

Что же такое жизнь? (часть 2)

Владислав Макаров

Независимый исследователь
E-mail: makarov.vladislav@hotmail.com

Как научиться воскрешать(ся)?

Аннотация:

Статья посвящена рассмотрению концепта воскрешения в современной философии. Основываясь на работах Жака Деррида, я показываю, как воскрешение может функционировать не только в религиозном дискурсе, но и в более широком политическом контексте в связи с такими понятиями, как справедливость, другой и его приход, Бог, обещание и перформатив веры. Я различаю два типа воскрешения: «квази воскрешение» как воскрешение, которое может быть захвачено властью, стремящейся подчинить его себе и ввести в фашистскую, тоталитаристскую и капиталистическую логику, где мертвые становятся политическим капиталом и вечными заложниками войны, и «эмансипаторное воскрешение» как безосновный этико-политический перформатив веры, не опирающийся на какую-либо трансцендентную гарантию. Деррида не является открытым сторонником идеи воскрешения, поскольку оно, согласно Деррида, основывается на конкретном имени надежды, связанной с экономическим пониманием отношений с другим, но некоторые из его наследников — философы Жакоб Рогозинский и Ричард Керни — рассматривают воскрешение в феноменологической, а также теологической и деконструктивистской парадигме. Феноменологический

анализ Рогозинского оставляет неясным опыт переживания смерти другого и обрекает субъекта на «вечное ожидание вечного возвращения другого». Теологический анализ Керни не является в полной мере деконструктивистским, поскольку предполагает разделение на «плохого» и «хорошего» Другого, в отсутствии которого он упрекает Деррида, а также основывается на экономическом понимании божественного обещания и, как следствие, воскрешения. Основываясь на дерридианской логике возможности невозможного, я переопределяю воскрешение как перформатив веры, где воскрешение является обещанием, исходящим от одного конечного субъекта и обращенным к другому конечному субъекту. В противоположность философу Джону Капуто, я предлагаю ориентироваться не столько на славное воскресение Христа, сколько на «неудачные» случаи воскрешенных тел, что позволяет осуществить секуляризацию и материализацию воскрешения, а также создать квазихонтологию воскрешения, в которой сохраняется его универсализм, перманентно утверждается жизнь, но также остается возможным существование призраков, которые так и не были удовлетворены миром жизни.

Ключевые слова:

деконструкция, воскрешение, фашистское воскрешение, эмансипаторное воскрешение, квазихонтология, Деррида

Мы суеверны. Мы требуем чуда. Мы придумываем себе символы и этими символами живем.

Варлам Шаламов
«Воскрешение лиственницы»

Введение

Переоткрытие идеи воскрешения в конце XX века в России приобрело форму обращения к «русскому космизму». Эта традиция тяготеет к материалистическому толкованию воскрешения. В западной мысли обращение к воскрешению происходит за счет таких понятий, как «грядущий Бог» (Мейясу 2020), «Бог-который-может-быть» (Kearney 2001). Обращаясь к идее воскрешения в западной философской и теологической традиции, я переосмысливаю воскрешение в дерридианском ключе, основываясь на перформативе веры и логике возможности невозмож-

ного Деррида, и определяю воскрешение как негарантированное событие веры.

Разве недостаточно событий XX века, чтобы запретить нам мыслить воскрешение и наложить запрет на Феникса («без Феникса», «не Феникс», «против Феникса» (Деррида 2012: 23, 48, 49)), как и на саму возможность обнаружения какого-либо остатка помимо трех слов — «И вот — зола» (Там же: 7)?

Понятие «воскрешение» возникло в V веке до нашей эры в качестве отглагольного существительного ανάσταση (анастасис), которое означало пробуждение и отсылало к изменению положения тела через предлог ανά. Значение этого предлога состоит в движении снизу вверх (например, вставание с кровати) и заключает в себе также идею повторения жизни, которая позже перешла в латинское *re-* в понятии *resurrectio*. Понятие ανάσταση появляется в форме глагола у Гомера, а также — в различных формах — у Геродота, Софокла и Еврипида (Fascher 1941: 182–184). В древнегреческой традиции анастасис был возможен в качестве божественного вмешательства в установленный порядок лишь в исключительных случаях, что стало основой для христианского понимания воскрешения. За счет этого произошло стирание профанного значения анастасиса и его последующее становление исключительно религиозным термином (*Ibid:* 195). Следует отметить, что уже в христианстве ставится вопрос: является ли мертвый лишь пассивным объектом, который при особых обстоятельствах вновь обретает жизнь при помощи вмешательства Другого,¹ или же он может сам воскреснуть? Так, например, в описании воскрешения Христа последний предстает в качестве объекта, а Бог — субъекта, дарующего воскресение² своему Сыну (*Ibid:* 196–197).

¹ В статье, опираясь на работу Этьена Балибара « Jacques Derrida : D'un Autre l'autre » (Balibar 2018), посвященную вопросу о деконструкции «Другого» у Деррида, я использую две формы записи слова «другой»: с заглавной («Другой») и со строчной («другой»). Использование формы «Другой» призвано подчеркнуть связь между попыткой мыслить воскрешение как гарантированный процесс, принадлежащий порядку единого Другого, и стиранием множественности имен другого. Именно это стирание обеспечивает структурные ограничения для реализации процесса воскрешения. Форма «другой», напротив, отсылает к попытке помыслить воскрешение таким образом, чтобы оно не ограничивало бесконечную инаковость другого, оставаясь тем самым событием, открытым каждому другому.

² В статье используются паронимы воскресение/воскрешение для описания ανάσταση. Различие основано на непереходности/переходности и пассивности/активности залогов в глаголах «воскресать» и «воскрешать». Воскресению соответствует акт само-воскресения, тогда как воскрешение предполагает отношение между твои и другим. Однако это различие не может быть адекватно применено к фигуре Христа, ибо он

Понятие «воскрешение» связано с теологической структурой, которая несет в себе эсхатологическое разделение и иерархию праведников и святых и грешников. Августин Гиппонский полагал, что воскрешение необходимо должно мыслиться как всеобщее, которое затронет как святых, так и грешников, но характер воскрешения будет различаться: святые будут воскрешены через преображение (трансмутацию) тела к такому миру, где будут вечно созерцать собственные мысли, а грешники – к вечным наказаниям в ад³ (Reisenauer 2023: 69–71). Для христианской традиции со II по XIV век характерно понимание воскрешения прежде всего как повторной сборки Богом тех материальных частиц, из которых состоял каждый конкретный индивид (Bynum 1996: 10). Подобный атомизм обнаруживается исследователями уже в работах Августина.⁴

Историк-медиевистка Кэролайн Уокер Байнум, исследующая христианские представления о воскрешении и теле в христианстве, утверждает, что «современные христиане склонны отрицать наиболее живописные элементы традиционной эсхатологии. Хотя опросы общественного мнения показывают, что большинство американцев верят в рай, ясно, что воскрешение тела – это доктрина, вызывающая сильное смущение даже в традиционном христианстве» (Bynum 1995: 14). Она подчеркивает, что образ воскрешения играл важную роль в раннем христианстве, но в средневековой теологии (к XII веку) он заменяется образом Страшного Суда. Все больше внимания уделяется тому, что напоминает о неизбежности наказания, а не о возможности спасения.

Может ли идея воскрешения оставаться лишь в пределах, очерченных ей теологическим дискурсом? Воскрешение нуждается в секуляризации, которая позволит мыслить его не просто

является одновременно воскресшим, воскрешенным и воскрешающим. В дальнейшем термин воскресение я использую для описание имманентной способности субъекта и плоти возвращаться к жизни, а понятие воскрешения – для тех случаев, в которых возвращение субъекта к жизни происходит при непосредственном участии другого.

³ В раннем периоде Августин описывал воскрешение как репрессию, то есть как возвращение в докреховное райское состояние, в рамках которого душа и тело воскрешаются в свои первоначальные состояния, как их задумывал Бог в их целостности (Reisenauer 2023: 44–49). Позднее Августин, основываясь на этой идее, трансформировал ее в идею ангельской трансмутации земного тела в тело небесное (трансмутация у него – это не процесс, а единовременный акт), посредством которой осуществляется качественное улучшение души и тела, что делает их способными к жизни на небесах (Ibid: 57–60, 63–67).

⁴ См. часть, посвященную Августину, в работе Caroline Walker Bynum “The Resurrection of the body in Western Christianity” .

как один из пост исторических этапов, наряду со Страшным судом, внутри христианства, но как то, что переутверждает саму ценность веры и доверия другому.

И может ли тогда идея воскрешения находиться вне политики? Я полагаю, что следует рассматривать это понятие в политическом контексте, поскольку в ином случае мы рискуем упустить существенные импликации, следующие за определенным типом воскрешения.

Маркс определяет капитал следующим образом: «Капитал — это мертвый труд, который, как вампир, оживает лишь тогда, когда всасывает живой труд, и живет он тем полнее, чем больше живого труда он поглощает» (Маркс 1952: 238). Являясь мертвым трудом, он распространяет свою власть не только на живых, но и на мертвых. Последние находятся в положении, аналогичном положению пролетариата: пролетариатщен средств производства и вынужден продавать себя как рабочую силу, тогда как мертвые даже не могут быть активными участниками рыночных отношений. Они — неизбывно пополняющаяся резервная армия труда, которая должна быть готова встать в любой момент времени для выполнения своих трудовых обязанностей. Именно живые не могут жить без мертвых, ибо их жизнь основана на этом труде мертвых, но в то же самое время и мертвые не могут жить без живых, ибо они требуют памяти о себе. Впрочем, эта взаимозависимость живых и мертвых не пропорциональна: если живые непосредственно опираются на труд мертвых, то обращение живых к мертвым осуществляется посредством имени: «Долг не возвращается к мертвым, но возвращается к их именам (вот почему дать имя можно только смертным и бывает, что от имени умирают), и что бы ни происходило с именем и с его носителем, это не происходит одновременно» (Деррида 1999: 322).

Мертвые никогда не бывают абсолютно пассивны, они постоянно тревожат живых, взывая к справедливости: «... мимоходом я уловил то, что только мертвые молчат. Как бы не так! Они-то как раз самые болтливые, особенно когда остаются одни. Надо бы заставить их замолчать» (Там же: 386). «Живые» являются буржуазией, живущей за счет паразитирования на отчужденном труде мертвых. Эта форма эксплуатации мертвых нашла выражение не только в капиталистических странах, но также присутствовала в Советском Союзе. Заключенные были привезены на Колыму «на смерть — сменить вот этих живых мертвецов» (Шаламов 2013б: 362–363). Поэтому достижения «индустриализации» были основаны прежде всего на использовании труда мертвых, где прошлое и сама смерть рассматривались как плацдарм для втор-

жения в будущее. С потерями можно было не считаться. Философ Владислав Софонов, реполитизируя и деконструириуя наследие русского космизма (Софонов 2022), обращается к Вальтеру Беньямину и показывает, что речь идет о важной политической задаче – спасении мертвых и нас самих от поражения: «Враг, если он одолеет, не пощадит и мертвых. А побеждать этот враг продолжает непрестанно» (Беньямин 2012: 240). Поэтому вопрос о воскрешении – это не спекулятивный вопрос богословия. Он имеет непосредственное отношение к политической действительности, в которой образ мертвых используется для оправдания военного вторжения.

Актуальная политика неразрывно связана с правом утверждать определенный образ истории: «История – предмет конструкции, место которой не пустое и гомогенное время, а время, наполненное «актуальным настоящим» (*Jetztzeit*)» (Там же: 246). Я предлагаю рассматривать власть как право на утверждение определенного типа повторения. Современная российская политика представляется мне сконструированной на основе метафизики победы: «Любой побеждавший до сего дня – среди марширующих в триумфальном шествии, в котором господствующие сегодня попирают лежащих сегодня на земле» (Там же: 241). Впрочем, этот образ истории, сконструированный на основе метафизики победы, как бы он ни желал выстроить гомогенную и линейную историю, начинающуюся с Рюриков, необходимо несет на себе следы разрывов, которые политическая власть стремится затушевывать: это следы Революции. Иначе говоря, речь идет о двух типах повторения: реакционном и революционном. Воскрешение – это также вопрос о власти над повторением. Поэтому следует прояснить, может ли воскрешение не просто подчиняться логике господствующего класса, стремящегося утвердить свою власть над мертвыми и продолжить эксплуатировать их и их образ, но стать таким повторением, которое будет наследовать революционной традиции:

«Исторический материалист подходит к историческому предмету исключительно там, где он предстает ему как монада. В этой структуре он узнает знак мессианского застывания хода событий, иначе говоря – революционного шанса в борьбе за угнетенное прошлое. Он ухватывается за него, чтобы вырвать определенную эпоху из гомогенного движения истории» (Там же: 248).

Я полагаю, что двум формам повторения соответствую т два типа воскрешения: фашистское и эмансипаторное.

Фашистское воскрешение функционирует на основе «партийной аксиоматики», которая фундирует тоталитаризм: «Нацистский, фашистский и советский. Ни один из этих режимов не был возможен без так называемой аксиоматики партии» (Деррида 2006: 151). В рамках этой логики воскрешение приобретает форму институционально санкционированной формы повторения, где мертвые и их образы поставлены на службу политической власти — партии и государству.

Эманципаторное воскрешение может быть помыслено лишь в связи с работой деконструкции и проблематикой веры — как неинституализированная попытка удержать мертвое вне тоталитаризма и реакционного повторения.

«Фашистское воскрешение» и возможность «эманципаторного воскрешения»

Гегель в ранней работе «Жизнь Иисуса» («Евангелие от Гегеля») не упоминает о воскресении Христа, довольствуясь лишь рассказом о его жизни и смерти: «Он жил в качестве индивидуума, человека, умер распятым на кресте и был похоронен» (Гегель 1975а: 185). В поздних «Лекциях о философии религии» Гегель говорит о принципиальной значимости события воскресения Христа для веры. Бог оказывается распят и объявлен мертвым. Его смерть необходима как момент отрицания, в чем заключается первый ход работы негативности. Как замечает Гегель, диалектичность смерти Христа состоит в том, что «момент отрицания здесь, следовательно, имманентен божественному понятию, так как он существенно присущ его явлению <...> В этом определении, следовательно, выступает сущность бога» (Гегель 1975б: 32). Отрижение сменяется отрицанием отрицания, реализуемым в форме смерти самой смерти:

«Бог умер, бог мертв — это самая страшная мысль <...> Но процесс здесь не останавливается, наступает обращение, а именно бог сохраняет себя в этом процессе, который есть только смерть смерти. Бог вновь возрождается в жизни, тем самым он обращает в противоположность» (Там же: 290).

Воскрешение позволяет преодолеть скорбь по умершему Богу (Там же: 288–291). Диалектика смерти и воскрешения делает возможным достижение двух целей: история обретает смысл и возникает социальная общность (община), объединенная Христом.

Как указывает Агата Белик-Робсон, ссылаясь на трактовку Деррида гегелевского единства и инаковости, в философии Гегеля смерть Христа и его воскресение оказываются слиты в «семейных узах», стирающих смерть во славу воскресения; «смерть Бога» тем самым приобретает симуляционный характер, и для конечности Христа не остается ни места, ни времени вследствие ее «упразднения» во славу бесконечности воскресшего Христа (Bielik-Robson 2022: 117–119).

Жакоб Рогозинский замечает, что Деррида был единственным, кто заметил связь между работой скорби и гегелевской диалектикой (Rogozinski 2014: 31). Ссылаясь на диалектику раба и господина, Рогозинский, вслед за Деррида, интерпретирует гегелевское *Aufhebung*⁵ как попытку удержаться в состоянии «нормальной» скорби.

Итак, воскрешение может функционировать как сохранение жизни, но подчиненной: спасенный через воскрешение может оказаться в положении раба. Как указывает Рогозинский, фраза “*Arbeit macht frei*” скорее подходит для трудового лагеря Севвостлаг, нежели для такого конвейера смерти, как Освенцим, где заключенных направленно убивали. Мертвых можно заставить циркулировать в экономике бесконечно: осуществить воскрешение умерших от голода заключенных, чтобы они продолжали добывать уголь, чугун, медь или золото.

Для того чтобы продемонстрировать фантазм о подобном «фашистском воскрешении», обратимся к книге Александра Секацкого «Миссия пролетариата» (Секацкий 2016). Он ссылается на книгу итальянского физиолога Джованни Альдини «Иссле-

⁵ Деррида предлагает транзитивный глагол *relever* (приставка *re-*(на) подчеркивает итеративность, но также возможность некоторого обратного действия по отношению к смыслу, выраженному корнем слова, например *revenir*, где есть смысл не просто «вновь прибыть», но также и «возвращаться назад») + гл. *lever* (поднимать, придавать вертикальное положение, удалять что-либо с места)) для перевода гегелевского *Aufhebung*. Его вариант перевода сохраняет двойной смысл гегелевского понятия: это одновременно возвышение, превосхождение (*élevé*), но также и подавление, упразднение (*supprimé*). В глаголе *reveler* также присутствует значение замещения (*remplacé*), что отсылает нас также к процедуре восполнения (*le supplément*) (Derrida 1972: 102) См. подробнее о переводе *Aufhebung* note 23 французский в работе “Différance” (Derrida 1982a: 19–20). Аллан Басс отмечает, что во фразе Деррида “*le temps relève l'espace*” происходит также некоторая замена одного типа избытка на другой тип избытка, одного повтора на другой повтор: *aufhebt* – здесь *auf*- (вверх) заменяется на *re-*, тогда как *hebt*, будучи формой третьего лица единственного числа глагола *heben*, обозначающего поднятие, сохраняется в *relève* (Derrida 1982b: 43).

дования по биомеханике трупов»,⁶ переведенную и изданную в 1921 году в Петрограде, предисловие к которой написал Александр Богданов.

Действительно, Альдини занимался опытами над мертвыми, используя электрический ток для воздействия на расчлененные тела людей и животных, воздействуя на нервы и вызывая сокращение мышц. Альдини описал это так:

«Донести энергетический флюид до центра всех ощущений; распределить его силу по различным частям нервной и мышечной системы; производить, оживлять и, так сказать, контролировать жизненные силы: в этом состоит предмет моих изысканий» (цит. по Parent 2004: 580).

Опыты Альдини проводились публично, демонстрировались в том числе на общественных площадях и были зрелищем, на которое собирались знать (их посещали врачи, герцоги и даже принц Уэльский). Одно из самых известных *spectaculum* Альдини провел в 1803 году, когда он использовал электрический ток для вызова конвульсий у трупа Джорджа Фостера. Последний был казнен через повешение за убийство жены и ребенка, а его тело — в расчлененной форме — было доставлено Альдини для проведения опытов. После присоединения к его голове электродов «челюсть начала дрожать, прилегающие мышцы ужасно исказились, и левый глаз открылся» (*Ibid*: 581). Этот опыт произвел большое впечатление на публику и, по-видимому, послужил основой для сюжета о Франкенштейне.

Александр Богданов был одним из известных большевиков и стоял у истоков большевистской партии. Он является автором концепции всеобщей организационной науки, а также ряда художественных работ.

Секацкий создает такого «Богданова», который хочет поставить воскрешение на службу партии. «Богданов» Секацкого — не просто создатель всеобщей организационной науки, ведомой идеями эффективной организации труда, — но и явный представитель русского космизма. Действительно, мы можем увидеть в его жизни и литературном творчестве следы той политики,

⁶ Упоминания о книге Альдини отсутствуют в интернете вплоть до момента публикации книги Секацкого. Кажется, что в руках у него оказалась действительно библиографическая редкость: в российских библиотеках она также отсутствует. На мое письмо с просьбой поделиться столь необычной находкой для изучения Александр Куприянович, к сожалению, не ответил.

которая у Секацкого превращается в пролетарский праздник «фашистского воскрешения».⁷

«Богданов» Секацкого следует Альдини и занимается научным воскрешением мертвых, но не просто всех мертвых – классовый враг не подлежит воскрешению, лишь павшие пролетарские братья оказываются его достойны. Но чем предлагается заняться воскрешенным? Повторим: *Arbeit macht frei*.

«Просто дух захватывает, когда смотришь, как по мере подключения электричества пробуждаются мертвые тела, как они переносят кирпичи из одной кучи в другую, как вдвоем поднимают носилки с бетоном, как под воздействием точно рассчитанной стимуляции мышц руки они протягивают друг другу руки в некотором подобии рукопожатия» (Секацкий 2016: 119).

Таким образом, Секацкий показывает, что воскрешение может быть захвачено фашистской логикой, которая хотела бы подчинить себе мертвых, ввести их в цикл производства, превратить их в машины, способные к постоянной работе. В случае такого воскрешения у государств была бы необычайная армия: фашизм мог бы вновь возвращать павших бойцов в бой, он бы стал такой силой, которая смогла бы захватить если не космос, то хотя бы всю Землю. Как указывает историк Джордж Моссе, в Германии коллективный образ павшего солдата и его смерть использовались в качестве идеологического компонента по укреплению роли государства: смерть солдата есть жертва, принесенная для воскрешения отечества (Mosse 1990: 78–79). Согласно политическому философу Марку Неоклеусу, фашистская идеологема может основываться на тяге к воскрешению мертвых: фашизм опирается на эксплуатацию образа солдата, погибшего на войне, на возвеличивание его смерти и подчеркивание ее жертвенного (священного) характера, превращая жертв войны в жертвово-имя-движения, в результате чего происходит априориация образа солдат, погибших в Первой мировой войне.⁸ Подобное понимание смерти и воскрешения, где смерть в акте воскрешения утрачивает свое экзистенциальное значение, оказывается чрезвычайно близка к гегелевскому пониманию воскрешения.⁹

⁷ См., например, рассказ Богданова «Праздник бессмертия».

⁸ В подобном же ключе мыслит Александр Дугин, заявляя о славной смерти, за которой с необходимостью должно последовать воскресение.

⁹ Луи Альтюссер в одной из своих ранних работ указывал на опасное сближение мистифицированной гегелевской диалектики и фашистского ревизионизма (Альтюссер 2023).

В образе павшего солдата и воскрешения отечества был представлен особый идеологический синкетизм:

«Другими словами, фашистов мотивирует и мобилизует не некрофилия, сурвайвализм или тяга к суициду, а желание быть рядом с погибшими и в этом смысле – желание их воскресить. “Проснись, Германия!” становится призывом как к павшим, так и к живым. Это требование не только воскресения, но и политического действия. А можно сказать и так: требование воскресения как политического действия» (Неоклеус 2016: 142–143).

Но разве Освенцим не был создан лишь с той целью, чтобы не допустить воскресения? Чтобы окончательно убедиться, что от заключенного не осталось и следа.

Следы всегда остаются: это не просто следы мертвых, но следы уничтожения следов, остающ иеся в памяти заключенных, наблюдавших или даже вынужденных сжигать доказательства преступлений нацистов. Фашизм, как указывает Неоклеус, испытывает страх, что его мертвые враги на самом деле недостаточно мертвы, что они могут вернуться. Освенцим свидетельствует о страхе воскресения и основывается на попытке его не допустить, но в то же самое время нацисты обращаются к воскрешению как к идеологеме, в рамках которой должны быть воскрешены лишь их солдаты и герои. «Советская партийность» воскрешения, обнаруживаемая в тексте Секацкого, ограничивает воскрешение классовым характером, где воскрешению подлежат прежде всего павшие пролетарские братья, которых можно вновь заставить рыть котлован. В обоих случаях мы сталкиваемся со стремлением ограничить событие воскрешения на основе разделения на «своих» и «чужих», что является социальной переинтерпретацией теологического разделения воскрешения грешников и святых. Вследствие этого воскрешение утрачивает всеобщность. Память о всеобщности воскрешения утрачивается, но не до конца, ибо присутствует страх перед врагом, который может воскреснуть.

Даже попытка защитить идею воскрешения посредством теologo-филологического анализа не устраняет риск ее фашистской апоприации. Так, в 1941 году немецкий teolog Эрих Фашер опубликовал статью, в которой представил подробный филологический анализ трех понятий, — “Anastasis — Resurrectio — Auferstehung”. Обращаясь в первой и второй частях статьи к греческой культуре, Новому Завету и воскресению Христа, христианским богословам, в третьей части автор воспроизводит

идеологему о воскресшем в 1933 году народе и национальном духе, где индивидуальное Я, жертвуя собой, сохраняется в коллективном (Fascher 1941: 224–227).

Фашистское воскрешение основывается на эксплуатации мертвых в собственных целях: прежде всего для легитимации власти и войны. Такое воскрешение опирается на экономическую модель, согласно которой всякий остаток от мертвого должен быть экспроприирован или включен в рыночную экономику. Это и породило «золотую лихорадку», когда золото во рту живых и мертвых становится собственностью государства или эсэсовцев (Леви 2001: 100; Шаламов 2013а: 109–110), а также «мифологию жира и кожи» (Архипова, Зислин 2019).

Поставим вопрос прямо: в какой степени христианская концепция воскресения в гегелевском изложении воспроизводит ту же логику насилия, что и идеологемы о «воскресшем» народе и национальном духе? Если для Гегеля смерть Христа и его воскресение приобретают значение лишь в контексте возникновения социального, данного в христианской общине, то в чем состоит отличие от фашистского воскрешения, которое стремится оправдать смерть идеологемами о воскрешении народа? Если обе концепции стирают смерть во имя славного воскресения, то не означает ли это, что воскрешение является проектом, заранее обретенным на становление фашистским?

Воскрешение связано с насилием. Однако риск фашизации воскрешения не исчерпывает всех возможных режимов его функционирования. В философских и политico-теологических дискурсах конца XX – начала XXI века присутствуют попытки мыслить воскрешение в ином, не совпадающем с логикой партийности регистре. В противоположность фашистскому воскрешению, где индивидуальное мыслится лишь как сохраненное в коллективном, я предлагаю мыслить эманципаторное воскрешение как событие, являющееся всеобщим и открытым каждому другому, что означает сохранение этого и включение в процесс воскрешения тех, кто был исключен и вычеркнут из истории, а в пределе – тех, от кого осталась лишь зора, развеянная по ветру.

Я хочу зафиксировать первое рабочее определение воскрешения: оно рассматривается как понятие, подлежащее процессу деконструкции. Деконструкция воскрешения основывается на выявлении того напряжения, в котором это понятие сопрягается с ожиданием мессианского грядущего.

Возможность фашизации воскрешения и его включенность в диалектическую систему позволяют объяснить ту сдержанность, с которой Деррида относится к этому понятию.

В интервью от августа 1993 года, которое Деррида дал журналу *Passages* по случаю публикации «Призраков Маркса», он говорит о возвращении в действительность худшего, что в ней было: прежде всего это связано с порядком войны, но также и всей актуальной политики, связанной с возрождением правых сил. Это возвращение Деррида описывает как «возрождение или *квази-воскрешение* (выделено мною. — В. М.)», указывая на то, что «признаки возвращения национализма, расизма, ксенофобии и антисемитизма становятся видимыми, хотя и в совершенно ином контексте, иногда с тем же аспектом, иногда с совершенно другими чертами» (Derrida 1994b: 37). Деррида подвешивает термин «воскрешение», используя вместо него термин «квази воскрешение», что свидетельствует о сохранении надежды на возможность утверждения жизни и выживания в противовес тому, что стремится утвердить смерть.

По Деррида, следует продолжать быть открытым для события, для прихода того, кого он — вслед за Левинасом — называет *le tout autre* (абсолютно другой). Для Деррида событие уже изначально предполагает невозможность его предсказания или предвосхищения, в котором событию (в том числе — для присуществия другого) оказывается этико-философское гостеприимство, основанное на изначальности согласия принять грядущее в той невообразимой для нас форме, в которой оно нас посещает (Деррида 2020b). Означает ли это, что следует быть открытым абсолютно всему, что приходит? Приходит в качестве войны, насилия и смерти? Открытость событию вовсе не означает необходимости быть открытым тому, что несет за собой последующую блокировку иных событий. Следует противостоять тем событиям, которые «закрывают будущее или несут угрозу смерти: событиям, которые положат конец возможности событий, которые положат конец любой позитивной открытости в отношении прихода другого» (Derrida 1994b: 32).

Для того чтобы понять событийный характер воскрешения, необходимо обратиться к тому, что Деррида называет «квази событием».

В докладе “*Préjugés, devant la loi*” (Derrida 1985) Деррида называет описываемое Фрейдом в «Тотеме и табу» убийство отца квази событием. Он указывает, что Фрейд обращается к убийству отца одновременно как к некоторой «реальности события» и уникальному историческому событию, которое когда-то произошло, но также и как к квази событию, которое переплетается с вымыслом, с тем, что имеет характер рассказа в форме “*comme si...*”. В этом рассказе об убийстве отца выясняется, что оно «не

полагает конец никакой власти и на самом-то деле предполагает, что раскаяние, а вместе с тем и мораль, были бы уже возможны» и в то же самое время это как будто бы «отсутствующее новое полагает закон, два фундаментальных запрета тотемизма: на убийство и инцест» (Derrida 1985: 116–117).

Позднее Деррида говорит о квази событии в “*Papier machine*” в контексте апории прощения, сопрягая это понятие с идеей автоматизма, приобретающего форму “*Je m'excuse*” («Я извиняюсь», но также «Я извиняю сам себя»). Посредством этого автоматизма происходит утрата аутентичного прощения и его самонейтрализация. Любая подлинность прощения рискует быть аннулированной в квази событии и квази извинении. Однако далее Деррида ссылается на первое упоминание слова *m'excuser* у Руссо во второй книге «Исповеди», где Руссо соединяет собственное извинение, оправдывая появление *m'excuser*, с клятвенным обещанием перед истиной «писать правдиво и искренне» (Derrida 2001: 119). Автоматизм извинений здесь не является абсолютно безосновным, но фундирован клятвой перед истиной.

Таким образом, квази событие у Деррида носит апорийный характер. С одной стороны, оно связано с определенной регулируемостью и программируемостью события. Но в то же самое время событие определяется Деррида как выход за рамки установленного закона и контекста: «Очевидно, что, если событие существует, необходимо, чтобы оно никогда не было ни чем-то предсказанным, ни спрограммированным, ни даже наверняка и твердо решенным» (Деррида 2020б). С другой стороны, особенности регулирования и производства квази события связаны с особой формой квази перформативности, обладающей функциональным характером и воздействующей на историческую реальность.

Квази воскрешение я предлагаю мыслить в контексте апории квази события. Поскольку воскрешение – это конкретное имя события, что делает его изначально программируемым из-за его включенности в определенные дискурсивные границы, оно не должно пониматься как абсолютно непредсказуемое. В этом случае открываются две возможности. Во-первых, полностью подчинить квази воскрешение политической системе, поместив его в конкретный политический контекст. Это мы можем наблюдать в случае фашистского воскрешения, которое, не будучи способно удержать апорийный характер квази события, насилиственным образом редуцирует его к конкретной и завершенной форме события, в результате чего воскрешение оказывается событием,

закрывающим будущие возможные иные события. Воскрешение становится императивом, в котором нет места для условного наклонения. Во-вторых, попытаться удержать апорийный статус¹⁰ квази события, сохранив существенное условное наклонение, используя его уже против фашистской апpropriации воскрешения. Паразитируя на регулируемом характере квази события и его императивной форме в фашистском квази воскрешении, возможно такое мышление квази события, которое исходит из следующей формы: «Следует противостоять фаизму, расизму, национализму и т.д., как если бы квази-событие было регулируемым, программируемым и т.д.».

Этот иной тип воскрешения я называю эмансипаторным. Но чтобы подобное воскрешение могло стать мыслимым и действительно противостоящим фашистскому, необходимо последовать за Деррида и «выйти за пределы онтологии, за пределы философии жизни или смерти, за пределы логики сознательного субъекта и войти в отношения между политикой, историей и ревенантом» (Derrida 1994b: 38).

Такому «эмансипаторному воскрешению» — принадлежащему определенному порядку фальсификации мысли Деррида — мог бы быть противопоставлен другой Деррида: тот, кто оставался философом, утверждающим невозможность всякого позитивного мышления воскрешения. В последнем интервью «Наконец научиться жить», которое Деррида дал менее чем за два месяца до собственной смерти, он говорит, что «научиться умирать» означает прежде всего принимать абсолютную конечность и абсолютную смертность, в которой нет места воскресению или спасению. Деррида замечает, что он так и не научился принимать эту смерть — не только собственную смерть, но и смерть другого, — с этим невозможно смириться: со смертью сингулярности, утратой целого мира: голоса, лица, взглядов, запахов и жестов этой единичности.

«Учиться жить — значит учиться умирать, учиться принимать в расчет, дабы принять ее, абсолютную смертность (абсолютную — значит без спасения, воскресения или искупления — ни для себя, ни для другого). Это старое философское предписание, известное еще со времен Платона: философствовать — и тем самым учиться умирать. Я верю в эту истину, не будучи в состоянии смириться

¹⁰ Апория, по Деррида, не означает паралича и невозможности дальнейшего продвижения: «Ни в коем случае. Напротив, это условие продвижения, принятие решения, движения вперед. Апория — это не просто отрицательная остановка» (Caputo, Hart, Sherwood 2005: 43).

с ней. И чем дальше, тем все меньше и меньше. Я так и не научился принимать ее, принимать смерть, вот так. Мы все — выжившие, которым дали временную отсрочку» (Деррида 2020а).

В сборнике панегириков, посвященных друзьям, присутствует фрагмент, где Деррида говорит о смерти другого¹¹ как о конце мира, который возвещает о действительном конце и невозможности возврата (цит. по Balfour 2007: 216). Мы никогда не можем преуспеть в научении умирать (*se donner la mort*) — в смерти всегда остается то, что не может быть принято. И наша задача — обнаруживать, каким образом мы способны не принимать смерть — не только собственную, но и (а возможно, и прежде всего) смерть другого. Таково последнее послание, отправленное Деррида через его сына Пьера:

«Улыбнитесь мне, — сказал он, — как я улыбался вам до самого конца. Всегда предпочитайте жизнь и не прекращайте утверждать выживание. Я люблю вас и улыбаюсь вам, где бы я ни был» (цит. по Rogozinski 2014: 40).

Некоторая невозможная возможность Воскрешения

Отправной точкой для мышления возможности воскрешения является понятие грядущего. Различие между грядущим (*l'avenir*) и будущим (*le futur*) у Деррида основывается на логике, в соответствии с которой будущее обозначает режим темпоральности, предполагающий «линейную последовательность» (Деррида 2006: 59) в грамматической системе, где время может быть четко разграничено на «до» и «после», в то время как грядущее связано с невозможностью точной локализации того времени, из которого оно приходит, а следовательно, грядущее предполагает нарушение самой структуры последовательности времени и грамматического порядка.

Если будущее мыслится в модальности действительности и недействительности, то есть как то, для чего возможно указать основание, позволяющее маркировать высказывания как обладающие той или иной модальностью, то грядущее имеет характер событийности, условием которого является непредсказуемость. Грядущее не укладывается в логику распределения

¹¹ Деррида, в отличие от Хайдеггера, предполагает возможность говорить о смерти Другого, тогда как для Хайдеггера смерть возможна лишь в отношении собственного *Dasein* (Derrida 1999: 64–66).

между действительным и недействительным. Условное наклонение присутствует в грядущем не как форма прогнозирования, а как возможность разрыва, открывающего событие.

Именно в грядущем разворачивается вся активность призраков, основанная на их навязывающем себя характере (*hontologie* составлено из французских слов *hantise* — «навязчивое преследование» и *ontologie* — «онтология»). Они не замолкают и продолжают преследовать нас, несмотря на все попытки заклясть их. Заклятие невозможно и недостаточно, ибо призраки продолжают навязывать себя и требовать справедливости. Но призраки не являются некоторой чистой сущностью справедливости или ее представителями, от лица которой они вещают: следует помнить как об эффекте забрала, при котором мы не можем наблюдать лица, наблюдающего за нами, так и о маске, под которой может скрываться один призрак, маскируясь под другого. Призраки приходят и разрушают само противопоставление прошлого и будущего (Деррида 2006: 58), ибо они есть те, кто постоянно возвращающиеся (Там же: 25) из такого времени, которое делает невозможным сведение призраков к присутствию в простом прошлом или простом будущем:

«Почему же теперь выделяется это выражение: “*то, что приходит*”? Потому что для меня приходящее принадлежит к порядку абсолютно непредсказуемого и всегда является условием события. Даже если кажется, что приходящее поднимается из глубинного прошлого, то, что приходит, приходит всегда из грядущего. И именно о грядущем я буду говорить прежде всего» (Derrida 1998b: 152).

Фигура призрака, подобно скорби, есть то, что приходит после травмы (Деррида 2006: 145). По Деррида, мы оказываемся заняты работой скорби, направленной на попытку пережить смерть того, кто завещает нам наследство. Один из ключевых вопросов, который встает перед наследниками, — это вопрос: «Что делать с этим наследием? Как ввести его в действие?» (Автономова 2011: 139). Но работа скорби, согласно Деррида, может быть захвачена стремлением устраниć саму скорбь, вынести ее за пределы нас самих, чтобы убедиться, что нам незачем скорбеть. Эта стратегия предполагает локализацию мертвых как форму отрицания собственной скорби — когда мы пытаемся ответить на вопрос «Кто лежит за этой оградой?» для того, чтобы быть уверенными, что мертвый не воскрес, что он надежно упрятан глубоко под землю, что его *carpit mortuum* окончательно погребена и не поддается пе-

ресборке¹²¹³ Работу скорби Деррида вслед за Николя Абрахамом и Марией Торок предлагает рассматривать через такую понятийную пару, как интроекция и инкорпорация.¹⁴

Крипта является местом, позволяющим сохранить мертвого в его чистой сохранности, сохранить его тело сокрытым — в двойном жесте сокрытия: сокрытия как тела, так и самого этого сокрытия. Это сокрытие осуществляется посредством ограничения крипты как замкнутого пространства, находящегося под храмом, — пространства, функционирующего как «криптический форум», под которым здесь понимается не публичное пространство речи, навечно запечатанное и недоступное вторжению живого слова. Такой криптический форум отделен от храма и открытого обмена речами, происходящего за кафедрой между верующими и паstryрем, иначе говоря — от форума живых и верующих. Деррида пишет:

«Таково условие и такова уловка, — чтобы криптический анклав мог быть изолирован, защищен, скрыт и сохранен в безопасном месте от всякого проникновения, от всего того, что может проникнуть снаружи вместе с воздухом, светом или шумом, зрением или слухом, жестом или словом» (Derrida 1976: 13).

Интроекция (процесс «нормальной» и «успешной» скорби) предполагает, что мертвецы должны быть поглощены могилой, и прежде всего — нами самими. Мы должны переварить в себе мертвых (некрофагия) (Rogozinski 2014: 23). Деррида указывает, что строение крипты основывается на насилии, на принуждении мертвых оставаться там, где они находятся, на принуждении к мутизму (Derrida 1976: 14), чтобы мертвые жили лишь нашим голосом, а следовательно, чтобы они были убиты лишь во внешне, тогда как у нас остается идеализированная память о них. Мертвые умирают второй раз, а мы продолжаем жить так, буд-

¹² См. идею диалектической цефалографии в NB10 в статье Евгения Кучинова «Маркс/Штирнер: анархеология стихий упразднения» (2022). *Stasis*, 7(2).

¹³ Если призраки все же нарушают спокойствие, то естественной интроективной реакцией было бы в том числе отрицание призрачного, сведение его к состоянию наваждения, нахлынувшему на субъекта.

¹⁴ Понятие интроекции в психоанализе происходит из работы Шандора Ференци “Entwicklungsziele der Psychoanalyse. Zur Wechselbeziehung von Theorie und Praxis”, где он определяет интроекцию — в противоположность процессу проекции, направленного на реализацию «Я» в мире «Не-Я», — как процесс, стремящийся к включению мира «Не-Я» в «Я», происходящий как расширение сферы интересов «Я» и имеющий объективный характер (Ференци 2000: 17, 45).

то никаких мертвых не существует, «будто они никогда даже и не умирали» (Регев 2021: 11–12). Нет, стоило бы удержать опыт событийности смерти, не аннулируя смерть и не сводя ее к тому, чего никогда не было.

Инкорпорация же, в отличие от интроверсии, согласно Абрахаму и Торо к, возникает вследствие невозможности осуществления «нормальной» скорби. Если интроверсия связана с введением мертвого внутрь того, кто испытывает скорбь, если мертвое становится частью самости (*moi*), то не происходит ли здесь абсолютная потеря другого-мертвого? Интроверсия, согласно Абрахаму и Торо к, всегда терпит крах.

Жан-Люк Нанси в своем анализе библейского сюжета “*Noli me tangere*” (Nancy 2003) приходит к выводу о том, что попытка Марии Магдалины коснуться воскресшего Христа может интерпретироваться как попытка овладеть его телом, сдержать и остановить его уход, ввести его в себя и быть уверенными в нем, в конечном счете — свести его к присутствию, иначе говоря, подвергнуть интроверсии. Я полагаю, что отвержение Христом этого жеста, выстраивание дистанции между собой и Магдалиной, его стремление уйти от нее (он еще идет к своему Отцу, он доверяет Марии передать весть о том, что Христос еще восходит к Отцу (Ин. 20:11–17)) свидетельствует о провале интроверсии.

Что может быть менее уважительным по отношению к мертвому-другому, чем полное его поглощение нами, когда он окончательно растворяется в живом *moi*, существуя в форме идеализированной памяти? Поскольку интроверсия обречена на провал, а следовательно, работа скорби не может быть завершена, в дело вступает инкорпорация, связанная с попыткой удержать мертвое в качестве действительно чуждого. Инкорпорация носит фантазматический характер, где мертвый не включается в *moi*, но тем самым *moi* остается наедине с самим с собой, отвергнув другое во вне себя (Derrida 1976: 16–18). Остается лишь «памятный монумент» инкорпорированного объекта, отмечющий момент его исключения и свидетельствующий о крахе интроверсии (*Ibid*: 18). Деррида формулирует тезис о структуре отношений интроверсии и инкорпорации, где интроверсия оказывается более уважительной по отношению к другому, чем инкорпорация:

«Сопротивляясь интроверсии, она (инкорпорация) препятствует ассоциации, движимой любовью и желанием присвоения другого; тем самым она сохраняет другого как другого (чужого), но в то же время она делает и обратное. Она сохраняет не другого,

а топику, которую она удерживает в неприкосновенности в отношении другого, по отношению к которому интроверсия, парадоксальным образом, оказывается более открытой. Тем не менее инаковость другого вводит в любой процесс присвоения (еще до всякого противопоставления интроверсии и инкорпорации) «противоречие»; лучше ли это или хуже, если противоречие всегда предполагает телос снятия — неразрешимую неопределенность, которая препятствует замыканию этих процессов — интроверсии и инкорпорации — в собственной, идеальной когерентности, то есть в форме собственной смерти» (Ibid: 26).

Отношения между интроверсией и инкорпорацией я хочу проиллюстрировать на примере одной из марксистских крипт — ленинского мавзолея. Интроверсия в Советском Союзе приобрела форму цитатничества, когда было необходимо вводить цитаты Ленина в тело собственного текста, располагать их во введении так, чтобы Ленин стал законной частью текста. Инкорпорация же приобрела форму Мавзолея, в котором тело Ленина запечатывается и бальзамируется. Но в отличие от египетских пирамид, стремящихся к вечному запечатыванию фараона, тело Ленина открыто для публичного взгляда, а значит, остается в какой-то степени доступным интроверсии. Балка между интроверсией/инкорпорацией не является неподвижной: в то время как мавзолей открыт для публики, открыт глазу, над интроверсией введен контроль посредством запрета на фотографирование. Как указывает Борис Грайс, Мавзолей изначально «спланирован как комбинация пирамиды и музея — как священное место после его десакрализации» (Грайс 2021).

Если в 1976 году в предисловии к книге Абрахама и Торок Деррида полагает, что разграничение между интроверсией и инкорпорацией остается теоретическим идеалом, который «не исключает всевозможных видов оригинальных компромиссов» (Derrida 1976: 18), но из границы между которыми становится видно сразу оба процесса, то в «Призраках Маркса» Деррида исходит из отсутствия «даже слабых границ между интроверсией и инкорпорацией, как в реальности, так и в системе понятий» (Деррида 2006: 145). Как указывает Рогозинский, необходимо осуществить выход за пределы этой понятийной системы, опираясь в то же время на интроверсию и инкорпорацию, но иначе их артикулируя: в ином случае скобь оказывается бесконечной. Он описывает это как попытку сохранить мертвого в той самой необычности, в той самой сингулярности, в которой он когда-то присутствовал. Необходима фигура Анти-Харона или Противо-

Харона, который помог бы перейти с берега мертвых на берег живых (Rogozinski 2014: 48). Следовательно, мертвые должны покинуть свои могилы и крипты, и нам необходимо им помочь.

Феноменологический ответ на вопрос «Как возможно воскресение?» предлагает Рогозинский (Rogozinski 2006). Он показывает, что у нас нет достаточных оснований, чтобы полноценно различить трансцендентную смерть (*Tod*), которая как будто бы кладет конец всякому «Я», всякой самости (*toi*), погружая последнюю в бездну небытия, и смерть, которая постоянно присутствует в жизни *toi*, то есть данную как постоянное умирание и движение к смерти (*Sterben*). Рогозинский вводит понятие *archi-agonie*, которое связано с укорененностью смерти в движении и жизни *toi*. Опыт архи агонии — это то, что удерживается в *toi*, несмотря на всегда-уже-бывшую-смерть и еще-лишь-грядущую-смерть, что позволяет предполагать, что в этом опыте зазора присутствует возможность воскресения как структурного принципа организации *toi*. Умирание — это необходимый и конститтивный опыт *toi*, от которого, согласно Рогозинскому, возможно перейти не просто к фиксации факта смерти, но к способности *toi* воскреснуть (Rogozinski 2006: 311). Феноменологически воскресение может проявляться прежде всего как смена аффективного состояния, в котором мы пребываем: так, «аффекты тоски, отчаяния и все мрачные состояния постепенно исчезают, уступая место противоположным чувствам» (Rogozinski 2006: 313). Здесь, возможно, как отмечает сам Рогозинский, присутствует некоторое смешение: из воскресения как смены аффективного состояния жизни как будто бы делается нелегитимный вывод о возможности воскресения *toi* после трансцендентной смерти. Но такое отношение к смерти как к пределу жизни, за которым не следует никакая иная жизнь, есть определенная не чувствительность к опыту присутствующей архи агонии. И даже если постоянная смерть *toi* мыслится лишь как квази смерть, а не как «подлинная смерть», все еще отсутствуют достаточные основания утверждать, что эта квази смерть не может совпадать с трансцендентной смертью, которая, согласно Рогозинскому, носит фантазматический характер.

Подобное понимание воскресения опирается на то, что Рогозинский называет «безумием веры», в рамках которого остаток этого мыслится как подлежащий процессу воскресения, основываясь на имманентном опыте умирания и воскресения (Ibid: 317). Топика воскресения, следовательно, основывается на остатке, превосходящем квази-трансцендентную-смерть, на воскресении того, что обнаруживается между смертью, дан-

ной как *toujours-déjà* (всегда-уже) и как *pas encore* (еще-не). Хочу отметить продуктивность связи воскрешения и эго-анализа, ибо воскрешение здесь лишается теологического и трансцендентного характера, поскольку основывается на феноменологии и «обещании возрождения плоти, ее Вечного Возвращения» (Rogozinski 2002: 140). Но невозможно не отметить, что несмотря на имманентизацию воскрешения в плоти, остается неясным характер отношений между *toi* и другим: можем ли мы полагать, что плоть другого способна на воскресение без нашей помощи? Как указывает Рогозинский, нам нет нужды ждать Другого, ибо мы сами обладаем даром жизни, мы сами способны к само-дарению (Rogozinski 2006: 311) и будто становимся свободны от ожидания пришествия Другого как события (*Ibid*: 313). Но в какой форме мы можем ожидать воскрешения другого, переживая его смерть? Должны ли мы ожидать от плоти другого актуализации способности к воскресению? В подобном случае мы должны просто переместиться на кладбища в ожидании, пока плоть мертвого будет сама-по-себе-воскresена — как кажется, в «вечном ожидании вечного возвращения»: *toi* должно умереть (или даже — оно обречено вечно умирать) в ожидании воскресения другого *toi*. Если смерть носит фантазматический характер, как указывает Рогозинский, то ничто не гарантирует, что воскрешение не будет таковым. На эти вопросы можно ответить словами самого Рогозинского, который обращает их к Деррида:

«В этом необитаемом ландшафте, где возвышенные бродяги без конца ожидают Годо, что бы мы ни говорили, места для события, встречи и пришествия Другого здесь отсутствуют — и если его откровение окажется невозможным, то моя преданность ему, мое гостеприимство, моя дружба, моя любовь или моя ненависть станут немыслимыми и абсурдными. Какой смысл надеяться на приход того, кто, как я знаю, не придет и не прибудет, кто безучастно отсутствует?» (Rogozinski 2014: 173–174).

Если Рогозинский предлагает феноменологический ответ на вопрос о возможности воскресения, рассматривая воскресение как структурный принцип организации *toi*, где оно обнаруживается в зазоре между *toujours-déjà* и *pas encore*, то Керни формулирует теологический ответ, в рамках которого воскрешение мыслится в отношениях между Я и Другим. В этих отношениях Другой дает божественное обещание, а потому воскрешение не может быть понято как форма само-воскреше-

ния, ибо воскрешение полагается всегда в отношениях с Богом-который-может-быть.

Мое обращение к теологии продиктовано стремлением проанализировать, каким образом воскрешение может рассматриваться в плоскости отношений с другим. Но другой здесь не является трансцендентным Богом, который с *необходимостью* должен нас воскресить или *гарантировать* нам воскрешение. Это другой, в отношениях с которым субъект всегда находится, а потому и о воскрешении которого я с *необходимостью* должен заботиться. Поэтому я обращаюсь к деконструктивистскому понятию абсолютно другого (*le tout autre*) и предложенному Деррида а-тезису “*tout autre est tout autre*” («каждый другой есть абсолютно другой» или «абсолютно другой есть всякий другой») и их соотнесенности с идеей Керни о Боге-который-может-быть. Каковы отношения между этим абсолютно другим и Возможным Богом? Является ли Бог предельным выражением этого абсолютно другого, чей мессианский приход способен преобразить нас и вывести мертвцев из могил?

Керни предлагает проект теологии, который не основывался бы, с одной стороны, на метафизике присутствия (онтотеология), а с другой стороны, не сводил бы Бога к полному отсутствию в настоящем (эсхатология). В онтотеологической парадигме Бог совпадает с бытием, его *esse* есть *essentia*, а потому в нем нет различия, в том числе — между прошлым и будущим, — ибо Бог есть вечное присутствие. Противоположностью Богу присутствия выступает трансцендентный Бог негативной теологии, критика которой выстраивается у Керни на основе отсутствия каких-либо возможных исторических форм взаимоотношений с подобным Богом. В эсхатологической парадигме, которую Керни поддерживает, человеческое существование оказывается связано с будущим Бога в двойственном смысле: как будущего Бога и как будущего, поддерживаемого за счет Бога. Он предлагает концепцию онто-эсхатологии, в которой возможна организация «пересечения человеческого и божественного желаний» (Kearney 2001: 8), предельный тезис которой звучит следующим образом: «Бог не есть и не не есть, но тот, кто может быть» (Ibid: 1). Для Керни Бог это не абсолютная сила, но тот, кто может быть лишь в отношениях Я-Ты, в отношениях обещания, где обещание поддерживается обеими сторонами.

Керни обращается к фрагменту Исхода, в котором Моисей слышит голос, исходящий от неопалимой купины (Исх. 3: 4–14). Тайна, которую несет в себе голос, исходящий от нее, — это тайна божественного имени, который отказывается называть себя пря-

мо: Бог дает себя как избыток, не позволяющей свести его имя к какой-либо определенности. Керни предлагает интерпретировать эту загадку божественного не-именования, тавтологичности слов Бога (на английский перевод Исх. 3:14 может звучать как “I am who I am”) прежде всего как выражение “I am who may be”, в котором Бог отказывается от явного присутствия, даря себя лишь в обещании быть с народом Израиля и оставаться с ним в будущем — «Я буду с тобою, и вот тебе знамение, что Я послал тебя» (Исх 3:12). Как только Бог произносит это обещание, как только он ставит подпись под этими словами, давая обещание Моисею, что происходит с ценностью этих слов? Керни стремится удержать Бога в цепях слов, закрепить за ним обещание — в том числе за счет ответного обещания, — заставить его слова циркулировать, чтобы обещание продолжало быть с нами в соответствии с платежным обязательством, векселем (*promissory note*), под которым ставит подпись тот, кто остается в своем имени безымянным. Если речь идет о кредитных обязательствах, то необходимо быть внимательным к условиям такого договора: стоит задуматься о том, кто выступает другой стороной этого кредитного поручения? И что получает заемщик? В момент подписи он ничего не приобретает, кроме самого обязательства — обязательства не только Бога, но и перед Богом. Есть ли здесь место для уверенности в том, что кредит будет выплачен, что банкротство не затронет обе стороны? На какие проценты можно рассчитывать?

«Короче говоря, безымянное Имя — это не *acquis*, а долговая расписка. Его самораскрытие неразрывно связано с поручением Моисею пойти и объявить своим собратьям-евреям об их освобождении и искуплении. “И узнаете, что Я Яхве, Бог ваш, избавляющий вас от бремени египетского...” Отныне Яхве должен восприниматься как спасающий-позволяющий-общающий Бог, Бог, чье исполнение подтвердит его обещания. Как ясно дает понять Псалом 138, “Ты поставил слово твое превыше имени твоего”» (Kearney 2001: 28).

Но Керни также знает — вслед за Деррида, — что чистый дар не может быть дан в рамках экономической системы: если чистый дар и существует, то лишь за пределами экономики, в ином случае он превращается в обмен (Derrida 1991: 18–19). Дар может быть, согласно Керни, лишь предложен, а не навязан, а потому народ Израиля остается свободным в отказе или принятии дара (Kearney 2001: 29). Но может ли чистый дар (если таковой воз-

можен — это постоянное напоминание Деррида) существовать в форме предложения (*offer*)? Не будет ли тогда он все еще напоминать рыночное предложение, в том смысле, в котором предлагается цена: «Я дам вам столько-то» (Derrida 1991: 70)? Народ может согласиться или отказаться. В таком случае, во-первых, дар будет распознан как дар, а следовательно, он уже не будет удостоверять условиям чистого дара, который требует, чтобы дар случился, он был забыт, чтобы дар даже не был распознан как дар. Когда дар распознается, он уже входит в экономический круг, где предполагается вся структура экономического дарения, от которого Деррида хочет освободить дар, сделав его чистым, то есть включая дарителя, получателя и сам дар.¹⁵

Будет ли дар, который предлагается и предполагает свободу воли, возможность выбора дара или отказа от него, оставаться все еще даром? Для Деррида дар необходимо

«должен оставаться чуждым морали, воле, быть может свободе, по крайней мере той свободе, которую мы связываем с волей субъекта <...> Дар разделяет с событием вообще все эти условия (выход за пределы установленного закона, непредсказуемость, «неожиданность», отсутствие предвосхищения или горизонта, избыток по отношению ко всякому разуму — спекулятивному или практическому — и т.д.)» (Ibid: 198).

Во-вторых, Деррида указывает, что дар остается связан с насилием, которое выступает в качестве самого условия дара: если бы дар предполагал возможность выбора дара или отказа от него, это бы означало, что дар стал бы программируемым и доступным калькуляции: как только нам его предложили, сразу же была бы задействована вся экономика с прибавочной прибылью, процентами, иначе говоря — чистый дар должен был бы превосходить нас и нашу свободу воли. Он был бы насилием над этой волей за счет своей чрезмерности и неожиданности.

Керни указывает, что опыт веры, который Деррида предлагает для того, чтобы невозможное стало возможным, сохранив в том числе свою невозможность,¹⁶ может быть обнаружен в щели или зазоре времени, которое дано не как присутствие, но как анахро-

¹⁵ В диалоге между Деррида и Керни, произошедшем в 2001 году вскоре после событий 11 сентября, Деррида указывает, что надежда на воскрешение у Керни предполагает экономическое понимание отношений с другим (Derrida, Kearney 2004: 5).

¹⁶ Даже когда событие случается, оно не оказывается простым переходом из возможности в актуальность, но сохраняет свой статус невозможного (Derrida 1998a: 520).

нистичная или грядущая возможность (Kearney 2001: 97). Отсюда, как замечает Керни, не проистекает никакого примата религиозной веры: Деррида отсылает к спектральности самого опыта, а не какого-либо определенного теизма.¹⁷ Но для Керни проблемой является то, что деконструкция в случае прихода *le tout autre* оказывается бессильна к различию, ибо в ней не существует в конечном итоге — морального различия. Керни упрекает Деррида в невозможности различия «хорошего *le tout autre*» и «злого *le tout autre*», различия между *other* и *alien*, которое должно стать заботой деконструкции (Kearney 2001b: 101–102, 106–107), но которое отсутствует во французском языке (Balibar 2018: 24). Керни утверждает, что в идеи абсолютного гостеприимства Деррида устраниет это различие, что означает для Керни крах самой этики, невозможность проведения различия между добром и злом, между «Иисусом и Джимом Джонсом, Святым Франциском и Сталиным» (Kearney 2001b: 106). Поэтому Керни указывает на необходимость дополнения деконструкции критической герменевтикой, которая посредством практического понимания и проработки происходящего зла позволит сопротивляться злу и принимать происходящее присутствие зла¹⁸ (*Ibid*: 101–102, 107).

Керни осуществляет теологическое переосмысление логики воскрешения и прихода Бога. Но дар воскрешения как обещания остается в плену экономической логики, создавая экономику спасения, где воскрешение приобретает вид своеобразной транзакции: Бог воскресит, но лишь при выполнении определенных условий со стороны людей. Воскрешение изначально связано с насилием, и если воскрешение лишь предлагается, а человек

¹⁷ Стоит отметить, что в своей статье, посвященной интерпретации призраков Гамлета, Керни сопоставляет эффект забрала и открытость религиозной структуры и указывает, что асимметрия в отношениях призрака, говорящего из-под забрала, и Гамлета может быть соотнесена с сюжетом об Аврааме и голосом ангела (Kearney 2005: 176).

¹⁸ По вопросу о «проработке» травмы, «излечению» и освобождению от травмы у Керни см. Керни “Remembering the past: The question of narrative memory” (1998) и “Working through the Trauma of Evil: An Interview with Richard Kearney” (2012), где он рассуждает о политике памяти и о возможности репрезентации травматического, анализируя фильмы «Шоа» Клода Ланцмана и «Список Шиндлера» Стивена Спилберга, а также статью “Narrating Pain: The power of Catharsis” (2007). В этом контексте интерес представляет интервью Деррида “The Tragic, the Impossible and Democracy: An Interview with Jacques Derrida” (2010), которое он дал в 1998 году в Южной Африке. В этом интервью Деррида проводит различие между терапией, озабоченной здоровьем, и даром (прежде всего — даром прощения), а также указывает, что деконструкция не является философией жизни, как и не является, впрочем, философией смерти (Derrida, Goosen 2010: 253–254).

свободен принять или отвергнуть этот дар, то воскрешение сразу же распознается как дар и утрачивает характер абсолютного дара, а следовательно, оно перестает быть безосновным. Воскрешение у Керни остается в теологических пределах и ограничивается экономической и антропологической логикой.

Если дар все же происходит, если он имеет место и если его «источником» мог бы выступить Бог, то единственным возможным и в то же время невозможным ответом был бы *ответ чуда*. Чуда не как вторжения трансцендентного, заявляющего себя на стороне Бога как силы, превосходящей разум, но как силы самой веры, силы ответа «я верю». Как указывает Деррида в работе, посвященной проблеме свидетеля и свидетельства в поэзии Пауля Целана, свидетель — это фигура, по отношению к которой у нас нет никаких оснований доверять ей, ведь свидетель может лгать (намеренно — пытаясь нечто скрыть, выдавая лжесвидетельство за свидетельство,— или ненамеренно — ошибиться, забыть нечто). И никакие доказательства здесь не помогут, поскольку свидетельство и доказательство — это две совершенно разные вещи: доказанное свидетельство перестает быть свидетельством; чтобы оставаться свидетельством, свидетельство должно структурно предполагать остаток, нередуцируемый к доказательствам и фактам (Derrida 2005: 523, 528–529). Ответом на свидетельство — или обещание другого — может быть лишь перформатив «Я верю тебе», который не всегда даже нуждается в произношении (*Ibid*: 531). Это уже предполагает не просто Бога, которому мы доверяем, но любого другого как абсолютно другого (*tout autre est tout autre*), — в этом ответе реализуется религия без религии, позволяющая поверить другому, а не только Богу, поверить прежде всего в то, во что поверить невозможно: подобно тому как простить можно лишь непрощаемое (Derrida 1998a: 504), перформатив веры возможен лишь тогда, когда нет никаких оснований верить.¹⁹ Граница между Богом и конечной сингулярностью как абсолютно другим стирается. И если нас интересует, как возможно обещание другого, обещание воскрешения и наш перформативный ответ ему, то необходимо увидеть, возможно ли оно в этих отношениях с *tout autre est tout autre*, которым мог быть не только Бог:

«Может быть, оно произойдет, может быть, оно прибудет — событие того, что грядет (*und vielleicht kommt...*), и это будет час

¹⁹ Подробнее о структуре веры как чуда у Деррида см. статью Alice de Rochechouart “*Du miracle au miraculeux: une déconstruction derridienne du miracle*” .

радости, час рождения, но также и воскрешения, в любом случае — переход от умирания к жизни <...>

Возможное, которое было бы лишь возможным (не невозможным), наверняка возможное, безусловно возможное, доступное заранее,— это было бы плохим возможным, возможным без грядущего, возможным, которое уже отложено. Если можно так сказать, уже предрешенным в жизни» (Derrida 1994a: 45–46).

Возможно, что следовало бы оставить перформатив веры открытым не только Богу, но — и даже прежде всего — другому как абсолютной сингулярности, которая умирает, что является одним из отличий моей трактовки перформатива веры в воскрешение от перформатива веры, исходящего от Бога, у Керни. Обещание воскрешения без всякой ссылки на Бога было бы одновременно как обещанием воскрешения другому, так и обещанием другого. Именно то воскрешение, которое бы было предельно невозможным, воскрешение как обещание, исходящее от одной сингулярности и обращенное к другой сингулярности,— у такого воскрешения не было бы никаких оснований, но именно поэтому оно бы могло бы стать одним из имен для того, что Деррида называл возможностью невозможного. Это воскрешение не несло бы в себе абсолютной гарантированности, ибо оно исходило бы от конечного субъекта и соответствовало бы тем самым дерридианскому пониманию веры (Derrida, Kearney 2004: 10), что позволяет мыслить воскрешение как рискованный акт веры.

Деррида, подчеркивая неуверенность в существовании чистой веры (Caputo, Hart, Sherwood 2005: 43), утверждает, что если она все же и существует, то она должна выходить за пределы всякой конкретной формы религиозности, утверждая тем самым возможность деконструкции конкретной религии (Derrida, Wiewiorka 2000: 88). В диалоге с Керни Деррида замечает, что как только появляется слово «воскрешение», мы покидаем пределы чистой веры: «Если кто-то утверждает, что воскрешение является горизонтом его надежды, то он знает, что, говоря «воскрешение», его вера уже не является чистой верой. Это уже знание. Вот почему иногда вы называете меня атеистом...» (Derrida, Kearney 2004: 10). Знание присутствует как возможность и даже неизбежность извращения веры. Поскольку регистр извращенности характерен также и для перформатива, то и перформатив веры может оказаться заражен измерением извращенности. Мне кажется необходимым попытаться удержаться внутри этой апории веры и знания как чистоты и нечистоты. Если перформатив веры

в своей предельной формулировке стремится оказаться чистым актом веры, то перформатив веры в воскрешение, как и всякий перформатив (Макаров 2024: 155–156), оказывается связан со структурным принципом его извращения. Как указывает Капуто, вера и деконструкция структурно связаны: «Деконструкция не может иметь возражений против веры, потому что сама деконструкция и есть вера — она подражает и воспроизводит структуру веры в веру без догмы» (Caputo 1997: 57). Воскрешение должно освободиться от догматического или любым иным образом гарантированного характера для того, чтобы оставаться открытым и всегда-еще-возможным событием. Это означает, что деконструкция воскрешения не противостоит вере в воскрешение, но делает воскрешение событием грядущего.

Но чистота перформатива веры и извращенность перформатива веры в воскрешение не являются абсолютно взаимоисключающими: их своеобразный синтез обнаруживается в художественной литературе, где воскрешение функционирует в логике извращения, но именно это извращение позволяет мыслить воскрешение всегда-еще-возможным, открытым и превосходящим горизонт ожидания.

Здесь обнаруживается различие между моей концепцией воскрешения, основанной на обращении к другому, и идеей воскрешения у Капуто. Он различает два типа тел — воскresшее и воскрешенное (Caputo 2010: 94–95). Опираясь на трактовку воскрешения Павла, Капуто утверждает, что воскresшее тело основывается на способности тела (само)воскрешаться, где воскрешение мыслится как трансформация тела из тленного, смертного и подверженного страданиям в нетленное, бессмертное и более не подвергающееся страданиям. Иначе говоря, воскresшее тело есть эмпирическое тело, достигшее эйдетической формы (*Ibid*: 97). В отличие от него, воскрешенное тело остается на том же эмпирическом уровне, однако ему даруется отсрочка в платеже для смерти. Эта отсрочка предполагает необходимость расплаты в виде переживания еще одной смерти. Поэтому тела сына Наинской вдовы, дочери Иaiира и Лазаря из Вифании не были преобразованы Христом, но были воскрешены в том смертном состоянии, в котором когда-то пребывали. Различие, которое я провожу между трактовкой воскрешения у Капуто и собственной, основывается прежде всего на том, что у Капуто воскресение центрировано вокруг фигуры Христа и славы его воскресения. Но если секуляризация воскрешения возможна, то она должна быть движима не столько успехом Христа, сколько опытом неудачи воскрешенных тел. Деррида, говоря

о просвещенческой секуляризации в кантовском духе, указывал, что «ratificatione освобождения от религиозной догмы» одновременно «переутверждает это освобождение внутри самой религии», что является «решающим моментом этой секуляризации, который оставляет нас, не оставляя, в религии» (Деррида 2021). И если христианскому воскрешению можно доверяться, то лишь в том, что сам Христос не осуществил; в том, что у него не получилось воскресить мертвых таким образом, что они перестали быть воскрешенными и стали воскresшими. Иначе говоря, секуляризация воскрешения должна основываться на опыте неудачи и провала самого христианского воскрешения. Эту неудачу следует мыслить как воплощение слабой силы: она делает явленной сложность окончательного и тотального преобразования плоти, но в то же время сохраняет воскрешение как незавершенное событие, требующее участия и ответственности со стороны живых.

Обращение к фигуре воскрешенного Лазаря в литературе позволяет сместить внимание со славного воскресения Христа, произошедшего после мученической смерти, на иное измерение воскрешения: отсутствие трансформации плоти воскрешенного, на что указывает Капuto, и проблематичность само-воскресения. В рассказе Леонида Андреева «Елеазар» воскрешение перестает мыслиться как награда и становится наказанием. Если образ Лазаря традиционно являлся олицетворением абсолютной греховности человека, то у Андреева он становится уязвимой и незащищенной фигурой именно из-за отсутствия преобразования его плоти: так, воскрешенный Елеазар Андреева носит на своем теле следы становления трупом. Фигура Христа отсутствует в рассказе: это отсутствие другого и само-воскресение Лазаря приводят к тому, что его воскрешение теряет характер дара и перформатива. Андреев показывает, что если воскрешенный оказывается воскрешен в империалистическом, патриархальном и милитаристском мире, происходит лишь удвоение насилия: по приказу императора (*pater patriae*) ему выжигают глазницы, а затем изгоняют в пустыню, в которой он переживает смерть второй раз. Поэтому обещание воскрешения может быть исполнено лишь после трансформации мира таким образом, что в нем более не будет отца отечества: символический отец должен быть убит для того, чтобы была запущена машинерия воображения, открывающая страницу эмансипаторных политических проектов (Костылева 2026). Таким образом, несмотря на насильственный характер воскрешения, представленный в рассказе, воскрешение оста-

ется незавершенным событием, требующим иного мира, чтобы стать возможным, что позволяет удерживать воскрешение в режиме грядущего.

Но как именно возможно сохранить христианское наследие в воскрешении, если оно отмечено стиранием самого значения смерти? Как быть с теми людьми, для которых жизнь отмечена печатью таких страданий, которые заставляют делать выбор в пользу умиротворения смерти, а не в пользу жизни? Или, например, с теми, кто завещает себя не воскрешать? Воскрешение должно носить универсальный характер, но в то же время воскрешение — это не просто единоразовый акт, это процесс, что подчеркивается уже в воскрешении Лазаря, которой нуждается в помощи в снятии повязки с глаз для того, чтобы прозреть и встретиться с Христом лицом к лицу. Универсализм воскрешения связывает его с насилием, но остается возможность и необходимость построить такую квази хонтологию воскрешения, которая позволит удерживать в одном мире и воскрешенных, и призраков тех, кто отказывается от воскрешения. Квази хонтология воскрешения основывается на примате и постоянном утверждении жизни, а не смерти, но в то же время она позволяет организовать мир, в котором воскрешенные будут всеми силами стремиться изменить мир так, чтобы не только воскрешенные постоянно говорили «да» жизни, но даже призраки тех, кто отказался по различным причинам от воскрешения, в итоге предпочли жизнь. В конце концов именно материалистическая составляющая исправления смерти в форме воскрешения позволяет придать деконструктивистской философии не просто этический характер, противостоящий капиталистическому, патриархальному и милитаристскому миру (Сюткин, Серебряков 2024: 76), но и политическое измерение, в котором обнаруживается возможность выхода за пределы мира, построенного на подобном насилии.

Заключение

Воскрешение может функционировать в качестве фашистского квази воскрешения, суть которого состоит в том, чтобы заставить воскрешенных существовать в таком экономическом режиме, где они служат легитимации власти и используются в качестве пассивных субъектов, призванных служить делу вечной войны. Такое воскрешение также предполагает социальное разделение: воскрешению подлежат лишь те, кого можно назвать «своими», но в то же время в таком мышлении воскреше-

ния присутствует припоминание о том, что воскрешение должно быть всеобщим, из чего вырастает страх перед возможным воскрешением врага.

Эмансиаторное воскрешение является способом, посредством которого возможно мыслить воскрешение, направленное против системного насилия власти, стремящейся заставить воскесших вести вечную войну. В отличие от фашистского воскрешения, оно стремится быть действительно всеобщим воскрешением; вместе с тем оно основывается не на логике предустановленного и обязательного воскрешения, а сохраняет свой событийный характер, основанный на перформативе веры.

Феноменологический анализ Рогозинского предполагает, что воскресение является имманентным принципом организации *тои*, что, однако, сопряжено с концептуальной невозможностью воскрешения другого как события, утратой возможности его пришествия, без чего воскрешение рискует стать «вечным ожиданием вечного возвращения».

Теологический вариант воскрешения Керни основывается на обещании воскрешения Бога-который-может-быть, реализуемым в отношениях между Я и Другим, однако такая модель остается зависимой от экономической логики дара.

Описание воскрешения у Капуто основано на христологическом горизонте, что приводит к рассмотрению воскресения Христа как исключительного события, затрудняя рассмотрение неудачных и не гарантированных событий воскрешения.

Воскрешение — это не теологический догмат и не феноменологическая данность, но безосновный этико-политический акт. Эмансиаторное воскрешение стремится к становлению перформативом чистой веры: обещание одного конечного субъекта другому. Такое обещание воскрешения превосходит как пассивность субъекта, находящегося в «вечном ожидании вечного возвращения» другого, так и экономические пределы, установленные теологической моделью, навязывая нам событие, сопротивляющееся режимам, присваивающим другого, его жизнь, смерть и воскрешение, и существующее вне гарантий и экономики. Эмансиаторное воскрешение — это «чистая пролетарская забастовка» (Железнов 2022: 18) против смерти, переопределяющая и переустанавливющая отношения между жизнью и смертью на основе справедливости и веры.

Библиография

Автономова, Наталия (2011). «К вопросу о призраках: Маркс, Деррида и другие». *Политико-философский ежегодник*, 4: 134–154.

- Альтюссер, Луи (2023). «Возвращение к Гегелю». *syg.ma* URL: <https://syg.ma/@les-cahiers-rouges/lui-altiussier-vozvrashchienie-k-rieghieliu-1950>
- Архипова, Александра, Зислин, Иосиф (2019). «Похороны мыла: легенды и реальность Холокоста». *Фольклор и антропология города*, 2 (1–2): 146–163.
- Беньямин, Вальтер (2012). «Тезисы о понятии истории». В кн.: *Учение о подобии. Медиаэстетические произведения*: 237–253. РГГУ.
- Богданов, Александр (1990). «Новый мир». В кн.: *Вопросы социализма: Работы разных лет*: 28–89. Политиздат.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1975а). «Дух христианства и его судьба». В кн.: *Философия религии*, в 2 т., т. 1. Мысль.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1975б). «Лекции по философии религии». В кн.: *Философия религии*, в 2 т., т. 2. Мысль.
- Грайс, Борис (2021). «Образ Ленина». *syg.ma*. URL: <https://syg.ma/@sygma/boris-grois-obraz-lienina>
- Деррида, Жак (2012). *Золы угасшъ прах. Machina*.
- Деррида, Жак (2006). *Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал*. Логос-Альтера, Esse homo.
- Деррида, Жак (2012). «Различие (Différance)». В кн.: *Поля философии*: 24–51. Академический проект.
- Деррида, Жак (2020а). «Наконец научиться жить». *syg.ma*. URL: <https://syg.ma/@noodletranslate/zhab-dierrida-nakoniets-nauchitsia-zhit>
- Деррида, Жак (2020б). «Некоторая невозможная возможность высказать событие». *syg.ma*. URL: <https://syg.ma/@noodletranslate/zhab-dierrida-niekotoraia-nievozmozhnaija-vozmozhnost-vyskazat-sobytiie>
- Деррида, Жак (1999). *О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. Современный литератор*.
- Деррида, Жак (2021). «Христианство и секуляризация». *syg.ma*. URL: <https://syg.ma/@noodletranslate/zhab-dierrida-khristianstvo-i-siekuliarizatsiia>
- Железнов, Андрей (2022). «К имманентному смыслу нравственности». *Stasis*, 10 (2): 12–30.
- Кучинов, Евгений (2019). «Маркс/Штирнер: анархеология стихий упразднения». *Stasis*, 7 (2): 8–45.
- Костылева, Елена (2026). «Труд и Оргия: Фрейд, Батай, Симона Вейль». *Новое литературное обозрение*, 1 (197).
- Леви, Примо (2001). *Человек ли это?* Текст; Журнал «Дружба народов».
- Макаров, Владислав (2024). «Перформатив в декларации и манифесте: к вопросу о перверформативном наследии». *Stasis*, 12 (1): 140–178.
- Маркс, Карл (1952). *Капитал. Критика политической экономии*. Гос. Изд-во пол. лит.
- Маяцкий, Михаил (2019). *Декорации / Зависимости. Оммаж Жаку Деррида*. Изд-во Института Гайдара.
- Мейясу, Квентин (2020). «Имманентность потустороннего Мира». *syg.ma*. URL: <https://syg.ma/@nikita-archipov/kvientin-mieiiasu-immanentnost-potustoronnego-mira>
- Неоклеус, Марк (2016). «“Да здравствует смерть!” фашизм, воскресение, бессмертие». *БЕРЕГИЯ.777.СОВА*, 4(31): 140–153.
- Регев, Йоэль (2021). *Радикальный ти-джейнг*. Гиле Пресс.
- Секацкий, Александр (2016). *Миссия пролетариата: Очерки*. Издательство К. Тублина.
- Софронов, Владислав (2022). *Положение мертвых. Ревизионистская история «русского космизма»*. V-A-C Press.
- Сюткин, Антон, Серебряков, Артем (2024). «Трещина в Абсолюте. Спор об утопии». *Логос*, 6(163): 67–112.

- Ференци, Шандор (2000). *Теория и практика психоанализа*. ПЕР СЭ, Университетская книга.
- Шаламов, Варлам (2013а). «Графит», в кн.: Шаламов, Варлам, *Собрание сочинений в шести томах*, т. 2. Книжный Клуб Книговек.
- Шаламов, Варлам (2013б). «Последний бой майора Пугачева». В кн.: Шаламов, Варлам, *Собрание сочинений в шести томах*, т. 1. Книжный Клуб Книговек.
- Balibar, Étienne (2018). “Jacques Derrida: D'un Autre l'autre”. *Ethique, politique, religions*, 12, 23–44.
- Balfour, Ian (2007). “Introduction”. In *Late Derrida*, 205–218. Duke University Press
- Bielik-Robson, Agata (2022). *Derrida's Marrano Passover*. Bloomsbury Academic.
- Bynum, Caroline (2017). *The Resurrection of the Body in Western Christianity*, 200–1336. Columbia University Press.
- Caputo, John (2010). “Bodies Still Unrisen, Events Still Unsaid: A Hermeneutic of Bodies Without Flesh”. In *Apophatic Bodies: Negative Theology, Incarnation, and Relationality*, 94–116. Fordham University Press.
- Caputo, John (1997). *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*. Indiana University Press.
- Caputo, John D., Hart, Kevin, & Sherwood, Yvonne (2005). “Epoché and faith: An interview with Jacques Derrida”. In *Derrida and Religion: Other Testaments*, 27–50.
- De Rochechouart, Alice (2021). “Du miracle au miracul eux: une déconstruction derridienne du miracle”. *ThéoRèmes*, 16.
- Derrida, Jacques (1972). *Marges de la philosophie*. Minuit.
- Derrida, Jacques (1976). “FORS, Les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok”. In *Cryptony mie: le verbier de l'homme aux loups*. Aubier Flammarion.
- Derrida, Jacques (1982a). “Différance”. In *Margins of Philosophy*, 3–27. University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (1982b). “Ousia and Grammē: Note on a Note from Being and Time”. In *Margins of Philosophy*, 29–68. University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (1985). *La Faculté de juger*. Les Éditions de minuit.
- Derrida, Jacques (1991). *Donner le temps*. Galilée.
- Derrida, Jacques (1994a). *Politiques de l'amitié*. Galilée.
- Derrida, Jacques (1994b). “The Deconstruction of Actuality”. *Radical Philosophy*, 68, 28–41.
- Derrida, Jacques (1998a). “Comme si c'était possible”. *Revue internationale de philosophie*, 497–529.
- Derrida, Jacques (1998b). *Mémoires pour Paul de Man*. Galilée.
- Derrida, Jacques (1999). *Donner la mort*. Galilée.
- Derrida, Jacques (2001). *Papier machine: le ruban de machine à écrire et autres réponses*. Editions Galilee.
- Derrida, Jacques (2005). *Poétique et politique du témoignage*. L'Herne.
- Derrida, Jacques, Goosen, Danie (2010). “The Tragic, the Impossible and Democracy: An Interview with Jacques Derrida”. *International Journal for the Semiotics of Law*, 23, 243–264.
- Derrida, Jacques, Kearney, Richard (2004). “A Dialogue with Jacques Derrida”. *Philosophy Today*, 48 (1), 3–11.
- Derrida, Jacques, Lacoue-Labarthe, Philippe, Nancy, Jean-Luc (2006). “Dialogue entre Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy”. *Rue Descartes*, 52, 86–99.
- Derrida, Jacques, Wieviorka, Michel (2000). *Foi et savoir; suivi de Le Siècle et le Pardon (entretien avec Michel Wieviorka)*. Seuil.
- Fascher, Erich D. (1941). “Anastasis-Resurrectio-Auferstehung”. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 40, 166–229.
- Kearney, Richard (1998). “Remembering the Past: The Question of Narrative Memory”.

- Philosophy and Social Criticism*, 24 (2–3), 49–60.
- Kearney, Richard (2001a). *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*. Indiana University Press.
- Kearney, Richard (2001b). “Others and Aliens: Between Good and Evil”. In *Evil After Postmodernism: Histories, Narratives, and Ethics*. Routledge.
- Kearney, Richard (2005). “Spectres of Hamlet”. In *Spiritual Shakespeares*, 157–185. Routledge.
- Kearney, Richard (2007). “Narrating Pain: The Power of Catharsis”. *Paragraph*, 30 (1), 51–66.
- Kuipers, Ronald A. (2012). “Working Through the Trauma of Evil: An Interview With Richard Kearney” in *The Other Journal: Evil*, edited by Andrew David, 7–14. Cascade Books.
- Mosse, George Lachmann (1990). *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*. Oxford University Press.
- Nancy, Jean-Luc (2003). *Noli me tangere*. Bayard.
- Parent, André (2004). “Giovanni Aldini: from Animal Electricity to Human Brain Stimulation”. *Canadian Journal of Neurological Sciences*, 31 (4), 576–584.
- Reisenauer, Augustine (2023). *Augustine’s Theology of the Resurrection*. Cambridge University Press.
- Rogozinski, Jacob (2002). “Le chiasme et le restant”. *Rue Descartes*, 35 (1), 125–144.
- Rogozinski, Jacob (2006). *Le moi et la chair: introduction à l’ego-analyse*. Cerf.
- Rogozinski, Jacob (2014). *Cryptes de Derrida*. Lignes.