

Философии (не)насилия

Олег Аронсон

Ненасилие и бессилие

(ФОРМАЛИЗУЯ ОЩУЩЕНИЕ ЗЛА)

Oleg Aronson

Nonviolence and Powerlessness (Formalizing the Feeling of Evil)

Олег Аронсон (Институт философии РАН, старший научный сотрудник; кандидат философских наук) olegaronson@yandex.ru.

Oleg Aronson (PhD; Senior Researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences) olegaronson@yandex.ru.

Ключевые слова: насилие, ненасилие, зло, свобода, пытка, заповедь, закон, власть

Key words: violence, nonviolence, evil, freedom, torture, commandment, law, power

УДК: 172.4

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_91

UDC: 172.4

DOI: 10.53953/08696365_2023_184_6_91

В эссе ненасилие рассматривается как исторический феномен, потерявший свою актуальность в форме политического действия. В качестве причин, способствовавших угасанию политического ненасилия, указана и невозможность в полной мере отделить насилие от ненасилия, а также неизбежность жертв и страданий, приводящих практику ненасилия к позитивному политическому результату. Автор утверждает, что именно неудачи политической практики ненасилия последних лет дают понять, что изменилось в политике и как она научилась нивелировать ненасильственный протест. Инструмент политической власти, с которым ненасильственный протест не может справиться, — пытки. Фактическая легализация пыток имеет своей целью не декларируемую борьбу за безопасность государства, а создание режима изоляции и страха, препятствующих необходимой для ненасильственного протеста солидарности. Преодолеть эту ситуацию возможно, пересмотрев основания ненасильственного сопротивления, показав, что оно — часть политической борьбы за права,

The essay examines nonviolence as a historical phenomenon that has lost its relevance in the form of political action. Reasons that have contributed to the decline of political nonviolence are the inability to fully separate violence from nonviolence and the inevitability of sacrifice and suffering required for the practice of nonviolence to bring about a positive political result. The author argues that it is the failures of the political practice of nonviolence in recent years that has made it clear what has changed in politics and how it has learned to neutralize nonviolent protest. The tool of political power that nonviolent protest cannot cope with is torture. The de facto legalization of torture has as its goal not the declared struggle for the security of the state, but the creation of a regime of isolation and fear that prevents the solidarity necessary for nonviolent protest. It is possible to overcome this situation by reconsidering the foundations of nonviolent resistance, recognizing that it is part of the political struggle for rights and therefore part of the world of political violence. Meanwhile, the situation of crisis reveals a different source of nonviolence: freedom, understood not in the abstract but as an impulse of revolutionary solidarity.

а потому — часть мира политического насилия. Между тем ситуация кризиса обнажает иной исток ненасилия — свободу, понимаемую не абстрактно, а как импульс революционной солидарности. Такая свобода политически бессильна и не имеет для себя аналогов в природе, но именно она становится главной угрозой нормализующей власти и основной мишенью пыток, чем указывает на место зла в мире, утратившем религиозное его понимание.

Such freedom is not a political force. It has no analogs in nature, but it is what becomes the primary threat to normalizing power and the main target of torture, thus indicating the place of evil in a world that has lost its religious understanding of the term.

I

Похоже, что проблема ненасилия в политической сфере сходит на нет. Она имеет свой исторический период, своих героев и свою мифологию, и этот шлейф прошлого все еще заставляет думать, что в спектре политических сил можно отыскать и эту силу¹. То есть мы имеем дело исключительно с историей ненасилия, которая пишется благородными чувствами и поступками во имя благородных целей, что создает своеобразный этический заслон, который трудно преодолеть, чтобы подступиться к некоторым болезненным сюжетам, сопровождающим эту историю и сигнализирующим о невозможности ее современного продолжения.

Выделю лишь два таких сюжета, без которых, на мой взгляд, говорить о ненасилии бессмысленно.

Во-первых, настолько тесная связь ненасилия с насилием, что разорвать ее, отделить одно от другого, практически невозможно. Эта связь не так очевидна, когда речь идет о гражданском неповиновении или о пассивном сопротивлении, однако даже здесь очевидно, что сила сопротивления, которая в этом случае требуется, как правило не по плечу индивиду и гражданину. Реализуется она в таком коллективном действии, которое уже трудно отличить от действия насильственного.

Во-вторых, жертвенность. А точнее, чтобы избежать религиозных спекуляций, — страдание. Речь идет о вполне конкретном физическом страдании тел, связанном с тем или иным типом ущерба, претерпевая который только и можно победить. Победить в данном случае тождественно выжить. Ставка выживания — капитуляция власти, порождающая на краткий миг аффект свободы.

Будучи политически неактуальным сюжетом, ненасилие тем не менее способно указать на место социального беспокойства, а возможно даже и социальной боли. Именно изменение функции ненасилия с политической на этическую говорит нам: радикальное разделение проходит по линии страдания.

Любой успех политического активизма не может не принять дозу власти. И доза эта приносит вместе с собой зависимость. Любое поражение отрезвляет, а радикальный ущерб дает осознание, что проблема сместилась, что сопротивление власти, неповиновение и даже ускользание — иллюзии, а на кону стоит

1 Джудит Батлер в одной из своих последних книг, названной «Сила ненасилия», пытается описать ненасилие как агрессивное этическое сопротивление власти, как силу, способную противостоять самовоспроизводству социальной структуры, которое она как раз и определяет как политическое насилие [Батлер 2022: 199].

выживание таких категорий, как солидарность или равенство, которые были романтизированы анархизмом, а сейчас именно они являются неявной мишенью любой политики.

II

Фраза «ненасилие неактуально» значит, в частности, то, что его теория, порожденная социальной несправедливостью, и практика преодоления этой несправедливости разошлись. Всякий теоретик ненасильственного сопротивления тем или иным формам власти, а обычно — государству фактически обязан был демонстрировать это сопротивление на собственном примере. Генри Торо отказывается платить налог, деньги от которого идут на поддержание рабства, и готов отбывать тюремное наказание (но некто, по одной из версий сам Эмерсон, оплачивает его долг, и Торо отпускают); Лев Толстой практикует опрощение в своем имении; Ганди объявляет голодовку, продлившуюся неделю... Ко всем этим действиям можно относиться по-разному, но всякий раз — это образ претерпевания тела, в котором легко опознается миметическая модель *imitatio Christi*. И этот образ, увы, сужает перспективу, сводя ее исключительно к противостоянию со злом, воплощенном в конкретный момент в конкретном злоупотреблении властью.

Интересно, что сама тема ненасилия, в отличие от гражданского неповиновения, затуманивает этот анархический момент, постоянно акцентируя в политическом действии его моральный аспект.

Между тем последовательная анархическая линия размышлений о насилии предполагает, что власть бывает или непосредственно предъявлена (в виде суверена или институтов), или распределена (в виде законов, регулирующих права и обязанности граждан). Таким образом, быть против власти (незвизрая на благородного правителя или общее благо) — значит быть *против закона*. Любого закона.

Это звучит странно, поскольку здесь анархизм настаивает его самый неприглядный карикатурный образ — революционный матрос, рвущий на себе тельняшку и кричащий: «Анархия мать порядка!» Однако в этом шарже нельзя не усмотреть той странной диалектики насилия, в которой именно протест индивида, звериный и пугающий, но по сути немощный в противостоянии с разумным спокойствием машины власти, требует в интересах общества от самой власти насилия, призванного защитить всех от этого зверя, который сидит внутри человека. Разрешается эта диалектика в идее закона как насилия нормативностью.

Что же тогда значит быть против закона?

Это, конечно, не значит действовать противозаконно. Так поступает как раз власть, получающая законы в качестве инструмента своей деятельности.

Быть против закона — значит действовать там, где закон отступает, где силы солидарности и равенства заявляют о себе не просто как коллективное действие или желание справедливости, а именно как силы, в которых общность (или, говоря языком третьей критики Канта, «общее чувство», *sensus communis*) выходит за пределы переживаний, целей и ценностей индивида.

Желание справедливости может быть выражено в коллективном ненасильственном сопротивлении «всеобщей стачки», которое Жорж Сорель именуется

как раз «насилием». Но эта «всеобщность» по-прежнему политическая, потому что насилие и ненасилие в ней структурно подобны. Они агенты в поле борьбы за права как за инструменты власти, где справедливость используется как цель, понятная каждому.

Солидарность и равенство скорее социальные инстинкты, чем политические и экономически осознаваемые конструкции. Ни один индивид не понимает ни того, ни другого, пока не осуществляет действие, продиктованное этим инстинктом. В этот момент он не мыслит, а мыслит общность. Но мысль эта слишком слаба, чтобы быть не то что всеобщей, а даже локализованной в малом благородном деле. Но именно в этом инстинкте, моментальном неразумном импульсе, сохранившем нашу связь с миром неполитических отношений, отношений не власти, а зависимости, именно в нем сосредоточен момент безвластия, или — *свободы*.

III

Свобода. Не важно, *liberty* или *freedom*. Сколь ни проводи интеллектуальных разграничений, очевидно, что слово это давно потеряло хоть какие-то семантические очертания, настолько оно растиражировано и в теоретических трудах, и в повседневном употреблении. Оно утратило былую связь с революционной аффективностью и стало настолько клишированным, что, кажется, лучше его лишней раз не употреблять. Однако именно такой его статус позволяет в этом морально-политическом пятне усмотреть след беззаконной общности.

В работе «К критике насилия» Вальтер Бенъямин не говорит о свободе, но то, что он называет «божественным насилием», фактически освобождает нас и от кафкианской тотальной вины, и от фукианской тотальной власти.

Божественное насилие, противопоставляемое им насилию человеческому, освобождает виновных, но не от вины, а от *закона* [Benjamin 1996: 250].

Религиозный момент здесь важен. Трудно не заметить, что «ненасилие» в чем-то перекликается и с «всеобщей стачкой», и с бенъяминовским «божественным насилием». Толстой выступает против фальши государства и церкви, Ганди — против законов колонизаторов, Мартин Лютер Кинг — против ущемления прав чернокожих. Каждый из них призывает к коллективному сопротивлению и каждый несет ответственность за судьбы тех, кто будет терпеть ущерб от их призыва. Редакторов, печатавших поздние статьи Толстого, преследовали и даже сажали в тюрьмы, число жертв среди тех, кто присоединился к Ганди, огромно, закон не щадил и тех, кто воспринял и практически воплотил призывы Мартина Лютера Кинга. Вину за конкретные судьбы не искупает ни уход Толстого, ни насильственные смерти индийского и американского политиков. Концентрация на героическом образе и на мессианизме ключевых фигур в истории ненасилия делает их историческими уже при жизни, что позволяет не замечать ущерб, приносимый вместе с благородной целью. Это своего рода «сопутствующие потери» в войне, которая ведется с насилием власти в режиме насилия в отношении власти.

Это ощущение невозможности действия в пространстве власти, даже против ее законов, но по ее негласным правилам лучше всех, возможно, выразил Лев Толстой в своей идее непротivления злу [Толстой 1957]. В каком-то смысле это вариант смирения как сопротивления. В картезианской метафизике христиан-

ское смирение вошло в *cogito* в виде *dubito*. Смирение Толстого (как бы оксюморонно это не звучало) — в вере, что инстинкт жизни (Христова заповедь любви, преодолевающая прочие законы) имманентен божественному акту. В этом смысле ретроспективная интерпретация эпитафии к «Анне Карениной» («Мне отмщение, и Аз воздам») не о божественном наказании за грехи, но о человеческом грехе как необходимой составляющей божьего промысла

Грехи и человеческие пороки нуждаются в заповедях. Зло хочет стать законом.

IV

В своей «К критике насилия» Беньямин показывает, что заповедь и закон принципиально отличны. Заповедь — средство для жизни. Беньямин говорит о заповеди не как о *Recht* (закон), а как о *Richtschnur*, строительный отвес, с помощью которого дом должен быть построен, чтобы не рухнул. Заповедь порой можно игнорировать. Из нее нельзя вывести суждения о поступке. Она не априорна и не может быть тотализована [Benjamin 1996: 247]. Любая заповедь существует именно в силу несовершенства мира, а не из стремления сделать его совершенным.

В законе же неявно заложена идея творимого человеком совершенного общества. Комическим проявлением этого становится законотворческая практика, когда та или иная девиантность, выходящая за рамки принятых социальных норм, вносится в реестр наказуемых правонарушений и обосновывается угрозой общественному порядку. Трагическая сторона того же явления хорошо известна. Она реализовывалась в практике фашистских государств и тоталитарных режимов, но стоит признать, что в любом государстве находятся свои враги и изгои, нарушающие идеально работающий механизм пищеварения Левиафана.

Именно «божественное насилие», по Беньямину, способно прервать насилие законов, в которых власть постоянно закрепляет свои властные полномочия. Оно для него революционно и мессианистично. Но кто мессия? Согласно Беньямину, он приходит в форме коллективной всеобщей революционной забастовки, попирающей индивида, власть и превращение жизни в производство [Ibid.: 252].

Конечно, здесь нельзя вновь не вспомнить Сореля. Не только в связи со всеобщей стачкой, но и в связи с тем, что он усматривает в существовании искусства прототип будущего производства, а в пролетарском насилии видит именно тот тип насилия, к которому обращаются художники, провоцирующие господствующие нормы и ценности.

Сорель пишет, что невозможно понять пролетарское насилие исходя из понятий, на которые ориентируется буржуазная философия, считающая насилие пережитком варварства [Сорель 2013: 81]. В его мифе всеобщей стачки возрождается архаический момент общности, утраченный цивилизацией. Его насилие фактически не что иное, как ненасилие, невозможное без жертв. Жертвенное ненасилие.

И хотя сегодня, после красного террора и репрессий, затронувших практически все коммунистические режимы, очень трудно воспринимать словосочетания «пролетарское насилие» или «диктатура пролетариата», но и у Сореля,

и у Маркса это прежде всего момент приостановки государственного насилия. А у Ленина в «Государстве и революции» и вовсе — *отмирания государства* [Ленин 1969: 16—22].

Но вернемся к тезису, что квазирелигиозное «божественное насилие» Беньямина можно интерпретировать как свободу, то есть как необходимую составляющую ненасилия, то есть как неспособность стать злом.

Это верно лишь отчасти. Существенное различие в том, что таким образом понимаемая свобода не может быть трансценденцией. Свобода не может быть продуктом умозрения. Она рождается в конкретности действия (в пределе — жертвоприношения) и не терпит ожидания. Она — мессия, который уже пришел, но которого не заметили. Потому что замечают только силу.

Есть силы принуждения. Мы их связываем с насилием. Есть то, что Бахтин называл «поступком», продиктованным «нудительной действительностью мира» [Бахтин 1986: 117]. Есть также силы природы и силы жизни, выходящие за рамки человеческого измерения. Ненасилию мы постоянно придаем характер той или иной силы. Политической, моральной, витальной. Но возможно, что именно это и ограничивает исторический период практики политического ненасилия. Возможно, что потенциал ненасилия находится в точке его принципиального бессилия. В точке свободы. Ее нет в мире природы. Она вступает в особые отношения с человеческой конечностью. Она в антагонизме даже не с принуждением и покорностью, а со смертью и рабством.

V

В непротивлении злу есть этот неустранимый уничижительный момент бессилия, который тяжело осмыслить и принять, но который благодаря исключительной витальности Толстого оказался хотя бы в поле рассмотрения.

Осознавать связь свободы и бессилия столь неприятно, что проще констатировать, что она по крайней мере неочевидна. И с этим трудно спорить. Ведь кажется, мы находимся в пространстве чистого спекулятивного мышления, если не сказать софистики. Но это не так, поскольку свобода, как уже было сказано, не абстракция, не понятие и не категория, а социальный инстинкт, характерный не для особо одаренных личностей, но исключительно для общности тех, кто индивидуально бессилён.

Следуя в русле размышлений Жан-Люка Нанси [Nancy 1994], можно утверждать: нет никакого опыта свободы, сама свобода и есть особый опыт, причем это опыт общности, общности разобщенных.

У такой свободы практически нет эмпирических характеристик. Только проявления социального инстинкта. Нет того, кто свободен, но есть действие солидарности и практика равенства. И они всегда жертвенны.

Чтобы устранить эту архаическую жертвенность, нужны наказания и праздники, постоянное поддержание свободы между казнью и радостью.

Казнь должна быть демонстративной, а страдания жертвы должны быть видимы. Казнь в этом смысле — постоянный агон власти и общества, способ удержания в рамках закона любого, какого угодно гражданина, потенциально способного стать сообщником и заговорщиком, тайным агентом неизвестной силы. Власть не знает, что силы нет. Она ей всегда мерещится как угроза, исходящая даже от абсолютно послушных. Казнь — это также агон свободы и

смерти. Смерть перестает быть частью биологического существования, а становится социальным производством, подобно тому как производством охвачено все вокруг. Производятся вещи, но также производятся и новые тела, тела рабочих и солдат, этих современных бессильных агентов рабства и смерти. Что их объединяет? То, что хорошо понимали древние греки, отмечая, что раб выпадает из человеческого порядка и попадает в разряд вещей, становясь, говоря словами Гомера, «мертвым при жизни».

Ценность человеческой жизни, воспетая гуманизмом и просвещением, идет вразрез с отчуждающим производством и массовым зрелищем, этими своеобразными механизмами контроля угроз, исходящих от общества. То, что раньше было сконцентрировано в казни как городском представлении, теперь распределилось между массовыми жертвами современных войн и жертвами массовых зрелищ. Но все эти жертвы — реакция на угрозу, исходящую от проявившей себя в революции свободы. Именно для нее пророчески уготовано Осипом Мандельштамом небо, «небо крупных оптовых смертей», и именно она романтизируется и засахаривается в быту («о свободе небывалой сладко думать у свечи...»).

VI

В хорошо известной финальной части книги «Слезы эроса» Жорж Батай говорит об эффекте, который производят фотографии китайской пытки, когда смерть наступает от сотни порезов, каждый из которых причиняет боль, но не умерщвляет жертву. В середине XX века Батай размышляет об этих фотографиях, подаренных ему психоаналитиком доктором Борелем, и видит в них соединение предельных состояний боли и экстаза. Он пишет о том, что потрясение насилем этого образа было столь велико, что ввело его самого в экстатическое состояние, в котором он и осознал связь между религиозным экстазом и эротизмом (и, в частности, садизмом), связь между самым непристойным и самым возвышенным. И этот опыт, утверждает Батай, есть в той или иной мере у каждого. Соединение божественного экстаза и ужаса, их тождество, берущее свое начало в жертвоприношении, и есть для французского философа истина эротизма [Bataille 1989: 207].

Этот фрагмент неоднократно цитировался исследователями. Обсуждались и история появления и популярности фотографий китайской казни в Европе (такой вариант снаффа своего времени), и соединение сакрального и профанного в секуляризованном мире, и специфика насилия, исходящего от изображения, а возможно без него и не существующая. Батай действительно затрагивает многие важные сюжеты, которые остаются не до конца проговоренными и не вполне проясненными.

Но есть вещи, на которые сегодня невозможно не обратить внимания в силу того, что китайская казнь, представленная как пытка, как предельное насилие, попадает в контекст нашего мира, где пытки стали необходимой, хотя уже даже и не легальной, а полуполюгальной стороной существования современных государств и любых политических режимов, от предельно тоталитарных до демократических.

Глядя на страдания анонимного изувеченного китайца, помимо ужаса обнаруживает себя особая притягательность вида страданий, открытая когда-то

литературой де Сада, либертинаж которого можно считать одним из эффектов той свободы, опыт которой проявился в эпоху Французской революции.

Либертен де Сада соединяет в себе власть и волю к преступлению, которую легко подменить той свободой, которая идет против закона. Именно либертинаж стал тем образом свободы, которая в одних своих проявлениях преступна и возвышенна, а в других — связана с предельно индивидуализированным миром наслаждений. Путь от де Сада к революционному матросу-анархисту — путь превращения бессильного опыта свободы в силу коллективного либертинажа. Последнюю как раз и осваивает фашизм через мобилизацию и военный экстаз².

Эту перверсивную природу фашизма очень жестко постулировал Пьер Паоло Пазолини в своей экранизации «Ста дней Содомы» и был не понят. Многим показалось тогда, что он сводит фашизм к сексуальным извращениям. А речь шла о перверсии насилия, жертвой которой становится всегда бессильная свобода.

Можно даже сказать так: когда насилие государства и общества (насилие власти и ценностей) сталкивается со свободой, оно становится перверсивным и обретает форму зла. Так происходит потому, что свобода предельно слаба. Она не имеет никакой силы, кроме потенциальной общности. И именно эта угроза заставляет действовать. И если в гуманизированном обществе государство решает не убивать, то его страх реализуется в пытке. Страх, перемешанный с наслаждением.

VII

Узник Освенцима Жан Амери в книге «По ту сторону преступления и наказания» вспоминает размышления Батая о литературе де Сада и отмечает, что садизм в его интерпретации носит не сексологический, а экзистенциальный характер. Это своего рода отрицание принципа реальности [Амери 2015]. Пройдя сам через пытки, Амери видит в них нечто иное, чем де Сад, — мир без дальнейшего существования, в котором тотальная суверенность либертена де Сада оборачивается предельным одиночеством жертвы.

Амери подметил то, что другие в пытке не замечали: она направлена не столько на причинение боли и страдания, сколько на минимальное проявление свободы, на инстинкт общности и солидарности. «Первый удар доводит до сознания арестованного, что он *беспомощен*, — и тем самым он в зачатке уже получает все дальнейшее» [Там же: 58]. И далее: «С первым же ударом он утрачивает *доверие к миру* (Курсив автора. — О.А.)» [Там же: 59].

Здесь стоит привести еще несколько цитат, поскольку они куда более емки, нежели возможные к ним комментарии:

Они использовали пытки. Но с еще большим рвением им служили [Там же: 64].

Ощущения не поддаются ни сравнению, ни описанию. Они обозначают предел коммуникативных возможностей языка. Тот, кто хотел бы сообщить о своей боли другим, был бы вынужден причинить ее и таким образом сам превратился бы в палача [Там же: 66–67].

2 Подробнее об этом см.: [Аронсон 2022].

Тот, кого пытали, остается под пыткой навсегда [Там же: 68].

Удивляешься, что существует другой, безгранично самоутверждающийся в пытке [Там же: 77].

Тот, кого мучили, отдан безоружным на произвол страха. Отныне им властвует страх. А также рессентимент. Они остаются, но едва ли имеют шанс вскипеть очищающей жаждой мести [Там же: 77].

Амери отмечает важный момент, когда для конкретного исполнителя пытка перестает быть удовольствием, а становится обиденным делом, частью производственного и даже бюрократического процесса. Но куда важнее его замечание о жертве, которая попадает в ситуацию *отсутствия другого* и *невозможность сообщества*. Помощи прийти неоткуда. Оказывается, то, что Кропоткин считал фундаментальным законом существования людей и животных — взаимопомощь, — в мире людей может радикально исчезнуть. И в этот момент ни о каком ненасилии не может быть и речи. Только страх. Ненасилие готово к жертвам, но не может существовать среди пыток.

VIII

Современная пытка — вовсе не исторический рудимент, не пережиток варварства. Она целиком и полностью результат развития цивилизованного западного общества последних двух столетий, после того как бессильный импульс свободы вдруг проявил себя в колоссальном революционном переломе, когда революция стала фактором существования времени и общества. До того эффективно действовала Гоббсова модель, основанная на общественном договоре, в силу которого право на насилие делегируется государству, защищающему граждан друг от друга и от внешних врагов, а закон становится частью этого легитимного насилия государства над обществом. В этой модели не было и намека на солидарность или свободу. Их мы находим у Спинозы с его идеей прямой демократии, когда масса (*multitude*), которая для Гоббса была лишь отребьем, обретает способность к свободе, бунту, попранию закона и власти, его охраняющей.

Пытки в прежние эпохи носили характер религиозного дознания. И «Молот ведьм», и «Дыба и кнут» с их подробным описанием пыточных механизмов повествуют о способах борьбы с еретиками, с тем, кто захвачен дьяволом, кто не просто пребывает в скверне, но насаждает ее.

Пытки нашего времени, хотя и заимствуют зачастую достижения средневековых палачей, но имеют совершенно иные цели, а цели эти диктуют и иные средства³.

Не думаю, что стоит говорить о том, что цель современной пытки вовсе не в предотвращении террористических актов и раскрытии потенциальных угроз государству. Эти декларации бесконечны, хотя их фальшь очевидна: жертвы пыток признаются в том, что им инкриминируют палачи, и не больше.

Кажется, что сама властная машина насилия не понимает, почему нуждается в пытках в наше гуманистическое время. Потому и производит постоянно

3 Подробное изложение пыточной активности западного общества после 11 сентября 2001 года см. в книге Донателлы ди Чезаре «Пытка» [Di Cesare 2018].

стандартные речи про заговор против государства и угрозу террористических актов. Ей просто нужно постоянное удостоверение в бессилии жертвы, в ее предельном унижении, которое не дает смерть. Смерть не устраняет угрозу, а напротив — создает ее героический и романтический образ. А угроза исходит из точки абсолютной слабости, из того минимального дополнения, которое привнесено индивиду в сравнении с мертвым и рабом и которое обнаружило себя именно во времени революций — из свободы. Этот атом общности, который, будучи расщепленным, порождает стихию, сметающую государства и правительства. Именно за ним и идет охота. Именно он внушает страх.

Власть не знает ничего о свободе. Она в лучшем случае блюдет закон. Там, где свобода лишь намекает на возможность своего проявления, сразу видится заговор.

Теории заговора — оборотная сторона современных пыток. Одно порождает другое. Теории заговора в последнее время обрели даже свои жанровые особенности, стали частью медийной политической культуры. Они привлекают особое внимание аудитории и люди им верят, поскольку есть те, кто «лучше знает». А те, кто-лучше-знает — сплошь секретные агенты и спецслужбы, возникшие вместе с загадочными угрозами государству в то самое время, когда революционная солидарность постепенно заковывалась в панцирь демократических институтов.

Не секрет, что многие «заговоры» порождены фантазиями, рожденными внутри секретных организаций, охраняющих спокойствие государства. Это производство фантазматических заговоров — необходимая часть механики функционирования подобных организаций. Это их хлеб и их жизнь.

Герой «Пражского кладбища» Эко, придумывающий «Протоколы сионских мудрецов», искренне верит в то, что сама эта фальшивка помогает раскрыть заговор и открыть людям на него глаза. Такой же логики придерживаются и современные агенты спецслужб многих стран мира: они верят в заговоры, и подтверждение им находят в признаниях тех, кого они пытают, вкладывая им в уста нужные показания.

Отчасти это напоминает дилемму того верующего, который должен зажигать благодатный огонь, зная, что подменяет своим действием чудо. Но лишь отчасти. Вера — сила, которая воспроизводит себя в ритуале повторения. И в этом смысле поджигание благодатного огня — обман, но обман молитвенный.

Также ритуальна и китайская пытка, описанная Батаем. Чтобы она состоялась в полной мере, жертва должна быть под опиумом, чтобы боль привела к экстатическому преображению. Одной из распространенных пыток нашего времени является элементарное лишение сна. И это очень показательно, поскольку, например, для индейцев гуаячи сон, пение и наркотические средства представляют собой пространства сопротивления и являются настоящими силами ненасилия⁴.

4 В предисловии к посмертно изданной книге Пьера Кластера «Археология насилия» Вивейруш де КаSTRU обратил внимание на теоретическое противостояние двух друзей, двух учеников Леви-Строса — Кластера и Себага. Если первый делал акцент на исследовании насилия (прежде всего войн) как типе антипроизводственной экономики первобытных обществ, то Люсьен Себаг занимался структурами, в которых не было место войне: мифами, женскими сновидениями и эффектами, порождаемыми употреблением айаваски [Viveiros de Castro 2010: 11].

У свободы же нет ни ритуала, ни силы. У нее нет подвижников. Ее действие обнаруживают только те, кто видит в ней угрозу, те, кто борются с ней. И сегодня эта борьба фактически уже навязала обществу необходимость пыток.

Ненасилие было актуальным, когда его жертвы готовы были или идти в тюрьму (как последователи Мартина Лютера Кинга), либо на смерть (как участники солевого похода Ганди). Но теперь оно неактуально, оно подавлено общим знанием о пыточной системе, распространившейся по всему миру. Политический импульс ненасилия был связан с борьбой за права бесправных, а не со свободой, которая предполагает выход за рамки права, которая из зоны предельного бессилия только лишь указывает на то, где сегодня место зла.

В религиозном мире злу противостояло добро. В нынешнем секуляризованном мире, начиная с Канта, с его концепции радикального зла, и вплоть до наших дней злу противостоит именно свобода. А точнее, свобода проявляет то зло, которое коренится в политическом насилии.

Библиография / References

- [Амери 2015] — *Амери Ж.* По ту сторону преступления и наказания: попытки одоленного одолеть / Пер. с нем. И. Эбаноидзе. М.: Новое издательство, 2015.
- (*Améry J.* Jenseits Von Schuld und Sühne: Bewältigungsversuche eines Überwältigten. Moscow, 2015. — In Russ.)
- [Аронсон 2022] — *Аронсон О.* Политика и перверсия (де Сад Пьера Паоло Пазолини сегодня) // *Philosophy and Society.* 2022. Vol. 33. No. 4. P. 860—876.
- (*Aronson O.* Politika i perversiya (de Sad Pazolini segodnya) // *Philosophy and Society.* 2022. Vol. 33. No. 4. P. 860—876.)
- [Батлер 2022] — *Батлер Дж.* Сила ненасилия: сценка этики и политики / Пер. с англ. И. Кушнаревой. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2022.
- (*Butler J.* The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind. Moscow, 2022. — In Russ.)
- [Бахтин 1986] — *Бахтин М.* К философии поступка // *Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984—1985.* М.: Наука, 1986. С. 80—160.
- (*Bakhtin M.* K filosofii postupka // *Filosofiya i sotsiologiya nauki i tekhniki. Ezhegodnik 1984—1985.* Moscow, 1986. P. 80—160.)
- [Ленин 1969] — *Ленин В.И.* Государство и революция. Учение марксизма о государстве и задачи пролетариата в революции // *Ленин В.И. Полное собрание сочинений: В 55 т. Т. 33.* М.: Изд-во политической литературы, 1969. С. 1—120.
- (*Lenin V.I.* Gosudarstvo i revolyutsiya. Uchenie marksizma o gosudarstve i zadachi proletariata v revolyutsii // *Lenin V.I. Polnoe sobranie sochineniy: In 55 vols. Vol. 33.* Moscow, 1969. P. 1—120.)
- [Сорель 2013] — *Сорель Ж.* Размышления о насилии / Пер. с фр. Б. Скуратова. М.: Фаланстер, 2013.
- (*Sorel G.* Réflexions sur la violence. Moscow, 2013. — In Russ.)
- [Толстой 1957] — *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // *Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 23.* М.: Художественная литература, 1957. С. 304—415.
- (*Tolstoy L.N.* V chem moya vera? // *Tolstoy L.N. Polnoe sobranie sochineniy: In 90 vols. Vol. 23.* Moscow, 1957. P. 304—415.)
- [Bataille 1989] — *Bataille G.* The Tears of Eros. City Lights Books, San Francisco, 1989.
- [Benjamin 1996] — *Benjamin W.* Critique of Violence // *Benjamin W. Selected Writings: In 4 vols. Vol. 1: 1913—1926.* Cambridge: Belknap Press, 1996.
- [Di Cesare 2018] — *Di Cesare D.* Torture. Cambridge: Polity Press, 2018.
- [Nancy 1994] — *Nancy J.-L.* The Experience of Freedom. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- [Viveiros de Castro 2010] — *Viveiros de Castro E.* The Untimely, Again (Introduction) // *Clastrès P. Archeology of Violence.* Los Angeles: Semiotext(e), 2010.