

Жак Деррида

*Тварь и суверен**

Этот-то террор, ужас, страх Гоббс в «Левиафане» называет главенствующей политической страстью, пружиной политики. Если бы мы захотели составить историю Террора и Терроризма, терроризмов национальных и международных (современное наименование «терроризма» восходит, как вы знаете, к французскому революционному Террору, к Революции, стоявшей также у истоков любых всеобщих деклараций прав человека), захотели бы изучить концептуальную генеалогию терроризма, а именно умение (неизменно технически оснащенное, иногда слабо, иногда чрезмерно), то умение, которым разжигается паника в так называемых гражданских слоях населения для оказания давления обществен-

* Окончание. См. начало в №№ 12 и 13 (2008). Перевод выполнен по изданию: *Derrida J. La bête et le souverain*. – In: *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*. Sous la direction de M.-L. Mallet. P.: Galilée, 2004, pp. 461–476. Печатается с любезного разрешения Маргариты Деррида; © *succession Derrida*.

Цитаты из «Левиафана» Т. Гоббса приводятся в переводе А. Гутермана, из трактата «О гражданине» – в пер. Н. Федорова – А. Гутермана; «Опыты» Монтеня – в пер. А. Бобовича – Н. Рыковой (все с некоторыми изменениями). Платон – в пер. А. Егунова. – *Прим. пер.*

ного мнения на публичную политику, правительственную либо военную, нам понадобилось бы пересмотреть все политические теории, которые делали страх или панику (а значит, и террор или терроризм как умение править страхом) основной, структурно необходимой пружиной политической субъектности, подверженности, подданности, подчинения и порабощения. Конечно, мы обнаружили бы в них страх, в непосредственной близости к суверенности, в качестве ее коррелята: страх, как он определяется, например, в «Левиафане». «Левиафаном» называется животное-машина для наведения страха, своего рода протетический государственный орган, государство как протез, *протэтатик*, как я его обозначил, который питается страхом и правит страхом. Например, в XXVII главе «Левиафана», страх (*fear*) определяется как «единственное» в человеческой природе человека, что обеспечивает законопослушание, соблюдение и сохранение законов¹. Именно страх есть аффективный коррелят, основополагающий аффект закона. И если без суверенности нет закона, точно так же суверенность предполагает, вызывает, провоцирует страх – как условие собственной возможности, но и как свой главный и основной эффект. Суверенность создает страх, а страх создает суверенность. Глава, в которой страх признается основополагающей политической страстью, носит название «О преступлениях, наказаниях и о смягчающих обстоятельствах». Прочитав ее или перечитав, вы первым делом заметите, что условие возможности преступления в строгом смысле слова, то есть нарушения закона, законом наказуемого, – это наличие суверена, суверенной власти. Гоббс пишет: «...с упразднением гражданского закона, прекращаются и преступления (*the Civil Law ceasing, Crimes cease*)», и еще: «Если перестает существовать верховная власть, перестают существовать и преступления, ибо там, где нет такой власти, нет и защиты закона, и поэтому всякий имеет право защищать себя соб-

¹ *Hobbes Th. Léviathan*. Op. cit., часть II, гл. 27: «О государстве» [часть I: «О человеке», часть III: «О христианском государстве», часть IV: «О царстве тьмы» (гл. 46: «О тьме, проистекающей из несостоятельной философии и вымышленных традиций»)].

ственными силами». Итак, пока не существует установленной суверенности, института власти (суверенность для Гоббса всегда есть установление, то есть некий протез, по определению неестественный), каждый имеет право защищать собственное тело и не отказываться от этой самозащиты. Значит, он может убивать, не совершая преступления и не страшась обвинений в преступлении, на основании законной самозащиты (впрочем, о «законности» или «узаконенности» здесь говорить не приходится, поскольку закона еще нет); может убивать, чтобы *защитить* себя, и это не будет преступлением, потому что не существует еще суверенности, а значит и закона. По Гоббсу, суверенность «устанавливается (*ordained*)», «установление верховной власти» имеет место для обеспечения безопасности и неприкосновенности подданных. Как только эта суверенность установлена, как только ей переданы полномочия, по договору или соглашению, для обеспечения *защиты* граждан, – тут же появляется возможность преступления, случись кому-либо самому обеспечить свою защиту в обход государства, которому он ее препоручил. Не стану вдаваться в детали этой длинной главы, прочитаете ее сами. Отмечу лишь вот что: если я убиваю человека, который угрожает убить меня при первой возможности, между тем как «имею достаточно времени и средств, чтобы воспользоваться защитой верховной власти», то я, по Гоббсу, совершаю преступление. И точно так же, если, услышав в свой адрес оскорбления, из опасения навлечь на себя презрение я отвечаю террором (Гоббс так и говорит: «*terroure*») в виде «личного мщения (*private revenge*)», то учиненный мною террор – преступление. Как видим, все сводится к страху: из страха я могу совершить преступление, учинить террор, но этот же страх заставляет меня подчиняться закону. Как пишет Гоббс, «иногда страх бывает причиной преступления», в то время как опасности «нет налицо либо она бесплотна (*neither present nor corporeal*)». Это важное уточнение: на первое место Гоббс ставит «телесный страх (*Bodily Fear*)» и «наличие» тела, однако во всяком страхе есть нечто такое, что соотносится, по существу, с не-телесным и не-наличным – хотя бы, например, с еще не наступившим будущим угрозы. Причина страха – всегда нечто не вполне наличное и не вполне телесное (в

том смысле, что чисто телесное считается насыщенным наличием (наличием, присутствием). Страх неизменно превосходит телесное присутствие, вот почему он также выступает коррелятивной законом страсти; итак, страх предстает источником одновременно закона и нарушения закона, закона и преступления. Если же страх довести до крайности угрозы, которую осуществляют либо ощущают, то есть до крайности террора, нельзя не заключить отсюда, что и террор мотивирует одновременно и уважение к законам, и их нарушение. Попробуйте перевести «закон» словами «суверенность» или «государство», и вам придется сделать вывод, что террор не только противостоит государству как вызов, но и чинится самим же государством как неперемнная манифестация его верховной власти. Отсюда осторожность, размеренность высказываний Гоббса – размеренность, я бы сказал, по типу больше-меньше, более-менее. По сути, нет ничего, кроме страха, страх не имеет противоположности, перекрывает все поле страстей, в конкретном случае – пространство страсти политической. Политический субъект изначально подчинен страху, и где-то страх *более удобен*, где-то *менее удобен*, но в любом случае невозможно его не учитывать и с ним не считаться. И в первую очередь страх этот есть страх за тело, собственное тело, свое собственное тело, то есть за жизнь. Жизнь в страхе. Жизнь по сути наполнена страхом, страх есть страсть жизни и т.д. «Из всех страстей менее всего располагает человека к нарушению законов страх». (Обратите внимание на причудливое логико-грамматическое построение этого определения: «*Of all Passions, that which enclineth men least to break the Lawes, is Fear*». Гоббс не говорит, что страх толкает к подчинению законам больше любой другой страсти; он говорит, что среди всех страстей, которые располагают человека к преступлению, правонарушению, трансгрессии закона – разумеется, все они располагают к этому, включая и страх, в конце абзаца он скажет, что можно совершить преступление также из страха, – итак, среди всех страстей, которые располагают человека к преступлению, правонарушению, трансгрессии закона, страх, страх как страсть, как аффект, делает это *менее всего*. А дальше он берется за дело с другого конца, исследует перевернутую форму этого же утверж-

дения с точки зрения уже не нарушения, но соблюдения законов; если страх является страстью, которая *наименее* податлива, *наименее* удобна для нарушения законов, то она же *наиболее*, а то и единственно удобна для их сохранения – за исключением, крайне редким исключением «благородных натур», которые могут держаться законов без страха, могут соблюдать законы или не нарушать их иначе, как вследствие отрицательной противодейственности страха.) Как пишет Гоббс, «только страх, если не иметь в виду благородные натуры, есть единственное, что в тех случаях, когда нарушение законов обещает выгоду или удовольствие, заставляет людей соблюдать законы (*that makes men keep them*). И все же во многих случаях преступление может быть совершено под влиянием страха»².

Как выясняется, страх, который вынуждает уважать законы, а значит и власть, чьим назначением считается обеспечивать защиту граждан, страх этот здесь определен как «человеческое», то есть свойство человека. Дважды Гоббс подчеркивает эту человечность, это собственно человеческое: «Из всех страстей менее всего располагает человека (*men*) к нарушению законов страх. Более того, только страх, если не иметь в виду благородные натуры, есть единственное, что в тех случаях, когда нарушение законов обещает выгоду или удовольствие, заставляет людей соблюдать законы (*that makes men keep them*)». Эта человечность, это человеческое свойство означает здесь, что власть, законы, закон как таковой, а значит и государство, не являются чем-то естественным, но полагаются в результате договора или соглашения. Это некие протезы. Протетическая структура *Левиафана* как политического животного или чудовища обусловлена его договорной, условной, тетической структурой. Оппозиция между φύσις и νόμος (природой и законом), как оппозиция между φύσις и θεσις (природой и условностью, природой и полаганием), играет здесь в полную силу и самым решающим образом. Отсюда следует, что закон, верховная власть, институт государства – все это вещи исторические и неокончательные, так сказать деконструируемые, по сути своей хрупкие, ко-

² *Hobbes Th. Léviathan. Op. cit., p. 448.*

нечные, бранные, даже если верховная власть *полагается бессмертной*. Она полагается бессмертной и неделимой как раз потому, что бранны и делима – договор и соглашение для того и нужны, чтобы обеспечить ей то, чем она не обладает или чем не является от природы. Так что, если власть – действительно «душа государства», как утверждает Гоббс³, то душа эта искусственна, институциональна, протетична и смертна; она живет, лишь пока закону, власти и государству по силам *защитить* охваченных страхом подданных от того, что наводит на них страх. Слово «защита» в данном случае несет полновесный политический заряд, а именно относится к договору страхования, который составляют между собой испуганные и утраченные подданные для передачи государству или суверену задачи защищать их, когда они сами не могут себя защитить. Тогда они обязаны повиноваться тому, что их защищает. Ведь страх, который заставляет их повиноваться законам, повиновение законам, их положение субъектов закона – все это существует, лишь пока суверен может обеспечить им защиту. Этот страховой полис, который в итоге препоручает власти полицейскую функцию как таковую, защиту безопасности, в конечном счете сводится к замене одного страха на другой. Верховную власть учреждают, потому что испытывают страх (за свою жизнь, за собственное тело), потому что, как следствие, нуждаются в защите, затем же повинуются закону, который учредили, из страха наказания в случае нарушения этого закона. Защищать и обязывать повиноваться – две эти вещи связаны неразрывно и по сути. «Я тебя защищаю» для государства означает: я тебя обязую, подчиняю, ты – мой подданный. Быть субъектом своего страха и быть субъектом закона или государства, обязанным подчиняться государству, как подчиняются собственному страху, – в сущности, одно и то же. Причем «обязание» здесь может пониматься в двух смыслах. Я тебя обязую, заставляя тебя повиноваться, принуждая тебя, поскольку я тебя обязую, предоставляя тебе услугу по твоей защите. Я тебя обязую, заставляя тебя повиноваться, и одним махом, обязую тебя предоставлением услуги тебе защищать, я обязую

³ Ibid., ch. XXI, «De la liberté des sujets [О свободе подданных]», p. 351.

тебя к благодарности, обязую к признательности: к признанию государства, закона и их признательного обязательства тебя (в двух смыслах: принуждения и оказания услуги по защите, обязательства к признательности). Именно в этом смысле Шмитт скажет, что «*Protego ergo obligo* есть *cogito ergo sum* государства». Сейчас я приведу параграф из «Левиафана», где хочу подчеркнуть лексику *защиты*, где эта лексика и соответствующая ей логика проясняют парадокс смертного бессмертия верховной власти. Итак, власть – душа и, значит, жизнь государства, искусственное дыхание государства – полагается, устанавливается, обещается, оговаривается *искусственно, в качестве бессмертной* только потому, что она *смертна от природы*. Лишь протетическая, искусственная техника дарит ей бессмертие или, по крайней мере, бесконечно долгое выживание:

Обязанности подданных по отношению к суверену предполагаются существующими лишь в течение того времени, и не дольше, пока суверен в состоянии *защищать* их, ибо данное людям природой право *защищать* себя, когда никто другой не в состоянии это сделать, не может быть отчуждено никаким договором. Суверенная власть есть душа государства, и, если эта душа покидает тело, члены не получают от него никакого движения. Целью повиновения является *защита*, и тому, в чем человек видит свою *защиту*, будет ли это его собственный меч или меч другого, он склонен от природы повиноваться и стремится это поддержать. Хотя верховная власть, согласно положению ее учредителей, должна быть бессмертной, однако по своей природе она не только подвержена насильственной смерти в результате внешней войны, но в силу невежества людей и их страстей она носит в себе с момента своего учреждения семена естественной смерти или семена распада от внутренних распрей⁴.

<...>

⁴ *Hobbes Th. Léviathan. Op. cit., pp. 351–352.*

Человеческая природа, политическая антропология, договорная теория суверенной власти и государства, тезис, протез, *протэтатик* – все это предполагает, высвечивает или обуславливает *три утверждения*, которые нам нужно постоянно принимать в расчет.

Во-первых, конвенционализм (в противоположность натурализму) этой теории делает протэтатическую власть свойством человека, человеческим как таковым. И этот искусственный протез суверенного государства – это всегда защита. Протез защищает. Защищать – его основная цель, основная функция государства.

Во-вторых, эта протекционистская протэтатика предполагает абсолютную неделимость верховной власти (неделимость делается аналитически составной частью понятия суверенности: суверенность делимая или разделяемая – это уже не суверенность).

В-третьих, наконец, соглашение, *тезис*, протез, договор у истоков верховной власти исключают как Бога, так и (что нам здесь более всего будет интересно) тварь.

Чтобы признать логику этих трех тезисов, наложенных в итоге на изначальный тезис или протез, вы могли бы прочесть в «Левиафане», среди прочего, главу XVIII, озаглавленную «О правах суверенов по установлению (*On the RIGHTS of Sovereignes by Institution*)»⁵. Гоббс начинает с положения, что государство «устанавливается» (*A Common-wealth is said to be instituted*), когда множество людей некоторым образом сливаются в Одно, всех их представляющее, когда возникает Одно, чтобы представлять множество. Для этой цели множество людей заключают друг с другом соглашение, *a covenant* (этим же словом, как вы еще вспомните немного позже, обозначается Завет между Богом и еврейским народом, и «covenant» – это и *существительное*, обозначающее «договор, соглашение, союз, сговор», и глагол, «to covenant», со значением «сговориться, подписать соглашение, стать стороной договора или союза»): они «договариваются и заключают соглашение каждый с каждым», пишет Гоббс: «*A Common-wealth is said to be instituted, when a Multitude of men do Agree and Covenant, every one with every one, that to whatsoever Man, or Assembly of Men, shall be given by the major part, the Right to*

⁵ Ibid., p. 291.

Present the Person of them all (that is to say, to be their Representative)...» Согласно этому *covenant*, этому соглашению, имеющему цель *защитить* одних от других в условиях мира – «защитить», наряду с «соглашением», чаще других слов появляется на этих страницах, – они «уполномочивают» (*authorise*), уполномочивают себя дать полномочную силу *всем* (подчеркиваю – всем) действиям и *всем* (повторяю – всем) суждениям человека или собрания людей, кому большинство этого множество отдало право себя представлять. Даже те, кто *проголосовал против*, обязаны, обязуются быть обязаны повиноваться безоговорочно. Как раз по ходу изложения всего, что предполагает это безоговорочное повиновение соглашению (прочтите об этом сами в начале XVIII главы), Гоббс сталкивается с возражением, тут же его и отвергая, согласно которому какое-то иное соглашение или договоренность может перекрыть то, которым учреждается государство. Например, соглашение с Богом. Некоторые люди могли бы в оправдание своего неповиновения суверену-человеку заявить, что они повинуются Богу, чья власть много выше власти государственных мужей. Как вы догадываетесь, это весьма деликатный момент для тех, кто подобно мне самому часто рассуждает об онто-теолого-политической структуре власти или суверенности (для последующей деконструкции). И ответ Гоббса (впрочем, как и ответ Бодена), кажется (именно *кажется*), нацелен на размежевание власти государственной, так называемой современной, учреждаемой соглашением или установлением, и власти божественной. Но дело осложняется – у Бодена, как и у Гоббса, это еще не раз даст о себе знать; во всяком случае у Гоббса, поскольку мы все еще говорим о нем, дело осложняется тем фактом, что эта человечность, антропологическая сущность протэтатики, с самых первых страниц «Левиафана» выстраивается по божественному образцу. Искусственный человек, по Гоббсу, искусственная душа, искусственное животное (*Artificial Animal*), каковым является Левиафан, подражает естественному искусству Бога: «*Nature (the Art whereby God hath made and governes the World) is by the Art of man, as in many other things, so in this also imitated, that it can make an Artificial Animal*». Это первые слова «Левиафана», прочитав их, мы проникаемся их воздействием, которое сказывается повсюду и постоянно. И этот чело-

веческий *мимесис* производит автоматы, машины, которые имитируют естественную жизнь, созданную Богом. Жизнь этих автоматов, этих машин сопоставляется с жизнью часов, стенных либо карманных. Почему мы не можем сказать, спрашивает тут же Гоббс, что все автоматы (*Automata*, машины или устройства, *engines*, которые движутся сами благодаря пружинам и колесам, как, например, часы) имеют искусственную жизнь? Итак, здесь философия, а то и теология *мимесиса* в конечном счете обосновывает самый что ни на есть антрополого-гуманитарный дискурс о суверенности. Поэтому нам необходимо, сколь бы трудным это ни оказалось, раз за разом пытаться понять, по какой причине эта «современная» антрополого-гуманитарная оценка с упором на специфику «современного» государства или политической власти очерчивает их несводимую оригинальность, а именно их искусственную, конвенциональную, техно-протэтатическую, если угодно, природу не иначе как с опорой на некую глубинную онто-теологию, а то и религию⁶.

<...>

Гоббсу тоже, спустя меньше века после Бодена, хотелось опереться на образец божественного искусства, но при этом сохранить человеческую автономию учреждения государственной власти. Он отвергнет аргумент о соглашении высшем в сравнении с чисто человеческим, например с Богом. И вот что мне хотелось бы подчеркнуть: это исключение всякого соглашения с Богом как бы симметрично другому исключению – соглашения с тварью. Такая симметрия двух живых существ, отличных от человека, а именно бессловесной твари и суверенного Бога, которые вместе исключены из договора, соглашения, *covenant*, – такая симметрия заставляет задуматься тем более, что один из двух полюсов, Бог, тоже есть образец суверенности, однако такой суверенности, такой аб-

⁶ См. по этому вопросу: *Bodin J. Livre de la République*, книга I, гл. VIII. Ср. также замечательную статью «Prolégomènes à la souveraineté: la frontière, l'État, le peuple», которую Этьен Балибар опубликовал в прошлом году в специальном выпуске «Les Temps modernes», посвященном суверенности (Les Temps modernes, «La souveraineté», septembre-octobre-novembre 2000).

солютной власти, которая в данном случае оказывается вне договора и вне установления. Бог запределен в отношении суверена – но в качестве суверена над сувереном. Иными словами, эта теологическая модель *Левиафана*, творения искусства или человеческого ухищрения, подражающего искусству Бога, эта теологическая модель политики исключает из политики все, что не является чисто человеческим – и Бога, и тварь, Бога *как* тварь. Если Бог есть образец суверенности, то выражение «Бог *как* тварь» направит нас все по тому же следу, чтобы прочувствовать все, что может притягивать этих двоих *путем* этого «как», суверена и животное, сверхсуверена Бога и тварь. Бог и (есть) тварь, со скобками или без, по сути или помимо. Тварь и (есть) Бог, с бытием в скобках или за ними⁷. Тварь есть Бог без бытия, Бог, который не есть Бог, согласно неоднозначной синтагме, на которую я решился, не помню уже где, но довольно-таки давно.

Рассмотрим сначала исключение, весьма неловкое, соглашение с Богом. Гоббс яро осуждает, с каким-то даже симптоматичным, как мне кажется, ожесточением, тех, кто предполагает такое соглашение. Это имеет место в XVIII главе «Левиафана». И в момент, когда он вспоминает, что некоторые люди в оправдание неповиновения своему суверену-человеку, а значит и соглашению, которое связывает их с этим сувереном, ссылаются на некое иное соглашение, «новый союз», «*a new Covenant*», заключаемый уже не с людьми, но с Богом; в момент, когда он вспоминает, короче, что некоторые ставят закон над законами, справедливость над правом и суверена над сувереном, в этот-то момент Гоббс отвечает энергичным «нет»: предполагать это столь же «несправедливо (*unjust*)», как и выказывать неповиновение суверену. Потому что не существует никакого соглашения, никакого *covenant* с Богом. Высказать и заставить принять это в такой форме довольно затруднительно, поэтому Гоббсу приходится несколько усложнить вещи, проведя различие между *опосредованным* и *непосредственным*. В общем, он уточняет, что не может быть никакого непо-

⁷ Dieu *e(s)t*, avec ou sans *s*, donc *avec* ou *sans* l'être, la bête. La bête *e(s)t* Dieu avec ou sans l'être. – Прим. пер.

средственного *covenant* с Богом – только через посредство тела или кого-то (*some body*), кто представляет Бога (*by mediation of some body that represents Gods Person*), что может делать только наместник Бога (*which none doth but Gods Lieutenant*), чья власть – под Богом. Но, добавляет он, «эта претензия на соглашение с Богом – столь очевидная ложь даже перед собственной совестью этих людей, что она не только является несправедливым поступком, но и свидетельствует о низком и немужественном характере (*But this pretence of Covenant with God, is so evident a lye, even in the pretenders own consciences, that it is not onely an act of an unjust, but also a vile, and also unmanly disposition*)».

Этот фрагмент насыщен, сложен, поистине бездонен. Он заслуживает многоуровневого анализа. На первый взгляд, Гоббс не на шутку взбешен, агрессивен, не находит достаточно резких слов для тех, кто в его глазах оказывается повинен в низкой лжи; это лжецы, которые знают, что лгут, несправедливые, гнусные, низкие и подлые. Но почему конкретно обман этих людей делает их виновными? Прежде чем перейти к этому вопросу, нужно подумать вот о чем: Гоббс, чтобы быть настолько аффективно мотивированным, столь ожесточенным, яростным и страстным, должен был иметь перед глазами конкретные опасности, угрожавшие ему, конкретные недругов на политической сцене своей страны, где он, как вам известно, выступал действующим лицом и актером. У всех великих политических философов, у всех философов, когда они исследуют политику, всегда замечательно то, что в этом случае их философия больше обычного и совершенно отчетливо совпадают с идеями политических деятелей и граждан их времени, которые вовлечены и вплетены в политику эпохи и явлены на национальных политических подмостках. Это применимо, конечно, ко всем философам вообще, когда они говорят о политике – от Платона до Канта, Гегеля и Хайдеггера. Но в еще большей степени, хотя и в ином ключе, с более жесткой вовлеченностью, в стиле, так сказать, уставных актеров политики, ответственных политиков, политических деятелей, в еще большей степени это верно – верно иначе – применительно к философам, которые по сути начали осмысливать *политическое* на заре современности, применительно к

таким людям, как Макиавелли и Гоббс, в несколько в ином плане – таким, как Боден, Монтень, Шмитт. Все эти люди были активно вовлечены в дела своих стран или городов, все они, так или иначе, в тот или иной момент, оказывались при делах. И нам нужно внимательно отследить – особенно там, где это весьма непросто, – нити, которые приплетают их к политической ткани своего времени и народа, одновременно оставаясь для нас, уже вне этой изначальной ткани, путеводными нитями для бьющей через край проблематики, каковая, хотя и остается исторической и периодизованной, соотносимой с конкретной эпохой, вместе с тем соизмерима и с более масштабными историческими последовательностями – вплоть до нашего времени. Взять, к примеру, рассуждения Бодена или Гоббса о власти, настолько глубоко и по существу отмеченные отзвуками политических бурь их времени и страны: отчего и почему они, тем не менее, сохраняют столь выраженную и стойкую понятийную уместность для фундаментальных проблем, проблем фундамента суверенной власти еще и сегодня, когда основы власти и строгость логики национально-государственной суверенности смещаются в более чем критичную зону?

Возвращаюсь к гневу Гоббса. В чем же повинны «несправедливые» и «низкие» люди, которые лгут и знают, что лгут, когда уверяют, что заключили *covenant* с самим Богом, непосредственно? Повинны они по крайней мере в трех вещах.

1. Во-первых, в том, что лгут людям. То, что они говорят, – ложь, они по определению не могут привести для своих утверждений никаких свидетельств или доказательств. Уж во всяком случае – никаких *непосредственно* воспринимаемых доказательств или знаков какого-либо *непосредственного* соглашения с Богом. Отсюда уступка Гоббса, к которой мы еще вернемся, по поводу возможного посредничества, возможного «наместника» Бога в лице человека. С порога Гоббс отвергает именно «непосредственный» союз, или *covenant*, с Богом. Стало быть, ложь связана прежде всего с заявлением непосредственности.

2. Эти низкие несправедливые обманщики повинны в том, что ставят закон над законами, позволяют себе не повиноваться праву и политическому закону, ссылаясь на закон трансцендентный и

долг сверхчеловеческий и метаполитический. Эти граждане – ослушники, их неповиновение может довести до предательства. В особенности это люди, не имеющие никакого уважения к праву и особенно к политике, а именно праву и политике человеческого города. Сегодня это были бы уклонисты от воинской службы по соображениям морали, приверженцы гражданского неповиновения (*civil disobedience*) и т.д., кто ставит закон над законами или конституцией страны. Или еще, хотя *аналогия* здесь уже менее четкая, – люди, ставящие права человека выше прав гражданина или национально-государственной политики. Короче, это проводники деполитизации (в том смысле, в каком мог понимать это Шмитт), люди, которые угрожают политике, основанной на территории, нации-государстве, национально-государственной фигуре суверенности и т.д.

3. Эти типы, уверяющие, что заключили непосредственное соглашение, или союз (*covenant*), с Богом, напоминают евреев, и такая схожесть подкрепляется самим словом «*covenant*» – этим термином чаще всего переводят на английский название союза, заключенного между Яхве и народом Израиля, *завета*, который как раз и делает его «избранным народом», получающим свой закон, свои предписания, миссию, право и обязанности только от божественной трансцендентности, по ту сторону всякой политики и всякого человеческого политико-правового установления. Была ли тут действительно сознательная аллюзия со стороны Гоббса на «*covenant*» «избранного народа», едва ли приходится сомневаться, что его неловкое подчеркивание различия между опосредованностью и непосредственностью и особенно ссылка на посредника, заступника как (человеческого) Заместителя Бога, на того, кто, замещая и представляя Бога на земле, среди людей, своего рода богочеловека, артикулирующего человеческую политику, человеческую суверенность, человеческое государство в согласии с Богом, но без непосредственного соглашения с ним, едва ли приходится сомневаться, что эта концепция Заместительства, заместителя-представителя Бога в земном граде политики и государства людей приводится здесь для того, чтобы доказать или по крайней мере оставить открытой возможность христианского ос-

нования политики, но основания опосредованного, опосредственного, не касающегося, не затрагивающего и не умаляющего человеческой специфики и автономии политики, а значит и человеческого облика суверенности, как и лежащего в ее основе соглашения. Мне следует особо подчеркнуть этот момент, поскольку именно здесь разыгрывается решающая ставка. Речь здесь идет не о чем другом, как об основании – теологическом или нет, религиозном или нет, христианском или же нет – понятия политической суверенности, во всяком случае об одном из наиболее сильных, преобладающих, уважаемых, узаконенных понятий собственно человеческой, политической, современной, как говорится, суверенности.

Многие искушенные комментаторы Гоббса, как, впрочем, и Бодена, считают необходимым настаивать на современном характере их концепции суверенности именно потому, что она будто бы освобождена, наконец, от теологии и религии, поставлена на чисто человеческую почву как понятие политическое, а не теологическое или теолого-политическое. Мне же этот вопрос представляется куда более запутанным, как и логика и риторика этих политических теоретиков. Ведь хотя едва ли можно оспаривать, что Гоббс, к примеру, делает все, чтобы антропологизировать, очеловечить начало и основание государственной суверенности (например, раз за разом буквально и недвусмысленно утверждая, что соглашение, устанавливающее суверена, заключается между людьми, а не с Богом), все же такая антропологизация, модернизация, секуляризация, если угодно, остается по существу связанной оплеткой двойной пуповины.

С одной стороны, налицо *подражание*, о котором мы только что говорили и с помощью которого с самого начала «Левифана» описывается и анализируется человеческое установление государства (искусственный человек, искусственная душа, Левифан и т.д.) как копирование божественного творения.

С другой стороны, налицо логика (христианская или нет) наместничества (я говорю «христианская или нет» из осторожности и уважения к имплицитности), которая может оставаться имплицитной, однако ссылка на *some body*, в двух словах, *that*

represents God, по всему относится к кому-то, кто есть также тело, воплощение Бога на земле, к сыну человека как сыну Бога или к кому-то, кто мог бы представить Бога в Библии. Для прояснения этого трудного пункта советую вам обратиться к написанной страстью главе XVI «Левиафана» о понятии личности и олицетворении, главе, где приводится три примера личного «представительства» Бога «олицетворенного (*personated*)» и где все трое говорят за Бога, *вместо* Бога, *от имени* Бога: Моисей, Иисус Христос и Святой Дух. В любом случае эта логика – будь она еврейской, строго христианской или же нет – замещения Бога, наместника как суверена под Богом четко определяет, что надлежащее *место* суверена, подобающий топос *тополитики* этой человеческой суверенности принадлежит власти подданной, подчиненной, подведомственной и подверженной суверенности божественной. Идет ли речь о Моисее, Христе, о Монархе как христианском государе или о собрании избранных и поставленных суверенами людей, всегда их место остается замещением Бога. Суверен (человеческий) имеет место как наместник, он замещает, находясь на месте суверена абсолютного, каковой есть Бог. Абсолютность человеческого суверена, его обязательное и провозглашенное бессмертие остаются божественными по сути, сколько бы ни говорилось о замещении, представительстве, наместничестве, за счет чего он устанавливается и застывает на своем месте.

И если это так, если мое прочтение не страдает несправедливостью, иными словами, если эта гуманистическая, или антропологическая, современность установления суверенности и государства действительно хранит в себе глубинный и фундаментальный теолого-религиозный слой, если явное исключение всякого соглашения с Богом не противоречит, а скорее соответствует этой теолого-политике, тогда мы могли бы попытаться, без дальнейших переходов, одним резким движением, с целью еще лучше понять архитектуру, сущностную архитектонику этого построения, называемого современным, гуманистическим и секулярным, мы могли бы попытаться одним махом перенестись к месту другого исключения. Исключение, которое уже есть нечто иное, чем явное исключение согла-

шения, *covenant* с Богом. Какого же именно? Конечно, речь идет об исключении соглашения с тварью, симметричного первому при всей своей явной асимметрии. Чуть выше в «Левиафане»⁸ эти два исключения (договора с Богом и договора с «дикими тварями») некоторым образом соположены и выстроены в ряд, смежны, даже напластованы друг на друга. Это напластование (один абзац над другим, один непосредственно вслед за другим) выявляет их соотнесенность со своего рода стереоскопическим видением, то есть видением объема, который нам, собственно, и остается переварить на нашем семинаре. А именно: нам остается осмыслить эту метонимическую смежность между тварью и Богом, тварью, сувереном и Богом, притом что человеческая и политическая фигура суверена оказывается *между* тварью и Богом, а тварь и Бог становятся *субъектами* суверена во всех смыслах слова – суверенным субъектом суверена, повелевающим человеческим сувереном, и субъектом-подданным, подчиненным суверену. Эти три фигуры заменяют, замещают друг друга, занимают место друг друга, на всем протяжении этой метонимической цепочки одна фигура дежурит за другую, как наместник или заместитель. Итак, двойное исключение – соглашения с Богом и соглашения с тварью, – но на сей раз, и для меня важно обратить на это внимание, исключение, оправдание исключения *covenant* с Богом, как и с Тварью, привлекает в качестве довода язык, вопрос языка, а точнее – ответа. Язык – вот причина, по которой нельзя заключить соглашения ни с тварью, ни с Богом. Тварь не понимает нашего языка, а Бог не смог бы нам ответить, иначе говоря, не смог бы нам *дать знать*, мы же, соответственно, не смогли бы узнать, *принимается* ли им наше соглашение или нет. В обоих случаях не смогли бы состояться обмен, общение, вопрос и ответ, предложение и ответ, чего, по-видимому, требует любой договор, любое соглашение, *covenant*. Через минуту я объясню, почему я так подчеркиваю не просто момент

⁸ *Hobbes Th. Léviathan*. Op. cit., ch. XIV, «О первом и втором естественных законах и о договорах (*Of the first and second Natural Lawes, and of Contracts*)», p. 241.

языка как обмена, но конкретно это измерение *ответа* и *ответственности*. Но прежде приведу эти два абзаца из главы XIV. Второй из них затрагивает исключение *covenant* с Богом, он не избыточен и не просто вторит тому месту, которое я уже привел выше: на сей раз мы обнаруживаем довод, касающийся *ответа* как *принятия* договора. Читаю:

Заключить соглашение с Богом невозможно (*To make a Covenant with God is impossible*), кроме как при посредстве тех, с кем Бог общается [снова тема наместника] путем сверхъестественного откровения, или при посредстве его наместников, правящих под ним и от его имени (*his lieutenants that govern under him, and in his Name*), ибо иначе мы не знаем, принимаются (*accepted*) Богом наши условия или нет. (Р. 241.)

Чуть выше, в предыдущем абзаце, Гоббс выдвинул положение (я подчеркиваю – *положение*, ибо в этом жесте обнаруживается нечто глубоко тетическое и догматическое), что «*covenant*» с тварями, дикими животными, невозможен. Он использовал те же слова и тот же синтаксис, какие применяет в начале следующего абзаца к Богу (*To make a Covenant with God is impossible*), здесь же о твари: «*To make a Covenant with brute Beasts is impossible* (Заклучить соглашение с дикими тварями невозможно)». Аргумент же языка, который твари не понимают, содержит слово «принимать»: как и Бог, твари не смогли бы *принять* или дать нам знать, что *принимают* соглашение, или вступают в отношение взаимного принятия, каковое и есть соглашение. Читаю:

Заклучить соглашение (или союз, *Covenant*) с дикими тварями невозможно, ибо, не понимая нашей речи (*not understanding our speech*), они не понимают и не *приемлют* никакого перенесения права (*translation of right*: отказ от какого-либо права в пользу другого), точно так же они не способны переносить право на другого, а без *взаимного принятия* (*without mutual acceptance*) нет соглашения. (*loc. cit.*)

Я бы не спешил с брутальной, как мне думается, резкостью заявлять, что все это брутальная ложь, что неверно утверждать, будто живые твари вообще (предположив, что нечто подобное существ-

вует) или так называемые дикие твари (что значит «дикие»?) не понимают нашего языка, не отвечают или не вступают ни в какое соглашение. Я бы не спешил напоминать о подчас весьма тонком понимании нашего языка, свойственном многим из означенных тварей, или даже напоминать, что, конечно, они не заключают с людьми никаких буквальных, дискурсивных соглашений, составленных на наших языках и в присутствии нотариуса, – это несомненно; но, *с одной стороны*, существует целый спектр различного рода соглашений, точнее договоренностей или разногласий, полученных в результате обучения и через опыт (стало быть, не врожденных и не естественных), между существами, которых называют животными, и людьми (я имею в виду не только всевозможные отношения, выстраивающиеся в процессе одомашнивания, дрессировки, например при объезде, затем при укрощении, организации территории, разметке границ и запретов – позже мы еще поговорим о политической истории зверинцев и зоопарков, – но и нечто помимо всех этих насильственных действий, для которых, впрочем, имеются эквиваленты и среди людей, то есть разного рода человеческие зоопарки и зверинцы, о которых мы тоже еще поговорим). *С другой стороны*, наоборот, никто не может утверждать (и особенно Гоббс), что человеческие соглашения у истоков государств всегда и даже чаще всего принимали форму буквальных, дискурсивных, писанных договоров при взаимном и рациональном согласии всех затронутых субъектов. Как всегда, придерживаясь схемы моих повторяющихся раз за разом деконструирующих возражений в адрес традиционного дискурса о «животном» (как будто нечто подобное может существовать в единственно-общем числе), нельзя ограничиться замечанием, что все, относимое к «собственно человеческому», принадлежит также и другим живым существам, если присмотреться получше; необходимо также отметить и то, что, наоборот, относимое к собственно человеческому не принадлежит ему со всей чистотой и строгостью и что нужно поэтому радикально перестроить всю эту проблематику.

Итак, я бы не спешил напоминать или объявлять обо всем этом сегодня; единственное, я бы подчеркнул тему «ответа», задействованную в двойном исключении соглашения – как с Бо-

гом, так и с тварью. От Декарта до Лакана включительно, от Канта и Гегеля до Хайдеггера опять же включительно, а значит включая по пути и Гоббса, самый закоренелый, неодолимый, догматический предрассудок в отношении животного состоял не в том, что за ним не признавали способности к коммуникации, обозначению, обращению со знаком, но в утверждении, что животное не отвечает. Оно реагирует, но не отвечает. В других своих текстах, как опубликованных, так и нет, я уже пытался детально показать, почему именно это разграничение реакции и ответа остается догматическим, а значит проблематичным. У всех тех авторов, которых я только что перечислил. Не стану к этому сейчас возвращаться. Отмечу только, что Гоббс по данному конкретному вопросу – картезианец, его дискурс о животном относится к этой традиции. Позже мы прочитаем главу из «De cive»⁹, где, критикуя Аристотеля, Гоббс немало еще рассуждает о тварях и причинах, по которым, по его мнению, сообщества животных не заслуживают названия «гражданских обществ». Самое же интересное для нас на данном этапе – это что двойное исключение, о котором мы говорим, тем, что оно связывает в пространстве несоглашения, но также и неответа тварь и Бога, наводит нас на мысль, что и суверен суверена, Бог, точно так же как и тварь, не отвечает, во всяком случае мы не можем быть уверены в принятии им наших обращений, не можем рассчитывать на его ответ. Именно здесь мы видим наиболее глубокое определение абсолютной суверенности, абсолюта суверенности, отпускающего, абсолютно прощающего ей всякий долг взаимности. Суверен не отвечает, он – тот, кто может, кто всегда имеет право не отвечать, в частности, не отвечать за свои действия. Он стоит над правом, чье действие он имеет право приостановить, он не должен отвечать перед палатой представителей или перед судьями, он волен миловать или нет уже после того, как закон прошел. Суверен имеет право не отвечать, право на молчание в этой асимметричной конструкции. Имеет право на

⁹ *Hobbes Th. Le Citoyen. Op. cit., partie II, ch. V, p. 142.*

своего рода безответственность. Вот откуда тот смутный, но вместе с тем и прозрачный аффект, то двойственное чувство, которое мы испытываем перед абсолютным сувереном: как и Бог, суверен стоит над законом и человечностью, над всем, и есть в нем нечто от зверя, он похож на зверя, похож даже на смерть, которую он носит в себе, – смерть, которая, как у Левинаса, не означает ничто, небытие, но есть неответ. Суверен *как* Бог, *как* тварь или *как* смерть – вот грани «как», которые нам остается переварить. Если бы суверенность была собственно человеческим свойством (во что я не верю), она была бы таковым именно *как* это экспроприирующее исступление безответственности, как это место неответа, которое обычно и догматично называют «животность», «божественность» или «смерть».

На данный момент и чтобы на сегодня закончить, напомнив, что мы не переставали идти шагом волка по следу волка, который мы подхватим в январе за чтением «Волка и ягненка» Лафонтена, после 11 сентября, я ограничусь очень кратким замечанием о том, как странная генеалогия волка (λύκος), генеалогическая филиация, эта странная генеалогия, контур следа, бегущего из пещеры в пещеру, ведет к союзу (севера, юга, востока или запада) между всеми претендентами на суверенность, которые собираются вместе и так друг на друга походят: волк, человек, Бог. Один *вместо* другого.

Я думаю, нам теперь проще будет понять не только «*homo homini lupus*», но и проход Бога по этим местам. Идя по следу этой общей генеалогии (суверен, волк, человек, Бог, человек-волк, человек-Бог, Бог-волк, Бог-отец-волк, бабушка-волк и т.д.), приведу три цитаты, оставив их для расследования в следующем году. Они отслеживают историю «*homo homini lupus*» – выражения, которое никогда не переставали переносить, с которым никогда не переставали носиться, и Бог всегда оказывается на пути этого перенесения. Только три цитаты на данный момент.

1. Во-первых, из начала «Посвятительного послания» к Его превосходительству графу Девонширскому, предворяющего «De cive». Вспомнив (в рассуждении, которое я надеюсь перечитать вместе с вами) речение Катона, осудившего во имя Римской ре-

спублики монархов, каковые, по его словам, «принадлежат к породе хищных зверей», Гоббс задается затем вопросом, а не были ли сам римский народ в своем империалистическом устремлении, который «разграбил чуть ли не весь мир с помощью всех этих Африканских, Азиатских, Македонских, Ахейских и прочих полководцев <...> ужаснейшим зверем», так что и Понтий Телесин в сражении против Суллы решил, что Рим должен быть разрушен, ибо, по его словам, «никогда не переведутся истребляющие свободу Италии волки, если не вырубить лес, в котором они всегда укрываются» [возникает искушение добавить: как и в тайной пещере в Афганистане]. Гоббс продолжает: «Конечно, правильны оба утверждения: и человек человеку Бог, и человек человеку волк».

2. От Гоббса переходим ко времени Монтеня («Опыты», книга III, гл. V, «О стихах Вергилия»). Наша цитата взята из рассуждения о браке, я бы сказал – о договоре, *covenant*, брачном союзе, который заключает *homo homini lupus*. И хотя поводом для этого рассуждения, а возможно и темой, служит известное безумство брака, сам факт далеко не вторичен, привходящ или случаен. Следовало бы проследить весь этот длинный параграф как можно внимательней, вплоть до букв и знаков препинания. Где Монтень помещает «удачный брак», «если таковой существует»? Он помещает его на стороне дружбы, а не любви. Цитирую: «Удачный брак, если таковой существует, отвергает то, что сопутствует любви, и ее условия; он старается представить условия дружбы». Оцените осторожность формулировок. Все здесь в условном модусе, как некая тенденция, задача, чье решение отнюдь не гарантировано: удачный брак, если таковой существует... старается представить (*représenter*) условия дружбы. Не факт, что это получится и что брак вообще существует, но даже если и существует, то речь идет только о том, чтобы *представить* условия дружбы – не *быть в дружбе*, *быть* любовницей или подругой, но лишь представить условия дружбы. Монтень добавляет: «Ни одна женщина, которая вошла во вкус [этого общения, представляющего дружбу] <...>, не пожелала бы поменяться местами с любовницей или подругой своего мужа. Если

он привязан к ней как к жене, то чувство это и гораздо почетнее, и гораздо прочнее». Далее, в этот момент письма появляется первое животное. Первое животное, разом дикое и домашнее, мелькает в тексте. Речь идет о «здоровом браке», вещи редкостной и ценной, без которой мы не можем обойтись и которую все время принижаем, и правда, брак – как клетка, из которой хочется вырваться, когда мы в ней заперты, и в которую хочется запереться, когда мы снаружи (это один из примеров приручения – дрессировки, укрощения, одомашнивания, – доместикации, о которой мы только что говорили, в собственном смысле слова, одного из свойственных одновременно и человеку и животному соглашений, каковые подчиняют живое существо закону дома и семьи, *οἶκος* и *domus*, домашней экономии, домострою). Итак, брак, как объясняет нам Монтень, подобен клетке, из которой хочется вырваться, когда мы в ней заперты, и в которую хочется запереться, когда мы снаружи. Монтень пишет: «Здесь происходит то же, что наблюдается возле клеток: птицы, находящиеся на воле, отчаянно стремятся проникнуть в них; те же, которые сидят взаперти, так же отчаянно стремятся выйти наружу». Далее он цитирует Сократа, согласно которому совершенно неважно, брать ли себе жену или вовсе не брать [как видите, этот вопрос, это решение (жениться или нет) – дело собственно мужское, а не женское: речь идет о том, *брать ли жену* или нет], итак, на этот вопрос о браке как вопрос о том, «брать ли жену», Сократ отвечает, и здесь та же *double bind*, как и у птицы с клеткой – она разом хочет и проникнуть в нее, и вырваться, но в любом случае она об этом пожалеет: «Что бы ты ни избрал, все равно придется раскаиваться». Это значит, что мужчина (*vir*, *ἀνὴρ*), супруг или отец, глава потенциального семейства, патриарх, домашний суверен, изначально ощущает себя птицей в силках *double bind* одомашнивания: вступит ли он в дом-клетку или выйдет из нее, в любом случае он не только пожалеет, но и будет обвинен, он обвинит сам себя в роковой ошибке, не сводя ее к случайности: ему не останется ничего другого, как раскаиваться. «Что бы ты ни избрал, все равно придется раскаиваться». И тотчас вслед за этим, без дальнейших переходов, как будто это про-

сто продолжение диагноза Сократа и образа птицы, пойманной в клетку, в силках *double bind* домашней клетки (вопреки видимости клетка как таковая, устройство под названием «клетка» – это не силки, а силки – не клетка, силки – это *double bind*, двойная связь, двойное обязательство, двойной приказ: войти/выйти, внутри/снаружи), так вот, тотчас вслед за этим Монтень запускает волка – так сказать, в дом, если не в зверинец или овчарню. Оцените два «или», которые следуют за «*homo homini*»: «или *Deus*, или *lupus*» (или – или, то – то, «или», которое неразрешимо есть или «или» эквивалентности, или же «или» альтернативы, «vel» или «aut»). И немаловажно, что в том же предложении встречается слово «соглашение»: «Это [брак] соглашение, к которому точка в точку подходит известное изречение: *homo homini* или *Deus*, или *lupus*». И коль скоро в этом «*homo homini lupus*» Монтеня идет речь о браке, любви или дружбе, стало быть о половых различиях, быть может, здесь удобное место или подходящий момент вспомнить, в рамках все той же генеликологии, кое-каких волков Платона. Не только волка-тирана, или тирана-волка, «Государства» (VIII, 566a), где вы заметите, если, конечно, посмотрите, альтернативу «либо погибнуть от руки своих врагов, либо же стать тираном и превратиться из человека в волка (ἢ τυραννεῖν καὶ λύκῳ ἐξ ἀνθρώπου γενέσθαι)», но также и в более уместном для нас контексте волка и ягненка в «Федре» (241c–d), где вопрос любви и дружбы подогнан к желанию съесть другого, к «следует съесть другого». Прочтите и все непосредственно предшествующее этому месту: «Все это надо учесть, мой мальчик (дитя, ὦ τταῖ), и понимать, что дружба влюбленного (τὴν ἐραστοῦ φιλίαν) возникает не из доброжелательства, но словно ради насыщения пищей (σιτίου): как волки ягнят, любят влюбленные мальчиков (ὡς λύκοι ἄρνας ἀγατῶσιν, ὡς τταῖδα φιλοῦσιν ἐρασταί)».

3. И наконец, коль скоро «известное изречение» отсылает нас к предполагаемому, по меньшей мере, источнику «*homo homini lupus*», а именно к Плавту родом из Сарсины на севере Умбрии, то есть уроженцу римской колонии, выучившему латынь и сызмальства жившему в столице, хочу зачитать и перевести пару сти-

хов из его комедии «*Asinaria*» (II, 4, 86, или стих 495) (ко всему этому мы вернемся в следующий раз), два стиха, которые облачают, или, если угодно, *обликают*, фигурой волка, лицом волка, маской волка все наиболее неведомое в человеке. Волк для человека – это сам человек, пока он неизвестен, поскольку он неизвестен. Волк – это человек, пока и поскольку, покуда и насколько он остается неизвестным, а стало быть – *не дает о себе знать*. Волк для человека есть человек, поскольку он выходит за рамки всякого знания и дать-знания.

«*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*». Буквально: «Волк есть человек человеку, а не человек, когда (или если) не знаешь, каков он». Иными словами, там, где человек не дает знать человеку, кто он или каков, он становится волком. «Кто или каков (*qualis*)» может означать также «что».

Сентенция Монтеня вписана в сцену брачного договора – так же и у Плавта, и этим не следует пренебрегать, ключевая фраза вложена в уста торговца (*mercator*), и мы имеем здесь капиталистическую сцену рынка, долгового обязательства и кредита. Торговец не хочет дать кредит, доверить или предоставить деньги кому-то, кто ему неизвестен и может, следовательно, повести себя как волк. Волк – это кто? Или что? И не есть ли подмена волком человека, подмена человека человеком-волком для человека, не есть ли это подмена «кто» на «что»?

Давайте узнаем. «*Mercator*» именно это подразумевает. Он хочет знать и говорит «давайте узнаем», потому что «*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*» можно передать, как в переводе, который у меня на руках (А. Эрну): «Когда не знаешь человека, не человек он есть, но волк для человека», – но также и несколько иначе, не столь надежно, но грамматически обоснованно: «Волк есть человек человеку, это не человек, когда его не знаешь».

Такая грамматика, тождественная и иная, расшатывает разрешимый авторитет «кто» и «что», как и весь строй замещения. Тварь – «кто» или «что»? Когда имеет место подмена, замещение, всегда можно получить *qui pro quo*, то есть *кто* вместо *кто*, но также *кто* вместо *что* или *что* вместо *кто*.

Давайте узнаем. Сможем ли мы показать это прямо сейчас?
Или дать знать об этом в следующем году?

В любом случае мы вернемся ко всему этому другими путями, один из которых, по меньшей мере, затрагивает басню, а значит оральность, устное слово на предмет пожирания, как в «Волке и ягненке» Лафонтена, который, как видите, припозднился.

Вот, уже поздно.

С Новым годом.