникации двух мертвых языков. Итак, установление родства языков и внедрение в язык некоторого дополнения в виде чужеродного языка – основная функция перевода, который есть не что иное, как поиск универсального языка (Беньямин называет его «чистым» или «истинным»), или – говоря в терминах «Критики насилия» – языка справедливости, языка божественного насилия.

Чтобы подчеркнуть этот теологический момент отмечу еще, что «родство языков» понимается Беньямином не как сходство, а как то, «что в основании каждого лежит одно и то же означаемое, которое, однако, не доступно ни одному из них по отдельности, но может быть реализовано лишь совокупностью их взаимно дополняющих интенций» [1,69]. Таким образом, всякий перевод – некоторое предварительное средство преодоления чужеродности языков друг другу.

Итак, говоря в терминах политических, перевод является *вторжением* чужого языка в язык собственный. Он является фактом постоянно идущей войны, войны языков. И перевод так и был бы симптомом этой войны, если бы не Священное писание, если бы не некий божественный текст, который устанавливает горизонт деполитизации. Именно из этого горизонта (мессианского) говорит Беньямин о родстве языков. Именно из этого же мессианского горизонта говорит Достоевский о «всеобъединяющей роли» русского народа.

Известная формула, через которую Шмитт определяет политическое как принципиальное разделение на друга и врага, касающееся не индивидов, а народов и государств, Беньямином переносится на языки, где перевод становится чудесным парламентаром, обладающим правом суверенного действия... Только это суверенное действие подвижно не произволом, а «общим» (божественным) означаемым, что и приводит Беньямина к идее «идеального перевода» как подстрочника, подстрочника Священного писания. Подстрочник – воплощение дистанции, он актуализует силы непереводаемого. И эти силы непереводаемого всегда располагаются за пределами любой возможной политики. Когда же политика актуализует эти силы, то сакрализуется и сам перевод и фигура переводчика.

Таким образом, когда мы говорим о политике перевода, то имеем в виду то, что перевод оказывается возможен только в том случае, когда уже есть разделение на своего и чужого. Это разделение еще не политическое (в шмиттовском понимании), но оно политизируется актом перевода, в котором с неизбежностью присутствует момент вторжения. Только политическая составляющая этого вторжения оказывается стертой иллюзией принятия иного текста, иной культуры. Попытка придать переводу максимальную точность, сколь бы не оговаривалась стремлением быть ближе к оригиналу, всегда несет в себе также и элемент борьбы (войны языков, в котором язык оригинала должен либо показать свою суверенность, либо быть побежден языком перевода). Именно «победа перевода» порождает ситуацию, в которой индивидуальность или оригинальность отходит на второй план, а на первый выходит логика гостеприимства, доведенная до предела, когда чужое не может и не должно быть переприсвоено (такая политэкономия возможна только, когда оригинал и копия все еще отличимы друг от друга), но когда любое чужое заранее мыслится как свое. Здесь можно напомнить об экономическом принципе известном как культ карго, практикующийся среди народов (Меланезии или Папуа-Новая Гвинея), которым не понятен смысл производства и потребления товаров, а потому они любые дары воспринимают, как возвращение того, что им уже когда-то принадлежало. Именно такова «всеотзывчивость» русского народа. Это не столько свойство «души», сколько иной экономический принцип, в котором нет логики обмена и логики производства, а есть *возвращение сакрального*.

Когда мы сегодня рассматриваем ситуацию с текстами Карла Шмитта и их рецепцией в современной России, то нельзя забывать об этом немаловажном моменте. Новые переводы Шмитта не столько вводят нас в контекст политической истории XX века, не столько дают знания о еще одной концепции политики, сколько возвращают то, что уже было сакрализовано, но оказалось утрачено. Перед нами определен взгляд на политику, закон и право, который был табуирован в силу своей инфицированности национал-социализмом и фашизмом. И вот теперь мы его получаем в переводе, но опознаем как свое, как то, что продолжает оставаться неявным принципом политического суждения и действия. Можно даже сказать, что нынешняя российская «все-

отзывчивость» настолько широка, что принимает не просто чужого, но врага, того самого врага, с которым велась когда-то вполне конкретная война. Этот нерелективный момент в отношении с нацистским интеллектуальным наследием крайне важен. Это совсем не похоже на то, как обращаются к Шмитту западные левые, которые, по словам Шанталь Муфф, пытаются интерпретировать Шмитта против Шмитта, находить в его работах ответы на все новые вопросы, которые ставит перед исследователями перманентный кризис западной демократии. [18,36-59] Русский Шмитт оказывается «тем самым» радикальным Шмиттом тотальной войны друзей и врагов, права и закона, Земли и Моря, размышления которого именно в российской политике находят благодатную почву.

И здесь самое время вернуться к полемике вокруг переводов Шмитта, чтобы, исходя из всего сказанного ранее, понять какая политическая симптоматика стоит за этим казалось бы частным эпизодом издательской и переводческой деятельности.

В данном случае нас не волнует инспирирована эта атака на издателей и переводчиков Шмитта и Юнгера или нет, какие цели преследуются, когда людей уже не одно десятилетие занимающихся чтением и комментированием Шмитта, вдруг в какой-то момент обвиняют в пособничестве фашизму. Более того, нас здесь не интересуют даже аргументы сторон выдвинутые в ходе дискуссии, проходившей крайне нервно, со взаимными обвинениями в «интеллектуальном мошенничестве». (См. показательное интервью А. Филиппова «Русскому журналу» – <http://www.russ.ru/Mirova-ya-povestka/Ne-nado-zanimat-sya-intellektualnym-moshennichestvom>)

Дело в том, что такого рода полемика невозможна без некоторых условий, которые коренятся в самой политической ситуации. Но чтобы выявить именно политическую подоплеку дискуссии, надо иметь в виду сказанное ранее о традициях восприятия переводов в русской и советской культурах, а также о политической функции, которую любой перевод несет в себе неявно. И в первом, и во втором случае мы имеем дело с вытесняемым сакральным моментом. В первом случае его лучше всего схватывает формула «всемирной отзывчивости», а во втором – «родства языков» через общее означаемое недоступное ни одному из них. И то, и другое – попытка пре-

одоления политического, которая оборачивается прямым выходом к священному (либо Святой Руси, либо Священному писанию). И то, и другое – представление о непереводаемом как сакральном. Так Россия Достоевского оказывается своеобразным подстрочником всей мировой культуры, а переводчик Бенямина (в отличие от поэта) тем, кто способен усмотреть саму суть явления, своим косноязычным касанием чистого языка.

Фигура Шмитта оказывается в центре полемики неслучайно. Дело не в том, что его позиция и поведение в период правления Гитлера были одиозны. И даже не в том, что в его лице мы встречаем умного и рьяного апологета национал-социализма. Для академической среды все это не представляет особой проблемы. Точнее, проблема состоит лишь в том, как представлять и комментировать такого рода тексты. Можно ли быть нейтральным по отношению к ним? Можно ли делать вид, что какие-то важные для сегодняшнего дня идеи, которые содержатся в них могут быть отделены от той идеологии, которую они когда-то обслуживали? Сами по себе эти вопросы вполне достойны обсуждения. Однако мы имеем дело с обсуждением чего-то совершенно иного. Скорее невысказанный, но подразумеваемый вопрос, напрямую касающийся не теории Шмитта, а именно политической ситуации, может звучать так: в чем именно состоит отзывчивость современной России по отношению к Шмитту и почему именно к нему?

Если западные левые уже десять лет пытаются ответить на «вызовы Карла Шмитта» (См. [19]), то российские теоретики (как правые, так и левые) исследуют скорее отзывчивость по отношению к нему. А это означает, что если не нацизм, то фашизм Карла Шмитта находит свой отклик и у российского читателя интеллектуальной литературы, и у политологов, и у политиков. И приходится говорить о том, что когда на русский язык переводится Карл Шмитт, то одновременно переводится (вторгается и принимается) его фашизм, то есть то, что принять и признать открыто никак нельзя, поскольку само слово «фашизм» давно стало словом-инвективой, позорящим клеймом.

Такое положение дел особенно затрудняет всякие попытки разобраться с тем, что же и сегодня сохраняется в политике (вопреки всем декларациям) от того самого фашизма, идеологом и теоретиком которого был Шмитт. Фашизм заклеен, осужден, но продолжает свое подспудное политическое существо-

вание. Уже само словосочетание «сильное государство» указывает на это. Другие слова, в которых до сих пор остается фашизоидный след, в которых неявно действуют силы забвения ужасов фашизации масс, это – «нация», «народ» и даже «закон». Почти любая государственная риторика подпитывается фашистскими клише. А благодаря Шмитту даже в определенном понимании «права», которое лежит в основании либерально-демократических ценностей, можно открыть неизбежность той логики тотальности и ясности, из которой рождается политическое насилие. И это не всего лишь «похожие слова». Это определенные принцип понимания государства и государственных интересов исходя из наличия врагов государства, исходя из наличия границ, отделяющих «своих» от «чужих».

Между тем, важно сказать, что разделение на «своих» и «чужих», на «друзей» и «врагов», конечно же, не изобретено фашизмом. Также как и идея национального государства. Фашизм лишь доводит эти фигуры политики до крайности. Так, например, сословное разделение тоже можно рассматривать как деление на «своих» и «чужих», но в нем еще нет никакого фашизма, но уже есть его предчувствие. Когда Французская революция сметает сословия провозглашая общее равенство, то это не только шаг к демократии, но и шаг к фашизму, поскольку сразу же находится новое разделение, новая иерархия. Люди делятся на граждан и не-граждан. Если раньше французский, немецкий и русский аристократы были ближе друг к другу, нежели аристократ и крестьянин из одной страны, то постепенно происходит разделение людей по территориальному и национальному принципу. Это приводит к новому типу войны, которая ведется уже не между регулярными армиями, а между «народами», между жителями территорий. Потому расовые и геополитические теории возникают примерно в одно и то же время. И то и другое – новый для общества способ *видеть врага*. (Потому-то немецкий национал-социализм все же есть совершенно естественное продолжение фашизма, сколь бы многие теоретики не пытались их радикально развести). И если расовая теория после нацистских

лагерей стала почти неприличной, то геополитика продолжает быть одним из основных инструментов современной политологии, несмотря на то, что в любых формах она несет в себе неизбежный привкус фашизма.

Когда переводчиков обвиняют в пропаганде фашизма за то, что они переводят Шмитта, то за этим стоит совсем другая проблема, а именно: фашизм *уже* есть, и это именно то, что отзывается на тексты Шмитта, то, что их принимает в качестве «своего».

Любой запрет здесь наивен, поскольку он лишь сакрализует профанное и табуированное. Но это касается, впрочем, и любой попытки «правильного» комментария к такого рода текстам. Дело в том, что именно тексты Карла Шмитта (особенно многие еще не переведенные и не опубликованные, относящиеся к его нацистскому периоду) оказываются своеобразным сакральным текстом российской политической власти, ее принципом, ее «письмом». Она не просто организована по Шмитту идеологически, она пересекается даже риторически с его текстами. (Это началось еще с формулы, вызревшая в администрации президента, – «суверенная демократии», содержание которой весьма туманно, но которая, однако, недвусмысленно отсылала к идеям Шмитта, а сегодня этими идеями переполнены почти все политические телевизионные ток-шоу.) Кроме того, мы постоянно наблюдаем как «вождь защищает право» (название знаменитого текста Шмитта), как фактически устранен парламентаризм, как приведена в действие шмиттовская триада «вождь – движение (они могут меняться: «Наши», «Россия молодая», «Единая Россия», «Объединенный народный фронт»...) – народ», как, наконец, распространена геополитическая риторика (в основном анти-американизм).

Таким образом, Шмитт действует в России как бы до перевода, в силу конкретной политической отзывчивости времени и государства. Потому, когда выходит очередной научный перевод Шмитта, то он вовсе не добавляет национал-социализма в общество, но выполняет радикально иную функцию – вскрывает механизмы российской власти, показывая их общность с механизмами фашизма.

Библиография:

1. Беньямин В. Задача переводчика // Комментарии, №13, 1996. С.65-86.
2. Гаспаров М.Л. Брюсов и буквализм. – В кн. Поэтика перевода. М., 1988. С.29-62.

3. Достоевский Ф. Полное собрание сочинений, т. 26. Ленинград: Наука, 1984. С.129-149.
4. Капустин Б. Из письма Александру Филиппову // Index. Досье на цензуру. №10, 2000. С. 34-35. (<http://www.index.org.ru/nb/2000/schmitt.html>).
5. Кюстин А де. Россия в 1839 году. Т.1. М: Издательство Сабашниковых, 1996. – 526 с.
6. Михайловский А. Борьба за Карла Шмитта. О рецепции и актуальности понятия политического // Вопросы философии, №7, 2008.С. 158-171.
7. Филиппов А. О Карле Шмите // Index. Досье на цензуру. №10, 2000. С.270-275.
8. Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии, №1, 1992. С.37-67.
9. Шмитт К. Политическая теология. М: Канон-Пресс, 2000. – 336 С.
10. Шмитт К. Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. СПб.: Наука, 2005. – 326 с.
11. Шмитт К. Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. М: Civitas Terrena, 2006. – 300 с.
12. Шмитт К. Теория партизана. М: Праксис, 2007. – 304 с.
13. Шмитт К. Номос Земли. М.: Владимир Даль, 2008. — 672 с
14. Agamben G. Homo Sacer. State of Exception. Chicago, 2005. – 104 p.
15. Benjamin W. Zur Kritik der Gewalt // Walter Benjamin Gesammelte Schriften, vol. II. 1, herausgegeben von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, S. 179-204.
16. Bourdieu P. L'Ontologie politique de Martin Heidegger. P., Minite, 1988. – 128 p.
17. Farias V. Heidegger and Nazism. Temple University Press, 1989. – 344 p.
18. Mouffe Ch. The Democratic Paradox, London: Verso, 2000. – 160 p.
19. The Challenge of Carl Schmitt. Ed. By Chantal Mouffe. London: Verso, 1999. – 220 p.

References (transliterated):

1. Ben'yamin V. Zadacha perevodchika // Kommentarii, №13, 1996. С.65-86.
2. Gasparov M.L. Bryusov i bukvalizm. – V kn. Poetika perevoda. M., 1988. С.29-62.
3. Dostoevskii F. Polnoe sobranie sochinenii, t. 26. Leningrad: Nauka, 1984. S.129-149.
4. Kapustin B. Iz pis'ma Aleksandru Filippovu // Index. Dos'e na tsenzuru. №10, 2000. S. 34-35. (<http://www.index.org.ru/nb/2000/schmitt.html>).
5. Kyustin A de. Rossiya v 1839 godu. T.1. M: Izdatel'stvo Sabashnikovykh, 1996. – 526 s.
6. Mikhailovskii A. Bor'ba za Karla Shmitta. O retseptsii i aktual'nosti ponyatiya politicheskogo // Voprosy filosofii, №7, 2008.S. 158-171.
7. Filippov A. O Karle Shmite // Index. Dos'e na tsenzuru. №10, 2000. S.270-275.
8. Shmitt K. Ponyatie politicheskogo // Voprosy sotsiologii, №1, 1992. S.37-67.
9. Shmitt K. Politicheskaya teologiya. M: Kanon-Press, 2000. – 336 S.
10. Shmitt K. Diktatura. Ot istokov sovremennoi idei suvereniteta do proletarskoi klassovoi bor'by. SPb.: Nauka, 2005. – 326 s.
11. Shmitt K. Leviatan v uchenii o gosudarstve Tomasa Gobbsa. M: Civitas Terrena, 2006. – 300 s.
12. Shmitt K. Teoriya partizana. M: Praksis, 2007. – 304 s.
13. Shmitt K. Nomos Zemli. M.: Vladimir Dal', 2008. — 672 s
14. Agamben G. Homo Sacer. State of Exception. Chicago, 2005. – 104 p.
15. Benjamin W. Zur Kritik der Gewalt // Walter Benjamin Gesammelte Schriften, vol. II. 1, herausgegeben von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, S. 179-204.
16. Bourdieu P. L'Ontologie politique de Martin Heidegger. P., Minite, 1988. – 128 p.
17. Farias V. Heidegger and Nazism. Temple University Press, 1989. – 344 p.
18. Mouffe Ch. The Democratic Paradox, London: Verso, 2000. – 160 p.
19. The Challenge of Carl Schmitt. Ed. By Chantal Mouffe. London: Verso, 1999. – 220 p.