

Бинационализм Уди Алони

Элла Раскин

В постсоветском языке, как в ситуации войны, риторика свободы и риторика власти совпадают в том, что очерчивают вокруг своих носителей онтологическую границу, за которой оппоненты (например, люди, поддерживающие войну, не заинтересованные в проекте освобождения или подготавливаемые в такой незаинтересованности) оказываются носителями «злой сущности» или дурной/испорченной природы. Вот почему, как я думаю, в постсоветских дискуссиях мы встречаем бесчисленные эссенциалистские описания, являющиеся конвенцией, общей или частной (для какой-нибудь группы), отсылки к сущности, природе и даже к генетике. Этот язык с его эссенциализмом восходит, по всей видимости, ещё к советскому, сложившемуся в 30-е гг. 20 века, специфическому «сталинскому» языку социального исключения, и его можно рассматривать в более широком контексте языков социального исключения как таковых. Как на очень ёмкий и выразительный пример таких описаний, встречающихся уже в риторике свободы движения к капитализму, можно указать на выражение «вертухаево семья», принадлежащее культовому певцу свободы 70-х гг. Галичу.

В риторике власти или в языке консервативной догмы такие описания кажутся мне непротиворечивыми. Если посмотреть на консервативный ценностный пакет (государство, нация, семья), где каждый институт оправдан трансцендентной истиной, сущностью или природой, легко обнаружить, например, что традиционная семья невозможна без искажения и порчи традиции, подрывающих её нетрадиционными отношениями и т.д., поскольку в отсутствие этих искажений, порчи и подрывов она не имеет границ и не может себя опознавать, когда невозможно отличить семью от не-семьи. Такую границу в консервативных риториках обозначает и обслуживает фигура онтологического врага, носителя враждебной сущности или испорченной природы.

Но должна ли риторика освобождения нуждаться в такой границе, в расистской оптике, принуждающей всякий раз эту границу очерчивать,

и, как следствие, собственно в фигуре онтологического врага? Должен ли язык свободы быть омрачен словарём социального исключения?

Я хочу по мере сил показать возможность языка освобождения, не дискредитирующего себя расистской оптикой, на примере яркого израильского интеллектуала Уди Алони¹ и на материале интеллектуальных конструкций и перформансов, в которых, как я думаю, можно угадать его влияние или просто типологическую близость с его мыслью.

30 января 2014 года Уди Алони написал в память о матери:² *моя мать преподала мне урок радикальной добродетели - быть приверженным цели и одновременно сомневаться в ней.*³ И ещё прежде, в книге *Круги прощения*,⁴ он говорит о придании сомнению статуса истины. Именно он, Уди Алони, в начале нулевых годов конструирует так называемое *левое мессианство*, связанное с понятием *радикальная благодать*,⁵ *прощение* и с концептом *бинационализм*.⁶ Комментируя концепцию прощения Уди Алони, разворачивающуюся в книге *Круги прощения* (2005) и в снятом через год фильме *Прощение* (2006), Ален Бадью говорит о его верности еврейской традиции, однако в своём обращении с еврейской традицией Алони напоминает Вальтера Беньямина, поскольку и у Алони речь идёт о деконструкции традиции. Как постсекулярный мыслитель Алони деконструирует традицию – в её сердцевине уже отсутствует живой авраамический бог. С помощью словаря еврейской традиции Алони обосновывает необходимую с его точки зрения радикальную политическую переменную. В частности, само название книги (*Круги прощения*), как и концепция фильма *Прощение*, взято из мессианской каббалистической традиции, где праведники, захороненные вне земли Израиля, должны будут воскреснуть в Израиле и пройти для этого по подземному лабиринту прощения.⁷ Это понятие Уди Алони берёт из словаря мессианской сотериологии и применяет его к израильскому колониальному проекту – как обоснование возможности его самоупразднения в истории и создания на его месте двунационального государства.

Мессия, – говорит Уди Алони в своём Мессианском манифесте – *это не только пустое означающее, продуцирующее веру («верую полной верой в приход Мессии даже если он медлит – как если бы он должен был прийти в любой момент»⁸), – в терминах политической теологии мессия есть пустое место между физикой и метафизикой, человеком и богом, и в то же время мост между ними; потаённое желание человека взойти на более высокую ступень - в отличие от Богочеловека, как его сейчас понимают, бога, воплотившегося в человеке, Мессия есть божественное желание самого человека – не свобода «от зверя», но свобода человека от самого себя. [...] Мессия – то скрытое в человеке, что не поддаётся разрушению.⁹*

Именно это подразумевает Ален Бадью под «*неясной истиной*» (*мужчины и женщины во власти неясной истины*¹⁰), когда комментирует другой фильм Алони *Ангел места* (2002) – потаённое и не подверженное разрушению желание человека взойти на более высокую ступень.

Бадью, проницательный комментатор фильмов и текстов Уди Алони, говорит следующее: *символ универсального в данной ситуации* (в ближневосточной ситуации – Э.Р.) *можно найти, лишь изобретя то, чего никто и никогда ещё не видел и не произносил, и это изобретение не должно быть сводимо ни к необходимости борьбы для палестинцев, ни к необходимости доброй воли для евреев.*¹¹ По словам Бадью, требуется субъективная оптика, позволяющая понять, что [...] *те, кто объявляет о своём желании в конце концов жить в Палестине, суть те же самые люди, которые живут и хотят жить в Израиле.*¹² Я полагаю, это следует понимать так, что эти люди оказываются не по разные стороны конфликта, но по разные стороны одной и той же травмы. Бадью продолжает и говорит, что взгляд Уди Алони *интересуется не победой, не поражением, не бесконечными компромиссами, не продолжением войны, но созданием нового места.*¹³ (Это место мышления, но и буквально географическое место, которым станет Палестина – она станет *новым местом, одновременно конкретным и нематериальным, полностью локальным и обречённым на универсальность*).¹⁴ Бадью также говорит о разрыве между “слабым страдающим богом” и “фигурой протеста”, – разрыве, создающем напряжение внутри концепции Уди Алони и задающем пространство, где эта концепция разворачивается, примиряя две эти вещи, разделённые, казалось бы, пропастью: *Могут ли сосуществовать сильный, резкий протест и недовольство, с одной стороны, и, с другой стороны, бог слабости, жалости и сострадания, подобный христианскому богу? Именно благодаря этой пропасти возможен лояльный, естественный взгляд фильма (Ангел места – Э.Р.). Вопрос о создании нового места всегда приводит в действие то, что можно назвать могуществом слабости. [...] Если вы хотите создать новое место, вы должны отказаться от принятого распределения власти. Вы должны, в рамках этого распределения, встать на позицию самой слабости. И тогда [...] вы, с одной стороны, получаете бога, являющегося богом не одного народа, но всеобщим богом; а с другой стороны появляется требование что-то делать и говорить, потому что создание нового места не может быть просто пассивным и сочувствующим.*¹⁵

Бадью приходит к выводу об “исключительно субъективной концепции” Алони, согласно которой: *если нам нужно создать новое место, то отчасти и потому, что нам нужно создать нового еврея. Я считаю, – уточ-*

няет Бадью – что за пределами установленного универсализма, способного лишь принимать во внимание судьбу палестинцев, настоящий тайный план Уди Алони касается вопроса о том, “что сегодня означает быть евреем?”. Ответ на этот вопрос – не сохранение и не возрождение некоторой существующей идентичности, но и не отказ от такой идентичности. Ответ таков: еврей нашего времени ещё только грядёт.¹⁶

Здесь мы можем вспомнить о сотериологическом проекте Алони. Он проектирует новое место для этического императива включения (спасения) всех людей, вовлечённых в ближневосточный конфликт, деконструируя место онтологической вражды. Вот как он говорит об израильтянах-сионистах: *те, кто продолжает дело своих родителей, тот самый поселенец, извращённая проекция их кровоточащих душ, Голем-Молох, восставший на своих создателей и требующий в качестве жертв человеческой крови и ворованной земли, – возможно, что это именно они в своем постоянном неутолённом желании, которое никогда не материализуется, создают новое пространство отсутствия. Возможно, что именно они в пылу веры, которую они направили на Молоха, смогут открыть дверь истинному Мессии, который придет в это пространство нехватки, порождённое их постоянно повторяющейся неудачей и, возможно, что оно окажется способно вместить желание и любовь к матери и духу, которые являются разными лицами мечты, которой грезили их родители и они сами: спасение человека.*¹⁷

Как можно встать на *позицию слабости*? Место онтологической вражды – это, как и то новое место, которое Уди Алони создаёт, – тоже оказывается полем напряжения, образуемым не двумя, но *многими* полюсами. Алони вовлекает нас в рискованный проект *бинационализма* – такой способ деконструкции, который представляет собой именно перепроектирование уже готовых дискурсов, фрагментов мифов и традиции во что-то, что уже *здесь* и, очевидно, *всегда* было здесь, перед нашими глазами, и то, что нам следует только увидеть и опознать, но прежде, чтобы это стало возможным, – переставить элементы, переинтерпретировать (сместить угол зрения), закрепить за знаками вновь учреждённые смыслы.

Бинационализм – это не новая идея, помысленная тем или иным маргинальным философом, но реальность, которую мы наотрез отказываемся признать. Сейчас, после ста лет конфликта, решения которого не видно, настало время, чтобы бинационализм предъявил себя во всей своей славе. [...]. Долгий путь призрака бинационализма к своему воплощению в реальном и полном жизни Средиземноморском теле – это дерзкая и рискованная

*Одиссея. И, как Одиссей был достаточно мудрым, чтобы спуститься в подземное царство за советами Тиресия, так и мы прислушаемся к нашим проводникам и учителям.*¹⁸

Учителями оказываются Вальтер Беньямин, Ханна Арендт, Примо Леви, Махмуд Дарвиш, Эдвард Саид. Появление именно этих имён среди прочего обусловлено тем, что в случае с бинационализмом Уди Алони конструирует подрывной (немыслимый ни для одного из ближневосточных политических языков) императив *объединения двух освободительных движений – сионизма как освободительного движения европейских евреев и палестинского антиколониального движения против израильской оккупации* – в одно общее политическое движение, черпающее мотивацию и освободительный пафос из обеих национальных мифологий.

«Уди Алони производит короткое замыкание, разрывающее круг насилия и либерального порядка, – тем, что он перегружает их многоуровневой конструкцией из идеологии, поэзии и теоретической мысли, собранной из переписывания эдипова мифа и резкой критики либерального сионизма. Только он один способен сочетать мифотворчество необычайной поэтической силы с холодным теоретизированием и только он может объединить беспощадную критику сионизма с безусловной верностью еврейской традиции. Если кто-то ещё нуждается в доказательствах, что политическая теология существует, то вот она, перед вами» – так оценивает Жижек мессианский Манифест Уди Алони.¹⁹

Уже существуют, как мне кажется, интеллектуальные конструкции и перформансы, в которых угадывается влияние Уди Алони.

Например, можно предположить, что хореографическая постановка Аркадия Зайдеса *Архив*²⁰ не обошлась без влияния Алони, особенно в том, что касается сотериологии. В спектакле неожиданно то, что в противоположность понятной (и справедливой) солидаризации с жертвой («Je suis» с подстановкой в продолжение фразы «хороших объектов»), хореограф подставляет на это место «плохие объекты». На сцене, используя видеоматериалы архивов правозащитной организации «Бэцелем», Зайдес на их основе в точности воспроизвёл все жесты израильских поселенцев, нападающих на палестинских крестьян с камнями и палками, уничтожающих оливковые деревья; он как бы говорит «я оккупант», позволяя своему телу принимать формы ненависти и агрессии. *«Я использую в спектакле жесты снятых на видео людей, – говорит Зайдес – и так моё тело становится архивом»*. Помимо императива разделения ответственности здесь, как мне кажется, явно

прочитывается и поиск возможности спасения для «плохих объектов», иначе говоря, надежда на всеобщее спасение.

Ещё одна иллюстрация – на этот раз тексты, в которых, как мне кажется, трудно не распознать влияние конструкта *бинационализм*. Йонатан Шапира, в прошлом лётчик, а впоследствии военный отказник, подписавший «Письмо лётчиков»,²¹ переводит песню о Пшитыкском погроме, *Unser Stättel brennt*, написанную в 1936 году еврейским поэтом из Кракова, Мордехаем Гебиртигом, – с идиш на арабский язык – и исполняет её на двух языках. Сам перевод оказывается перформативным (текст, разумеется, начинает отсылать к новым смыслам – к Накбе в первую очередь). Этот же автор сочиняет новый текст на мелодию израильского государственного гимна Атиква с требованием предать государство и исполняет этот новый гимн в сопровождении музыкальной группы *Семя Амалека*. Я вижу продуктивнейшую иронию в сопоставлении выражения «*вертухаево семя*» с выражением *семя Амалека*. А концепт *предательство*, о котором говорится напрямую и к которому отсылает заимствованное из традиции имя *Амалек*, интересно будет разобрать более подробно. Вот как выглядит императив предательства государства в новом гимне:²²

*Если от всех усилий осталась только идея чистоты крови,
мы больше не встанем рядом с вами плечом к плечу*

*Ещё не погибла наша надежда,
Ещё наша мысль свободна,
И если убийство детей считается обороной,
Можно и желательно предать государство.*

*На твоих руинах, град Давида,
Взойдёт заря завтрашнего дня – равные права для всех людей
от моря до Иордана*

Ключ к более точному пониманию, по-видимому, находится в другом тексте, «Мальчик церемоний» (школьных утренников, армейских церемоний и т.д.) из альбома «Спите, спите» (2017). Похоже, что говорящий хочет предать не только государство как институт, но идёт значительно дальше. Из простых песенок Йонатана можно догадаться, какой именно образ предательства он конструирует:

*я был мальчиком в белой рубашке, созданным для утренников,
в Дни национальной памяти
я читал поминовения и списки имён павших героев,
пел песни их осиротевшим семьям*

После описания безупречного мальчика, верного сына народа, в заключение говорится:

*Я был мальчиком, созданным для утренников,
и я всё тот же,
Хотя есть несколько изменений в сценарии,
моя история продолжается, колючая проволока ещё
не расплелась – это странно,
я отчасти хотел, чтобы...земля была мне пухом*

А припев этой песенки звучит так:

*«Что же случилось с сыном Шломо?
Лучше бы он крестился или оказался педиком» –*

и этот припев является то ли точным воспроизведением высказывания кого-то из соседей Йонатана по его родному городу Рамат-а-Шарон, где он рос и откуда ушёл служить в боевую авиацию, то ли «достраиванием», то есть его собственной догадкой о том, что его соседи могли бы спрашивать друг у друга, встречаясь между собой на почте или в супермаркете. По крайней мере в одном из интервью он так и говорит: после «Письма лётчиков» знакомые его отца спрашивали друг у друга «так что же случилось с сыном Шломо?»

Йонатан отказывается доверять национальному мифу и осознанно упраздняет его в качестве объединяющего с другими членами сообщества. Он говорит об этом открыто и без экзальтации. Таким же образом, то есть без всякой экзальтации, он публично представляется как «бывший военный преступник». Возникает впечатление, что он вышел из-под власти как дискурса стыда, так и дискурса вины. Одновременно с этим он нигде и ни в какой форме не отрицает свой опыт принадлежности к сообществу и не утверждает, что приобрёл какой-то новый опыт, и, как следствие, нигде не становится в суперпозицию, обеспеченную этим новым опытом: с одной стороны, он не покидает место, бывшее ему онтологическим домом, а, с другой стороны, не укрепляет себя и свою позицию никакой альтернатив-

ной онтологией: теперь у него ничего не осталось. Тем самым, с моей точки зрения, он предаёт национальный коллектив самым радикальным образом: манифестируя абсолютно невозможное с точки зрения национального консенсуса и потому влекущее неотвратимое наказание (социальное исключение), он одновременно с этим всё же остаётся на дистанции уязвимости – в поле, где такое наказание должно быть действенно. Процедура социального исключения, по-видимому, не может быть произведена над ним в полной мере, потому что она не может быть полностью действенной без интериоризации обвинения, без языков стыда и вины. Но, как я указала выше, Йонатан создаёт тексты, как бы ничего не знающие ни о стыде, ни о вине. Исключительно важным мне кажется, что бесстыдство как бесстрашие он выказывает не только перед лицом сообщества, которое предаёт, но и перед лицом тех универсальных ценностей (ценности жизни, например), ради которых предаёт (публичное объявление себя “военным преступником”). Это выбор. «Лучше бы он крестился или оказался педиком» – реплика озадаченных соседей относится как раз к такому радикальному выбору. Он выбрал то, чего с точки зрения соседей никто и никогда не мог бы для себя захотеть; место, которое можно получить только в наказание, т.е. внутри сообщества, там, где язык этого сообщества всё ещё действует, не обзаводясь никакой новой онтологической опорой, он отказывает своему сообществу в родственном доверии и, не оспаривая, принимает имя внутреннего предателя.

Именно такое учреждение недоверия к эссенциальному “своему” и разрыв с ним, разрыв с онтологической родиной, в сочетании с бесстрашным отказом от всех опор, это собственно и есть тот этический императив предательства, который он здесь конструирует, и который, всякий раз будучи применён, подрывает основания онтологической вражды. Возможно, становясь практикой, он создаёт новую субъективность, которую я бы описала как машину предательства, деконструирующую онтологическую вражду.

Мальчик, который любил утренники, никуда не исчез, – он всё тот же, – но он учредил императив недоверия к “своему” и не только не боится, что в нём будет изобличена злая сущность или испорченная природа, но сам заранее готов присвоить себе все имена онтологического врага, а также не изобличает никакого онтологического зла в тех, кого он предаёт. В этом смысле он и страшен, – как тот, с кем самое страшное уже случилось. Но помимо страха парадоксальным образом он приносит и облегчение постольку, поскольку ожидание чего-то страшного всегда страшнее ожидаемого. В этом уравнении (присвоение имён онтологического врага и одновременный отказ от онтологического щита, отказ от суперпозиции)

неизвестным и, как следствие, “соблазном” остаётся награда в значении skandalon из 1Коринф.1:23, переводимый обычно как “соблазн” или как “преткновение” – что-то, обо что вынужденно спотыкаются, ловушка (“для чего он это делает?”, “что он здесь выигрывает?”). При определённом успехе такого высказывания может оказаться, что награда – общая.

Как замечательную иллюстрацию от обратного я хотела бы привести случай героя Гюго, Гуинплена. По сюжету романа Гуинпен, как все помнят, бедный актёр с изуродованным ещё в детстве лицом, неожиданно узнал, что он лорд, и получил возможность сказать речь в палате лордов. Гуинпен обладал суммой опыта бедного актёра и сироты с изуродованным лицом, но вдруг он оказывается формально включен в другую касту и таким образом получает *законное* право обратиться к членам этой касты. И вот, его опыт, невозможный и непредставимый для слушателей, оказывается фактором дестабилизации их идентичности, фактором беспокойства, (ведь его формальная принадлежность к лордам принуждает их слушать его речь). Лорды слушают из уст нового лорда – всё менее и менее охотно – то, чего они не могли бы услышать из уст лорда ни при каких других обстоятельствах. В полную противоположность Гуинпену фигура радикальной милости Уди Алони это не фигура, получившая по стечению обстоятельств долю принадлежности, право или возможность (долю во власти), а фигура сконструированной исключённости, сознательного присвоения *всех имён исключённости*, в сочетании с неотменимым опытом включённости и принадлежности к сообществу, который нигде и никак не отвергается, что лишает её всех опор. Эта фигура не принуждает, в этом смысле являясь фигурой-skandalon.

Интеллектуальные усилия такого рода иногда самым обнадеживающим образом производят небольшие, но говорящие перестановки вещей в эмпирическом пространстве. Когда жители арабской деревни слушают мелодию Атиквы, то это одна из тех самых иронических перегруппировок пространства, которая даёт надежду на бинационализм и другие подобные изобретения как на формы эмансипаторности в ситуации власти языка войны и собственно самой войны.

* Я благодарна Ирине Жеребкиной за редактуру этого текста.

¹ Уди Алони - израильский режиссёр и сценарист (*Ангел места* (2002), *Процесс* (2006), *Перекрёсток 48* (2015)), философ и художник, сын известной политической деятельницы, Шуламит Алони. Познакомиться с его текстам и инсталляциями можно на сайте <http://udialoni.com/>

- ² Шуламит Алони – депутатка и правозащитница, стоявшая у основания создания израильского гражданского общества, в 1992-93 гг. она занимала пост министра образования, умерла 24 января 2014
- ³ *Haaretz* 30.01.2014
- ⁴ Gilgul Mechilot – *Rolling in the Underworld's Tunnels*, Kibbutz Hameuchad, 2005
- ⁵ «Радикальная милость», «радикальное милосердие», «радикальная благодать» – это возможные переводы с иврита одного и того же выражения חסד רדיקלי
- ⁶ О бинационализме см. *What Comes Next: A manifesto for the Jewish-Palestinian Arabic-Hebrew state*, здесь <http://mondoweiss.net/2013/10/manifesto-palestinian-hebrew/> и более подробно в книге Udi Aloni with Alain Badiou, Judith Butler and Slavoj Zizek, *What Does a Jew Want? On Binationalism and Other Specters*, Columbia University Press, 2011 (Уди Алони в соавторстве с Аленом Бадью, Джудит Батлер и Славоем Жижекком. *Чего хочет еврей? О бинационализме и других призраках*)
- ⁷ Midrash Rabbah. Bereshit
- ⁸ *Верую полной верой в приход Мессии, даже если он медлит, – как если он непременно придёт* [в любой момент] (אם יתמהמה וגם אם יתמהמה) – согласно Маймониду двенадцатый из тринадцати принципов веры (בוא יבוא)
- ⁹ Часть, озаглавленная *Руфлексии о приходе мессии* (הרהורים על ביאת המשיח), из книги *Gilgul Mechilot – Rolling in the Underworld's Tunnels*, Kibbutz Hameuchad, 2005
- ¹⁰ Ален Бадью, пер. М.Ю. Бендет, *Обстоятельства 3, Направленности слова “еврей”*, Академия исследования культуры, 2008, стр. 83
- ¹¹ Там же, стр. 86
- ¹² Там же
- ¹³ Там же, стр. 87.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Там же, стр. 88-89.
- ¹⁶ Там же, стр. 90.

- ¹⁷ Часть, озаглавленная *Рефлексии о приходе мессии* (הרהורים על ביאת המשיח), из книги *Gilgul Mechilot – Rolling in the Underworld's Tunnels*, Kibbutz Hameuchad, 2005.
- ¹⁸ What Comes Next: A manifesto for the Jewish-Palestinian Arabic-Hebrew state, см. <http://mondoweiss.net/2013/10/manifesto-palestinian-hebrew/>
- ¹⁹ Udi Aloni with Alain Badiou, Judith Butler and Slavoj Zizek, *What Does a Jew Want? On Binationalism and Other Specters*, Columbia University Press, 2011, P. 179.
- ²⁰ «Письмо лётчиков» (The pilots' letter) - письмо 27 лётчиков, отказавшихся от участия в воздушных операциях АОИ в знак протеста против бомбардировок сектора Газа и ликвидаций с воздуха было подписано 24 сентября 2003 года.
- ²¹ Премьера спектакля «Архив» в Израиле состоялась в 2014 году, в театре Тмуна, и в том же году он был показан на Festival d'Avignon.
- ²² Здесь и далее все переводы песен Ионатана Шапира сделаны мной на слух.