

НАСИЛИЕ ВОЙНОЙ

NASILJE RATA

To cite text:

Smirnov, Igor (2022), "Наказанная смерть", *Philosophy and Society* 33 (4): 673–694.

Игорь Смирнов

НАКАЗАННАЯ СМЕРТЬ

АННОТАЦИЯ

В статье предпринимается попытка истолковать насилие как борьбу со смертью, осуществляемую ее же средствами. Освобождаясь от своей зависимости от природы, человек в творческом порыве создает собственный универсум социокультуры, эквивалентный естественному миру. Смерть, однако, не может получить никакого конструктивного замещения. Она попирается смертью же. Насилие в нашей социальной жизни предупреждает то отрицание, которым грозит нам наличие Другого, сталкиваясь с которым мы ступаем на нашу финальную границу.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

насилие, смерть, отрицание отрицания, социокультура, метонимия, история, посмертное существование, свобода

1

Насилие – самый, быть может, загадочный феномен человеческого бытия-в-мире. Чем более вскрываются причины неисчислимых отдельных проявлений насилия, тем менее оно – в своей частноопределенности – поддается суммированию в единой объяснительной схеме. Вред, причиняемый объекту личностью садистского душевного склада, не то же самое по происхождению, что узаконенное убийство противника на войне, как физическое принуждение ребенка в семье к послушанию не то же самое, что применение государством высшей меры наказания к преступникам. Тем не менее, в этих случаях, как и в великом множестве соположенных им, действует один и тот же субъект – человек, чья общая характеристика включает в себя в качестве неотъемлемой и постоянной черты склонность к насилию. Потому именно, что насилие имманентно нам, оно может отправляться как будто вовсе без какого бы то ни было на то резона, как показывают, например, совершавшиеся в начале XX века теракты анархистов-“безмотивников” (таков был среди прочего устроенный ими в декабре 1905 года взрыв в кафе Либмана в Одессе)¹. Сплошь и

1 О “безмотивниках” см. подробно Гейфман 1997.

рядом вспыхивающие в школах драки и всяческие иные формы, в каких дети добиваются в своей среде доминантности по праву силы², свидетельствуют о том, что насилие филогенетически не отделимо от самоорганизации коллективной жизни, спонтанно входя в ее становление вопреки правилам поведения, которые старшие предписывают младшим. С другой стороны, при всем том, что насилие имманентно человеку, оно может подавляться им, изгоняться из его обихода (допустим, в актах гражданского неповиновения и символического протеста) и, более того, не обуславливает большое число самых разных социокультурных начинаний, зиждущихся на добровольной кооперации своих участников и не преследующих цель ущемить тех, кому эти инициативы чужды. В самом деле, знакомясь с членами союза филателистов, не скажешь, что люди насильственны по натуре.

Как разобраться в том противоречии, в котором человек предстает сразу и предрасположенным к нарушениям личной неприкосновенности, и не имеющим к ним ни малейшего отношения или от них дистанцирующимся? Исследователей насилия подстерегают ошибки трех видов: (А) либо его особый класс неоправданно обобщается, выдается ответственным за всю совокупность принудительных действий (*pars pro toto*), (В) либо оно универсализуется как предзаданное роду *homo*, никакими способами из человеческой реальности не исключаемое и над ней господствующее (*totum pro parte*), (С) либо, наконец, выступает и фатальным при одних обстоятельствах, и не фатальным при других (*pars pro parte*), то есть оказывается полностью изымаемым из социокультурной практики или по меньшей мере переводимым в полезную для нее операцию, если будет выполнено некое определенное условие. Поскольку насилие подразумевает физический контакт³, постольку оно концептуализуется с помощью метонимии – тропа, перебирающего разные возможности в смежении части и целого и частей целого. Такое *формальное* соответствие мысли и ее предмета мешает проникнуть в сущность насилия.

(А) Подмена многоликого насилия только одной из его манифестаций – той, что исходит от государства, со всей очевидностью служила основанием анархистского дискурса, взявшего начало в “Исследовании о политической справедливости” (1793) Уильяма Годвина, от чьего текста тянутся преемственные линии к сочинениям Михаила Бакунина, Генри Дэвида Торо, Льва Толстого. Избавление от воспитательной опеки государства, принудительно инструментализующего подданных, означало для Годвина выход человека из инфантильного состояния, предполагающего раболепие перед теми, кто превосходит нас, и его вхождение в зрелость, с наступлением которой каждый будет сам управлять своей

2 О насилии в школах см., например: Holt, Reid 2016.

3 Насилие бывает превентивно-символическим, но и в этой версии оно представляет собой не прямую, то косвенную угрозу, затрагивающую нашу телесную автономию.

судьбой. Государство, карающее преступников тюремным заключением и смертной казнью и тем самым поддерживающее порядок в обществе, станет, по Годвину, ненужным, если место империй займут малые коммуны, в которых соседская близость их членов предупредит любое отклонение от принятой нормы.

По тому же принципу синекдохи, по какому анархизм сводил насилие главным образом к институциональному, Мишель Фуко рассмотрел его в “Истории безумия в классическую эпоху” (1961) и в “Надзирать и наказывать” (1975), сужая объем явления, как меру, призванную очистить общество от гетерогенных элементов – от лиц с психическим расстройством, изолируемых в закрытых заведениях, где они приравнивались к животным, и от правонарушителей, возмездие которым эволюционировало в Новое время от пыток и публичных казней к пенитенциарной системе, зиждущейся на дисциплинировании заключенных путем неусыпного наблюдения за ними. В названных работах насилие над телами отправляет сама социальность, стремящаяся к воспроизводимости и однородности (сакрально-гетерогенное Жоржа Батая превращается у Фуко в выбрасываемые за край общества безумие и преступность). Но в лекциях, читанных во второй половине 1970-х годов в Коллеж де Франс, Фуко подхватил идущую от Годвина традицию, изобразив государство добывающимся от граждан подчинения средствами “биополитики”, которая так или иначе ограничивает свободу всякого человека (а не одних лишь аномальных индивидов) распоряжаться своим телом.

Ясно, что по происхождению насилие не только этично и социально, как у анархистов и Фуко, но и интерперсонально. В этом своем качестве оно также могло подвергаться обособлению, оставляющему без внимания его прочие варианты. Эрих Фромм, Теодор Адорно и Макс Хоркхаймер возложили в 1940-х годах ответственность за насилие на садомазохистскую психику, свойственную личности, названной “авторитарной”. Обобщая изучение “авторитарного характера”, которое велось Франкфуртской школой, коллектив авторов во главе с Адорно объяснял генезис этого психотипа неудачей, постигшей ребенка при выходе из эдипальной стадии развития. Агенсом насилия делается тот, кому не удалось обратить ненависть к отцу в любовь к матери, без чего не может “[...] возникнуть собственное Сверх-я” (Adorno 1969), берущее под контроль разрушительные инстинкты. Продолжая дело Франкфуртской школы, Клаус Тевеляйт истолкует насилие протофашистского и фашистского сорта как сугубо мужскую деструктивность, растущую из мизогинии, которая тем неотвязнее, чем более женщина рисуется индивиду лишь в идеальном образе матери и сестры (Theweleit 1986). Конечно же, агрессивность бывает присуща также женщинам, пусть и в меньшей степени, чем мужчинам (впрочем, в отдельных случаях даже в не меньшей, если иметь в виду пресловутую Ильзу Кох и других надзирательниц в концентрационных лагерях). Что до “авторитарного характера”, восторжествовавшего в тоталитарных режимах, то без насилия не обходились

и прочие эпохи человеческой истории, хотя садомазохизм вовсе не был их психической доминантой⁴.

(В) Предназначенность человека к применению насилия впервые была тщательно обоснована в антикантианской работе Зигмунда Фрейда “Неудобство в культуре” (1930). Человек с точки зрения Фрейда не может быть, с одной стороны, удовлетворен миром, который он создает, по той причине, что культура не отвечает в своем отпадении от природы руководящему нашим организмом принципу наслаждения. Не воплощающая собой позитивное стремление человека к телесному благу, культура, с другой стороны, не в состоянии одолеть также органически свойственную нам агрессивность, каковая, будучи подавленной, обращается в угрызения совести, в персональное самоотрицание. На требование культуры отказаться от бессознательных влечений (“Triebverzicht”) ее носители отзываются высвобождением не устраняемой из психики деструктивной энергии, которая, чем дальше шагает история, тем более способна “истребить” всех нас “до последнего человека” (Freud 1953). Трансцендентальному субъекту Канта, императивно готовому сопережить в себе Другого, Фрейд противопоставляет субъекта, уничтожающего себя и своего контрагента, максимуму эмпатии – максимум насилия. Спрашивается: как и зачем существо, над которым властвуют лишь Эрос и Танатос, удосузилось сотворить репрессивную и то, и другое социокультуру и к тому же взялось совершенствовать ее в историческом процессе?

Как и Фрейд в “Неудобстве в культуре”, Конрад Лоренц рассматривал человека утратившим в своем поведении те ограничения, которые были врожденными у животных, исполняющих доставшиеся им роли инстинктивно, не выпадающих из них. В таких работах, как “Целое и часть в животном и человеческом сообществе” (1950) и “Психология и родовая история” (1954), подытоженных в книге “Так называемое зло. К естественной истории агрессии” (1963), Лоренц изложил теорию, согласно которой человек, преодолевший зависимость от среды, не нуждающийся в приспособлении к ней, подвергает себя повышенному риску, что делает *genus homo* не озабоченным выживанием во что бы то ни стало: “У каждого организма, который вырывается из своего естественного жизненного пространства и переносится в новое окружение, возникают способы поведения, бессмысленные или даже вредные для сохранения рода” (Lorenz 1965). В отличие от Фрейда Лоренц истолковал насилие как эндогенную биологическую особенность человека, а не как его реакцию на социокультуру (та пытается сдерживать напор агрессивного биоса, пусть и не справляясь со своим заданием). Но почему внешние опасности, с которыми сталкивается человек, непременно должны перейти во внутривидовое смертоубийство, а не, напротив, вызвать сплочение коллектива, дружно защищающегося от них?

4 О смене превалирующих психотипов по ходу социокультурной истории и о садомазохистской доминанте в культуротворчестве 1910-1950-х годов см. подробно Смирнов 1994.

Помимо биологизации человека, насилие было понято как облигаторное и главенствующее слагаемое его деятельности в трудах парижского Коллежа социологии. В восприятии Роже Кайуа и Жоржа Батая насилие неизбежно вытекает из того, что человек не довольствуется непосредственно ему данным, из нашей креативной способности. Покидая зону, которую мы застаем, мы попадаем в потусторонний мир и, коррелятивно с этим, обязываемся к самоотречению, к освящению жертвоприношений, дарующих жизнь постольку, поскольку отнимают ее, рассуждал Кайуа в книге “Человек и сакральное” (1939). В “Проклятой части” (1949) Батай рисует человека эмансипирующимся от жизни по потребности, производящим избыточный продукт и потому с необходимостью впадающим в эксцесс растраты своих энергетических ресурсов, в разрушительность. Расточителен, по Батаю, не только *homo socialis*, но и человек в своей персональной ипостаси. Выход индивида из замкнутости в себе, связывающий его с партнером, предполагает насильственное превозмогание дискретности, так что Эрос оказывается в нашей практике неотторжимым от Танатоса. Мы заморожены смертью, заявлял Батай в “Эротике” (1957), потому что гибель индивидного означает торжество бытия. Мы жертвуем, говоря иными словами, частноопределенным в пользу сакрализуемого всеобщего. Всегда ли креативность вбирает в себя разорительность? Разве не рассчитаны со всей очевидностью многие человеческие творения на предотвращение катастроф? И – много шире – неужели человек возвел свой социокультурный универсум ради того, чтобы в нем умереть, а не ради того, чтобы избавиться в нем от смерти, царящей в природной среде?

(С) Постигание насилия, осуществляющееся по принципу *pars pro parte*, разлагает понятие о своем предмете на собственное и несобственное значения с тем, чтобы произвести ценностное замещение первого вторым. В радикальной трактовке такая субституция имеет в виду поправление насилия насилием же, как это сформулировала в “Тяжести и благодати” (текст был издан в 1947 году) Симона Вейль, провозгласившая, что нельзя никого обречь на смерть, пока сам не принимаешь ее⁵. Обратимся вначале к более умеренным концепциям, раздваивающим насилие.

Ханна Арендт разграничивала конфронтацию одного со всеми, которая для достижения цели пускает в ход орудия принуждения и которую она определяла как насилие, и обратную этому власть всех над отдельным лицом. Если власть (*potestas*) – норма политической активности общества, то всегда инструментальное насилие (*violentia*) не может быть,

5 Разные способы метонимического освещения насилия иногда комбинируются друг с другом. Так, Кристоф Тюрке подступает к нему, объединяя фигуры *totum pro parte* и *pars pro parte*. Насильственны у Тюрке и отприродная энергия (*Triebe*), которая движет человеком, и умиряющая ее энергия Духа (целое вместо части). При этом подавление инстинктов может (часть вместо части) как увеличивать насильственность, так и уменьшать ее (Türcke 2014).

по мнению Арендт, легитимизированным (Arendt 1970; ср. Arendt 1966). Но ведь насилие чинит и группа, даже не употребляя для того орудийные средства, когда она экскоммуницирует инакомыслящих (что часто случается, к примеру, в научных коллективах). Мыслительная стратегия, к которой обращается, моделируя насилие, Джудит Батлер, близка к той, какую ввела в интеллектуальный обиход Арендт. По схеме, выдвинутой Батлер, “я”, непрозрачное для себя, конституируется в своем отношении к внешнему Другому. Насилие рождается тогда, когда субъект восстанавливает свое единство вопреки тому, что идентичность он получает извне, от социума (Butler 2005)⁶. Перед нами все та же, что и у Арендт, концептуализация насилия как сопротивления силе социального. Дело, однако, в том, что эту силу нельзя помыслить иначе, как растущую из самости. Больше ей попросту неоткуда взяться. В той мере, в какой авторефлексия объективирует нас и тем самым обнаруживает (по Гегелю) нашу самоинаковость (неважно, познаём ли мы себя при этом или нет), мы приуготавливаемся к тому, чтобы принять Другого вне нас и вступить с ним в союз. Конституирование самости и становление общества нельзя разрывать. К рассматриваемой парадигме принадлежит и статья “Бесчеловечность” (1966), в которой Хельмут Плеснер опознал источник насилия в двойственности человека - наполовину зверя, наполовину духовного существа (так когда-то аттестовал трансгуманного правителя Никколо Макиавелли в “Государе” (1513)). Взаимопроникновение этих начал ведет к тому, что *homo sapiens* превращается в *homo crudelis*. Жестокость к себе и себе подобным отрицает родовое в человеке, специфицирующий его признак духовности и потому не более чем персональна в своем возникновении. Снятие вины за насилие с социального и родового человека и приписывание ее индивиду проводится, как видно, на разных аргументативных основаниях. Рациональность здесь, стало быть, менее важна, чем ее конечный результат, заключающийся в том, чтобы любой ценой обелить наше общее достояние – социокультуру, в которой акты насилия вершатся якобы исключительно по личному произволу. Эта исследовательская тенденция была доведена до почти маниловского благодушия Норбертом Элиасом (“О процессе цивилизации”, 1936/1968), в обрисовке которого, направленной против пессимизма Фрейда, социокультура безостановочно прогрессирует в решении задачи по воспитанию индивидов, обуздывающих аффективное поведение, ставящих его под сознательный контроль. Насилие, без которого не обходится укрощение аффектов, распадается у Элиаса на внешнее давление, оказываемое обществом на единичного человека, и на испытываемый им стыд, который тем действеннее регулирует его поступки, “[...] чем сильнее [...] принуждение со стороны преобразуется в самопринуждение [...]” (Elias 1997)⁷.

6 К непроницаемости “я” для нашего внутреннего взгляда на себя ср. Žižek 1993.

7 Наиболее всестороннее опровержение теории Элиаса предпринял Ханс Петер Дюрр в многотомном труде, начав свою критику в Dürr 1988. В наши дни

Для Элиаса позитивно интроецированное насилие. Рене Жирар, напротив, наделял положительным значением насилие, нацеленное вовне, но перестающее быть непредсказуемо хаотичным, ритуально канализованное. В “Насилии и священном” (1972) Жирар исходил из той же гипотезы о “естественном состоянии” человека, что и Томас Гоббс, сделав, однако, существенную добавку к представлению о “войне всех против всех”. Неразборчивое всеобщее насилие объясняется Жираром как следствие миметической установки человека, побуждающей его конкурировать с ближним в схватке за один и тот же объект. Разрядка этого кризиса различения в том, чтобы приложить насилие к избранной жертве, ритуализовать жертвоприношение и таким образом сплотить коллектив в его противостоянии “козлу отпущения”. Тогда как в “Левиафане” (1651) боровшиеся друг с другом за обладание собственностью люди отказываются от данного им от рождения равноправия и уступают свою насильственную искусственному субъекту – государству, дабы оно гарантировало им защиту их имущества и жизни, у Жирара преодоление насилия насилием над ним происходит внутри самодеятельного общества, которое функционирует и без централизованной власти. Выводится ли “естественное состояние” человека из его подражательной способности или из его самородного эгалитаризма (мы опять имеем дело с разными доводами в пользу добываемого во что бы то ни стало заключения), “война всех против всех” – лишь умственный конструкт, никак не подтверждаемый этнографическими данными и противоречащий здравому смыслу, которое наводит на соображение о том, что будь она фактом, в ней выжили бы (как это уже открылось Гегелю) сильнейшие, вовсе не нуждающиеся в поправке дурного насилия благим.

В небольшой, но вызвавшей множество отзывов и непростой для понимания статье “К критике насилия” (1921) Вальтер Беньямин расширил сферу предосудительного насилия так, что оно охватило собой всю человеческую историю. По идее Беньямина, право как таковое заинтересовано в монополизации насилия, коль скоро тем самым не допускает той конкуренции с собой, какой могло бы быть несанкционированное физическое принуждение, случающееся в отношениях индивидов друг с другом. Распоряжаясь жизнью и смертью в применении высшей меры наказания, закон утверждает себя с наибольшей категоричностью. Беньямин разграничивает правоустанавливающее и правоподдерживающее насилие. Второе из них, призванное придать закону нерушимость, в действительности подрывает его, ибо подавляет злоупотребления насилием, между тем как само по себе оно как раз и составляет содержание правоустановления. Отсюда история являет собой *regressus ad infinitum*

контрафактическое убеждение в том, что насилие ослабляется по мере того, как история набирает обороты, отстаивает Стивен Пинкер (Pinker 2011). Ср. убедительный критический разбор этой концепции в коллективном труде Dwyer, Micalé 2020.

– постоянное возвращение к правоустановлению, к своей отправной позиции, предохраняемой от того, чтобы стать противоречивой (если бы студент Родион Раскольников не отказался от своих взглядов под влиянием христианской мудрости, он наверняка восторженно согласился бы с Беньямином). Насилие не устранимо из истории, будучи подразумеваемым даже в договорах, которые предусматривают возмещение вины за несоблюдение сделок. В книге “Сила закона. Мистическая основа авторитета” (в изначальной англоязычной редакции этот текст носил заголовок “Deconstuction and the Possibility of Justice” (New York, 1990)) Жак Деррида, возражая Беньямину, писал о том, что генезис в качестве обещания имплицитно повторяемость в самой своей сердцевине, отчего различие правоустановления и правоподдержания теряет смысл. Раз так, новый правопорядок будет непременно брать что-то для себя из старого, воспроизводить предыдущий в трансформированном виде. Главный упрек, предъявляемый Деррида статье “К критике насилия”, состоит в том, что в ней напрасно велся поиск невозможного “окончательного решения”, которое эсхатологически вывело бы нас за пределы истории. Это преодоление узаконенного историей насилия Беньямин представил себе в образе насилия божественного. В полемике с Жоржем Сорелем, отождествившим в “Размышлениях о насилии” (1906) всеобщую стачку с мифом творения, коль скоро она, как и тот, кладет начало прежде небывалому миру, Беньямин отказался противопоставлять миф и историю. Поскольку история возобновляет правоустановление, постольку она мифогенна – ее новшества всегда изоморфны бывшему явленному в ее первоисточке. Мифогенно насилие, которого не пугает кровопролитие и которое сфокусировано на “голой” телесной жизни, мотивированное тем, что ею человек не исчерпывается. Вразрез с этим божественное насилие потусторонне всей жизни и исполняется ради живущего, оно смертоносно без пролития крови (то есть не предполагает, надо думать, физического воздействия на своих пациентов – ведь Всевышний заперделен нам). Божий приговор отменяет государственное насилие, не дает людям никакого права на убийство друг друга. Это чистое, подлинно революционное, правониспроверяющее насилие не требует жертв, а лишь принимает их. Помимо Сореля, Беньямин оспаривал, по-видимому, также Льва Троцкого, чье сочинение “Терроризм и коммунизм” уже вскоре после напечатания в Советской России было издано в августе 1920 года в немецком переводе. Бескровная беньяминовская революция, которая исключала межличностное насилие, возводя человеческую суверенность в святыню, непосредственно контрастировала с той, что осуществлял и защищал в дискуссии с Карлом Каутским Троцкий: [...] никогда мы не занимались кантиански-поповской, вегетариански-квакерской болтовней о ‘святости человеческой жизни’ [...] Чтобы сделать личность священной, нужно уничтожить общественный строй, который ее распинает. А эта задача может быть выполнена только железом и кровью” (Троцкий

2010)⁸. В поисках положительной антитезы насилию закона Беньямину пришлось выйти за границы социореальности, взглянуть на нее из параллельного ей сверхъестественного мира. Критикуя мифогенное насилие, Беньямин сам попадает в зависимость от ветхозаветного мифа, в котором Ян Ассманн справедливо увидел “революционное” замещение государственного насилия, отправляемого фараоном, изъявлением воли, исходящей от единодержавного Бога (Assmann 2009).

2

Чтобы выбраться из западни, которую расставляет исследованию насилия метонимическое мышление, следует начать рассуждение с отправного для человека устремления к свободе. Она предпослана сооружению мира сверх того, что навязан нам природой. Эта инобытийная вселенная закономерным образом удваивает себя по ту сторону и человеческого, и естественного порядка – в лишь мыслимой действительности (духов, богов, эйдосов). Воображение, материализующееся в социокультурной практике, одерживает тем самым окончательную победу над чувственным восприятием, удаляясь от него в зону, вовсе не доступную проверке на опыте. Социокультура антагонистична природе вдвойне – и как людьми созданный на деле мир, и как его проекция в сферу сугубого умозрения, не поддающаяся верификации. Выламывание из природного окружения есть творческое деяние, сосредоточенное прежде всего на конструировании и утверждении нового. Эта инновация эквивалентна бывшему, с которым связана – при всем их несходстве – через *tertium comparationis*. Ошибочно думать, что социокультура со своих первых шагов только тем и занята, что репрессирует в человеке звериные инстинкты, как это мнилось Фрейдю. Их цель – обеспечить выживание особей, и потому они одинаково ценны как для анималистической, так и для человеческой среды. Точно так же должна быть оспорена мысль Лоренца о том, что охранительная функция инстинктов ослабляется у человека, завоевывающего ранее неизвестные территории. Человек становится планетарным существом, покидающим места рождения, транслокализуясь, только по той причине, что социокультурный универсум эквивалентен натуральному и, таким образом, подлежит распространению по всей поверхности Земли. Сама же социокультура – предприятие родового человека. Взятая в своем творческом, в том числе и в экспансионистском, аспекте, она никак не может вызвать внутривидовую, антропогенную вражду.

Но почему человек вменяет себе в обязанность эмансипироваться от природы? Его выход на свободу закладывается в фундамент социокультуры

⁸ Ср. еще замечание Троцкого об отказе большевиков прибегать к средствам запугивания, которые были бы трансцендентны сему миру: “Нужно заставить отброшенную от власти буржуазию повиноваться. Каким путем? Попы устрасали загробными карами. В нашем распоряжении таких ресурсов нет” (Троцкий 2010).

отличающим нас от животных самосознанием, в каком мы являемся себе в качестве объектов. Чем бескомпромиссней мы себя объективируем, тем более мы безжизненны. Этот взгляд на себя как на подверженного смерти заставляет человека искать путь, на котором он отменил бы неизбежность умирания. Инстинкт продолжения рода делает животных бессмертными в потомстве. Индивидуализирующий в акте авторефлексии смерть, не довольствующийся лишь сбережением жизни в череде поколений, человек изобретает социокультуру, главное задание которой быть сотериологическим орудием. Спасение, которое она несет с собой, есть не что иное как преодоление времени-к-смерти. Так поставленная цель достигается разными способами, меняющимися по ходу истории. К их числу принадлежат представления о загробной жизни, надежды на магическое или биоинженерное увековечение витальной способности нашего организма, вера в наступление равенства людей не перед лицом смерти, а в результате переустройства общества, становящегося коммунистическим, упования на мутацию человека либо на расовую избранность, обещающую иммортальность если и не отдельному лицу, то все же тому коллективу, в какой оно входит уже по своей родословной. Все эти чаяния запредельны эмпирической социокультуре. Ее труд состоит в том, чтобы обслуживать собственное Другое, формировать материальный базис, убеждающий, что ее идеальная проекция и впрямь осуществима. В глубокой архаике эта работа имеет дело с уходящим временем, манифестируясь в ритуалах захоронения, которые приуготовляют покойников к жизни *post mortem*, в попечении о могилах и в культе предков, всегда значимых для почитающего их коллектива. Упрочение истории в тесном смысле слова смещает воображаемую реальность из прошлого в будущее. Церковь сулит пастве апокатастасис и загробное воздаяние за их заслуги. Массовые социополитические движения жаждут власти в современности, дабы оттуда приблизиться к нерушимому царству тотального блага. Технонаука сокращает (по Полю Вирильо) сроки ожидания, демонстрируя тем самым пусть не преодолимость времени, но, тем не менее, его относительную подчиненность человеческой воле. Неразрешимость сотериологической проблемы здесь и сейчас побуждает социокультуру спасать саму идею спасения в поступательной исторической самоперестройке, в смене своих обязательств.

Джорджо Агамбен с большим мастерством и проницательностью проанализировал понимание апостолом Павлом жизни-в-отсрочке, в период, непосредственно предшествующий явлению Мессии. Выбор спасительной веры в этом времени напряженных религиозных исканий, которые вело апостольское христианство, предвещает избавление от смерти навсегда (Агамбен 2018). Между тем пребывание в остатке времени характеризует не только сознание ранних христиан. Это состояние – много объемнее – определяет собой сущность человеческого существования. Человек постоянно находится в преддверии выполнения социокультурой ее сотериологического задания, на той промежуточной стадии, за которой должно

последовать преобразование текущего времени в вечность, расположенную позади или впереди нас. В “горячей” истории, набравшей обороты после огосударствления христианской религии, место трансцендентной области узурпирует новая современность, вытесняющая старую и покушающаяся на то, чтобы стать панхронной, несменяемой, будущностной. Настоящее делается внутренне противоречивым: продолжает быть, с одной стороны, кануном ультимативного спасения, а с другой – эрзацем такового. Выход из противоречия – в замещении грянувшей эпохи еще одной новой, точно так же требующей дальнейшего трансформационного шага, в своей повторяемости приводящего человека в конечном итоге к разочарованию в истории в целом. Неудовлетворенность историческим духовным развитием обычно плодила грезу философов (Жозефа де Местра, Владимира Соловьева, Карла Ясперса) о скором приближении человечества к всеединству – сейчас она, как констатирует Михаил Ямпольский, оборачивается приостановкой времени и перепроизводством прошлого – в учениях о памяти, в музеализации художественной культуры, в разного рода поползновениях восстановить *status quo ante*, одинаково свидетельствующих о “кризисе будущего” (Ямпольский 2018).

Во времени линейной истории, в котором победа над Танатосом передоверяется от одной эпохи другой, превращаясь все более и более в мнимость, воображение о личном бессмертии уступает свою позицию порождению продуктов (эстетических, научных, философских, технических и прочих), рассчитанных на долгосрочное употребление. *Nomo ritualis* разыгрывает первотворение в обрядовом спектакле, телесно сопереживая неистребимость им же учрежденного ценностно-смыслового космоса. *Nomo historicus* приобщается бессмертию не телесно, а отчуждая его от себя в артефактах, долгожительство которых зависит не только от него, но и от использующего их общества. Произведения историзованного творчества идут на потребу не столько потустороннему, сколько бытованию человека здесь и сейчас, в социореальности.

Социокультура выстраивается не на пустом месте. Она освобождает человека от закрепощенности в природе, отталкивая его от естественного положения вещей, переиначивая его. *Ordo naturalis* открывается для перехода в *ordo artificialis*, когда тела людей подвергаются раскраске и прячутся под масками и одеянием, когда из глины выделывается с помощью гончарного круга и обжига домашняя утварь, когда орудия, теряя характер случайных подсобных средств, изготавливаются из подходящего для того материала и специализируются. Единственное, что человек не в состоянии конструктивно переработать, – это его собственная смерть. Она подлежит поэтому деструктивной переделке, уничтожению, нейтрализующему уничтожение. Похоронный обряд, какие бы формы он ни принимал в разных этнокультурах, умерщвляет смерть в закапывании, сжигании, съедании (в случае патрофагии) трупов или, скажем, в их отдаче на растерзание птицам, питающимся падалью, как в Тибете. *Afterlife* обретает тот, чья смерть убита. Погребение нередко сопровождается порчей и

разрушением имущества, которым снабжается усопший для жизни после смерти, а иногда также калечением и расчленением тела покойников⁹. Как одинаково показывает искусство и Месопотамии (Heinz 1998), и древнего Рима (Zanker 1998), жестокость стала эстетически валидной в изображениях глумления властителей над плененными врагами (избиваемыми, заковываемыми в цепи, обезглавливаемыми) – над теми, кто более не распоряжается своей судьбой, кто превратился в социального мертвеца. Социокультура креативна не только тогда, когда она утверждает себя, но и тогда, когда отрицает то, что решительно внеположно ее спасительной функции. Эта негативная креативность и есть насилие, имманентное человеку точно так же, как ему внутренне присуща страсть к позитивной созидательности. Насилие – расправа над смертью, не могущей быть совокупленной ни с какой искусственной добавкой, помимо поправки смертью же. Этот разряд действий метонимичен в плане выражения, но по эссенциальному содержанию он тавтологичен. В известном смысле подобное обращение со смертью отбрасывает социокультурный порядок в природное царство – туда, где она неизбежна, что подчеркнул маркиз де Сад в “Философии в будуаре” (1795). Но такое возвращение происходит, вопреки де Саду, не в прямом, а в “снятом” виде: именно так, что человек обязывает природу быть отрицанием отрицания его жизнестроительства. Экологическое равновесие не было бы поколебленным, как сейчас, но уже и в ряде древних цивилизаций¹⁰, если бы человек только эксплуатировал природу, черпая из нее материал для возведения социокультуры. Это расходование естественных ресурсов, достигая опасного для самосохранения общества размера, всегда могло бы быть сокращено или приостановлено, не будь в нас глубоко укоренено представление о природе, расточающей саму себя, ввергнутой в автонегацию, энтропийной – неважно, интуитивно ли подобное отношение к ней или выражено во Втором законе термодинамики. Архаический человек не в состоянии остановить самоисчерпание природы иначе, как в магии – в ритуальном перформансе, помещающим его исполнителей в последние времена, ставящий их на край бытия и небытия, откуда мирозданию дается энергия для все нового и нового возникновения (великая заслуга апостола Павла в том, что он преобразовал ритуал из возобновляющего Творение действия в такое, которое повернулось к чаемому будущему).

Из всего сказанного следует, что человек обитает в четырех мирах: в естественном (как организм), в опытно инобытийном и в инобытийном гипотетически, а также в мире, в котором Танатос обращается против себя самого¹¹. Этот четвертый универсум являет собой поле сражения

9 К похоронному разъятию мертвых тел ср. Graeber, Wengrow 2022.

10 История гибели цивилизаций, нарушающих гармоническое сочетание с окружающей средой, прослежена в Diamond 2005.

11 Есть еще два универсума, о которых речь должна идти особо, - экзистенциально-трагический (в нем смерть не поддается умерщвлению, он катастрофичен) и празднично-комический (в нем социокультура смешивается с природой).

человека с тем, что угрожает его существованию. Смерть умерщвляется не только *in actu* – в своей наличности, но и *in potentia* – в предотвращении ее прихода. Она отрицается нами там, где мы усматриваем возможность стать отрицаемыми. В своей агрессивности человек реактивен (активен он в своих строительных инициативах). Он воинственен, потому что чужая этнокультура воспринимается им как опасность для бытования его собственной. Войны гасят страх перед конечностью родного символического порядка, которая вытекает из того, что есть и иной способ его устройства. Затевающие войну бесстрашны и ликующе-праздничны – ведь они обнаруживают себя по ту сторону своей финальной границы. Гражданские войны, затягивающие в себя всю нацию, чаще всего разражаются при том условии, что общество раскалывается на такие идеологически непримиримые партии, которые конфронтируют фундаментальным образом, споря о принципах, закладываемых в основу социокультуры (то ли католической, то ли протестантской; подвластной то ли однопартийной диктатуре, то ли Учредительному собранию и т. п.). В качестве конститутивных кровавые внутренние конфликты делаются узловыми пунктами национальной культурной памяти, подобно Варфоломеевской ночи, опричному террору, Тридцатилетней войне и т. д. В случае геноцида Другое, входящее составной частью в социальное целое (армяне в Турции или народность тутси в Руанде), искореняется опять же как уже в генезисе исключаящее субъекта агрессии, но в первую очередь не идеологически, а этнически¹². Автогеноцид (как, например, тот, что учинил коммунистический режим Пол Пота (1975-1979) в Камбодже, потерявшей не менее четверти населения¹³) смешивает этническую “чистку” с террором, мотивированным культурно-идеологически. В ситуации как войны, так и геноцида поражение терпит всечеловеческое, объединяющее цивилизации и нации, а победу одерживает социальное, отграничивающее одно множество людей от другого. Насилие возводит, стало быть, своих исполнителей в ранг избранных человеческого рода, сакрализует их и самое себя. В обратном порядке: священное источает насилие, оно нуминозно, если воспользоваться термином Рудольфа Отто, вызывает смятение и трепет у тех, кто соприкасается с ним. Применительно к насилию речь должна идти не о внутриродовой борьбе, развязываемой, по Лоренцу, существами со стертым инстинктом самосохранения, но, как раз напротив, о порыве человека к сверхнадежному существованию, результирующемся в претензии отдельных групп быть представительными по отношению к генотипу, воплощать собой ценности антропологического свойства. В этом аспекте ясно, почему сакрально то, что навек сбережено от тления.

12 Ср. толкование геноцида как внушающего совершающим его субъектам ощущение посмертной жизни Pérez 2012.

13 О массовых убийствах в Камбодже см. подробно Tuner 2018.

Объективируясь в самосознании, мы знакомимся со своей смертью, но, становясь объектами-для-себя, мы делаемся и объектами-для-Другого, для ближайшего к нам субъекта. Социализация отрицает наше самоотрицание – в своей объектности мы оказываемся живыми в коллективном Другом, увиденными им в нашем присутствии в мире. Групповое бытование – самое непосредственное доказательство того, что смерть смертна. Что бы ни думали Ханна Арендт и Джудит Батлер, насильственен homo socialis. Воинственное замещение релевантного генотипически социально значимым прослеживается уже у приматов. Как показали многолетние наблюдения (1999-2008) приматологов, проводившиеся в национальном парке Кибале (Уганда), шимпанзе из группы Нгого нападают, расширяя ареал своего обитания, на сородичей, живущих по соседству, и убивают их тогда, когда популяция, разрастаясь, начинает ощущать социальную мощь подвида, как бы равновеликую видовой силе. Вот что отличает человека от приматов. Обезьяны довольствуются тем, что присваивают себе территорию, на которой обитал истребленный клан. Человек же, пусть и он склонен к пространственной экспансии, гонится прежде всего за выигрышем во времени. Homo crudelis имеет при этом в виду увековечить себя не в бесконечности своего бытия, а в его неконечности в социально чуждом, в неопределенной бытийной разомкнутости.

Группы насильственны не только вовне, но и вовнутрь. И архаическое, и развитое общество физически карает тех, кто наносит ущерб его бесперебойной воспроизводимости. Эволюционно продвинутая социальность прибавляет к наказуемым за урон, причиняемый коллективному телу и его собственности, религиозных или светских инакомыслящих, клеймя их как преступников. Саму по себе мысль нельзя подвергнуть насилию, которое вводится в действие лишь тогда, когда та обретает коммуникативное выражение, семиотически отелеснивается. То, что пугает общество и вызывает с его стороны агрессию, есть его инкорпорированная инаковость, его отсутствие в активном присутствии органических или физических тел, чужеродных ему. Архаический социум этим не ограничивается. Он предотвращает поступательную историю, чреватую упразднением заведенных традиций, посредством коллективного прохождения через смерть, помещающего его по ту сторону изменения, наиболее разительного из всех вероятных. Это самоубийство во спасение реализуется в обряде инициации, который калечит достигающую зрелости молодежь в ознаменовании ее дальнейшего бытования как бы уже post mortem. Общество, происходящее из обряда посвящения, эквивалентно миру предков, ведущих неистребимую загробную жизнь. Путь в бессмертие открывает живым самопожертвование. Коль скоро настаивающий на своей иммортальности коллектив почитает себя избранным из рода людского, он объединяет идеи абсолютной osobosti и жизнетворного суицида в жертвенном заклании отдельных своих членов. Кровавые, а позднее бескровные жертвы менее всего, вразрез с Жираром, канализуют до того рассеянное насилие. Они представляют собой логически закономерный

вывод из того состояния общества, в котором оно ради поправки смерти смертью терроризирует и соседей, и себя самого, распространяя это не знающее удержу насилие также на индивидуальное внутри собственных пределов. Жертва может мыслиться как адресованная богам, но по происхождению она попросту следствие той логики, которой руководствуется насилие, предполагающее, что раз оно имеет тенденцию стать универсальным, то должно подчинить себе и уникальное. Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно упрекнули в “Диалектике Просвещения” (1947) социокультуру за то, что она, ставя во главу угла миф ли, философию ли, равно творит насилие всеобщего над индивидуальным¹⁴. Но дело сложнее. Экземплярное жертвуется в тех обстоятельствах, в каких частноопределенная, локальная социокультура намеревается взять на себя роль общепределенной. Игнорируя свою специфику, она обязывает включенных в нее индивидов быть готовыми к автонегации – протоформе всякого патристически окрашенного героизма. Насилию над индивидуальным предается коллектив, который выдает свою оригинальность за генеральное правило и тем самым перестает распознавать из ряда вон выходящее, беспечно раздаривает таковое. Далеко не случайно террор переориентировался в Советской России с “чужих” (с противников революции) на “своих” после того, как она принялась воплощать в действительность сталинский тезис о построении образцового для всего мира социализма “в одной отдельно взятой стране”. Широко распространенный в ранней социокультурной практике каннибализм объясняется все той же подстановкой местного и своеобразного в позицию значимого повсюду и навсегда. В пищу каннибалу идет человек вообще, поэтому съедаться могут и пленники, и соплеменники¹⁵. Людоед поддерживает свою жизнь тем, что поглощает свою смерть, содержащуюся в отрицающем его любом Другом. Сама смерть рисуется архаическому сознанию в образе людоедки – таковы, к примеру, верования амазонских индейцев пиарора (Overing 1986). Каннибал отождествляет себя со смертью, которую он обращает на смертных и которая становится его жизнью.

14 К идее Хоркхаймера и Адорно близко мнение Раймона Арона о том, что источник насилия – в терминировании истории, трактуемой в своей завершаемости как проникнутая только одним смыслом, то есть в качестве тотальности (Aron 1973). Возражая Жан-Полю Сартру и марксистской диалектике, Арон утверждал, что у истории нет того конечного смысла, достижение которого непременно сопровождается борьбой за преимущество в ней положение. Но есть ли у истории разрешение или его нет, она на каждом своем этапе не обходится без насилия, сдвигая то, что имеет место, в зону более не актуального. В качестве системы, противящейся застыванию в самоповторах, история продвигается вперед, делая прошлым собственную смерть – угрожающее ей исчерпание ее генеративной энергии. Но насильственная ретроспективно, история в своей направленности в будущее эмансипаторна и креативна (ср. Müller1999).

15 О чрезвычайно разнообразии объектов людоедства см. подробно классическую работу Volhard 1939.

Историзация общества передает его власть, бывшую анонимной, государству-суверену. Изъятие насилия из ритуальных перформансов, организовавших социальную репродуктивность, разъединяет его на то, которое поднимается со дна общества, и то, что нисходит от государственных учреждений, регулирующих активность подданных. Первое из двух, в какие бы формы оно ни выливалось, будь то профессионально-криминальные действия, самосуд, чинимый разъяренной толпой, вспышки массового возмущения, спровоцированные нехваткой жизнеобеспечения, буйство футбольных болельщиков и т. п., ломает рамки закона и означает - как аномия - порыв к той свободе, которая в конечном счете дается только захождением за черту поработавшей нас смерти¹⁶. Номос танатологичен. За спасение в социокультуре нам приходится платить аскетическим подчинением ей, умирая при жизни, дабы попасть в сотериологическое будущее. Монастыри лишь радикализуют наличное в мирской реальности. Аномия спасает от спасения, которое обещает символический порядок. Она позволяет жить данным моментом (*каигós*), выступающим в качестве прообраза ничем не регламентированной бытийности. У такого рода онтологического насилия есть множество конкретных объектов, но только одна общая цель – устранение из жизни мертвающей ее аскезы. Социокультура примешивает Танатос к Эросу во всяческих сексуальных табу, в обычае умыкания невест, в искусственно-принудительной ритуальной дефлорации. Насилие, идущее с низу общества, напротив того, эротизирует Танатос, сообщает ему способность к порождению чистой бытийности. Вандализм, вообще говоря, восходящий к выведению из строя загробного имущества усопших¹⁷, вырывает бытие из-под власти вещей. Хайдеггеровское бытие-к-смерти, онтологизировавшее насилие, оставляет незамеченным то слияние бытующего с бытием, которого добивается,

16 Особое место в этой парадигме занимают погромы, случавшиеся в Средние века во время буйства чумы, и холерные бунты в начале XIX века (см. подробнее Sohn 2018). Здесь мы имеем дело не только с аномией, с ломкой социокультурных установлений, но и с насилием, отвечающим на смерть, источаемую природой. Социокультура дает в этих обстоятельствах трещину, не будучи в состоянии предохранить человека от природных невзгод.

17 Неспроста вандализм – в его особо вызывающей форме - так часто разыгрывается на кладбищах. В этот некрологический ряд нужно поставить также идолосвержение и иконоклазм, коль скоро подобные действия приводят в негодность материальные символы потустороннего мира. Разграбление могил фараонов и высших египетских чиновников вместе со специальными приемами при строительстве их гробниц, защищающими захоронения от воров, свидетельствует о том, что низовой мятеж против узаконенного спасения в социокультуре начался на очень ранней фазе человеческой истории. Интересно, что кражи драгоценностей, принадлежавших покойникам, сопровождалась в древнем Египте сжиганием мумий с тем, чтобы на воров не пало потустороннее возмездие (душа покойника, по религиозным представлениям египтян, бытует в инобытии, пока сохраняется его тело). “Тать гробный”, как говорили на Руси в старину, был занят тем же умерщвлением смерти, что и нормативная социокультура, которую он в своем вандализме святотатственно отвергал.

пусть на короткое время, человек, восстающий против своего спасения в социокультуре, бунтующий не метафизически, как того хотелось бы Альберу Камю, а вразрез с метафизическими посулами, расточаемыми символическим порядком. Этот бунт бывает никак не обоснован (как у “безмотивников”), потому что бытие не телеологично. К низовому насилию причастна по преимуществу молодежь: так, согласно статистике, половина убийств в США в 2010 году была предпринята людьми в возрасте до 25 лет (Mietke, Regoeczi 2016). Чем менее рутинный стиль жизни вовлекает человека в уловки социокультуры, тем соблазнительнее для него предаваться насилию по собственной воле в протесте против них, против того, что Жан Бодрийяр называл “гиперреальностью”. Не стоит, однако, полагать, что непризнание закона ведет преступивших его в доподлинно реальное. Их насилие гипореально: включая своих субъектов в бытие, оно исключает оттуда тех, на кого обрушивается.

Насилие сверху, со стороны суверенной власти, было определено Джорджем Агамбенем, опиравшимся на идеи Бенямина и Фуко, как такая биополитика, которая устрашает человека возможностью поставить его вне закона в роли носителя лишь “голой жизни” (zoé), существа из анималистической среды (Agamben 2002). Наказание по закону делает, таким образом, незащищенной самое витальность. В этих тезисах отсутствует одно важное звено. “Голая жизнь”, воплощенная в единичном или коллективном теле, не *vita vitarum* Блаженного Августина и Федора Достоевского, но такая органика, которая упирается в свое исчерпание. В отместку за то, что считается преступлением против норм общежития, социокультура отменяет свои гарантии по спасению человека, оставляет его наедине с тленной плотью, заключаемой в тюрьму и в концлагерь, отправляемой в изгнание, лишаемой имущества, которое придает нашему существованию видимость надежности. В монополизации государством наказания смертью проступает самосознание закона, отдающего себе отчет в том, что он танатологичен в любом своем проявлении, и потому отбирающего право на убийство у всех, кто ему не подчинен. С другой стороны, послушные закону могут убивать, например, на войне или в порядке самозащиты. Было бы ошибкой рассматривать закон и пытки независимо друг от друга. В той мере, в какой закон заставляет правонарушителей взглянуть в лицо смерти, погружая их в “голую жизнь”, он имплицитно пытку (которая, как, например, на военной базе США в Гуантаномо в 2002-2009 годах, может практиковаться и современным правовым государством). Растягивая тело на дыбе или производя *waterboarding*, заплечных дел мастер выбивает из истязаемой плоти утаенную в ней истину, высвобождает Дух, запертый в материи, отделяет то, что принадлежит социокультуре, от того, что выходит из ее границ, от не преображенной мыслью органики. Но в действительности истинна сама пытка как приближающая смерть, в которую и без того открыта “голая жизнь”. Фридрих Ницше имел все основания трактовать в подготовительных материалах к “Воле к власти” “Справедливость как

развитие склонности [человека] к мести” (Nietzsche 2004). Устанавливающий справедливость закон не знает иного ответа несоблюдающим его, кроме такого же несоблюдения социокультурой своих обязанностей по вызову человека из узилища неминуемой смерти.

Отводя смерть от своих агентов и возвращая своих пациентов в то докультурное состояние, в котором гибельность непреодолима, насилие с неизбежностью посягает на первородство в формировании символического порядка. Насилие позиционирует себя на той черте, которая отделяет естественное от уже социокультурного и в своей амбиции быть первоначалом конкурирует с созидательностью¹⁸. С наибольшей отчетливостью такое сочетание деструктивности и конструктивности дает себя знать в религиозных и социополитических революциях, которые в дальнейшей динамике опрокидывают – по принципу отрицания отрицания – террор на своих участников (на крестьянские массы в годы Реформации в Германии, на собственных вождей в тех переломах эпохального масштаба, что произошли во Франции в конце XVIII века и в России в начале прошлого столетия). Ритуал реализует то же самое смещение в строительной жертве, приносимой при закладке нового жилища. В частнозначимых версиях учредительное насилие спланирует коллективы (прежде всего, молодежные), подчиняя их авторитету того, кто вышел победителем, померившись силами с другими кандидатами на лидерство в группе. Поскольку смерть озеркаливается в насилии, постольку она всегда допускает свой переворот, одно из следствий которого – физическое принуждение детей к дисциплине взрослыми в семье и школе. Начало в собственном Другом есть мой конец. В насилии родителей над детьми смерть, превозмогающая саму себя, низводится до всего лишь рукоприкладства под воздействием инстинкта сохранения рода. Как ни парадоксально на фоне суждений Фрейда и его единомышленников это звучит, звериное в нас смягчает жестокость, куда более ужасающе виртуозную в социокультуре, чем в животном царстве¹⁹. Патологическая жестокость подразумевает под таким углом зрения полное подавление инстинктов. Она извращает нашу креативную потенцию, актуализуя ее в таком убийстве себя и Другого, которое выступает в виде рождения

18 В свой черед ненасильственное сопротивление также соперничает с созидательностью, но предусматривает при этом саморазрушение старой ценностной системы.

19 Чем более социокультура устремляется вспять – в природу, тем настойчивее она жаждет избавиться от насилия. Выставляя естественное своим идеалом, Просвещение стало в лице Чезаре Беккерия, Уильяма Годвина и других первой эпохой, постаравшейся не с религиозной, а со светской позиции умерить насилие и обуздать жестокость. Следует, впрочем, оговориться, что Веку Разума была свойственна и прямо противоположная интенция, особенно разительно представленная в произведениях де Сада. В отличие от многих своих современников, но и в отрицательной корреляции с ними де Сад видел в природе не образец для обновления и совершенствования человеческого мира, а ту стихию, которая должна была положить конец безнадежным, с его точки зрения, поискам спасения.

смерти, ее постепенного – шаг за шагом – становления, то есть в качестве мучительства. Рождающаяся смерть в высшей степени амбивалентна: она знаменует собой триумф Танатоса даже в его отрицании (через зачинательность). В перверсии насилие утверждает бессмертие самой смерти. В своем крайнем выражении страдание, каковому субъект насилия подвергает самого себя, воплощается в изуверской аскезе – той, что уморила голодом Николая Гоголя (1852) и Симону Вейль (1943), а до них была в ходу у еретиков-катаров, практиковавших так называемую “эндуру”. Привилегированный объект убийственного мучительства, направленного на Другого, – дети: ведь патология, обесправливая инстинкты, отменяет и тот из них, что нудит нас продлевать жизнь в потомстве. Душегубство, жертвами которого становятся дети, – вырожденная инициация. Вольфганг Софски привел в пример “абсолютного насилия” и впрямь никем не превзойденные злодеяния, которые учинял над “малыми сими” соратник Жанны д’Арк и учредитель ее культа маршал Франции Жиль де Ре (Sofsky 1996)²⁰. Неопикуемый садизм де Ре совмещал медленное умерщвление подростков с сексуальным насилием над ними. Эрос и Танатос не просто смешиваются, а превращаются друг в друга там, где они не служат передаче жизни от тела, обреченного когда-нибудь на смерть, вновь возникающему телу. Извращенное насилие, созидющее смерть вместо того, чтобы аннулировать ее, – это попытка придать всей социокультурной истории новое начало, в котором та на деле приходит к своему концу. Садизм и мазохизм авангардны. В 1910-1950-х годах они перестают быть индивидуально-точечными явлениями и выдвигаются, как на то указали социопсихологические исследования Франкфуртской школы, в центр социокультуры, чтобы затем быть сменными постисторизмом, тянущимся до наших дней.

Литература

- Агамбен, Джорджо (2018), *Оставшееся время. Комментарии к Посланию к Римлянам* [2000], перевод С. Ермакова, Москва: Новое литературное обозрение.
- Гейфман, Анна (1997), *Революционный террор в России 1894-1917* (Geifman, Anna, *Thou Shalt Kill. Revolutionary Terrorism in Russia, 1894-1917*, Princeton: Princeton University Press, 1993), перевод Е. Дорман, Москва: КРОН-ПРЕСС, С. 181–197.
- Смирнов, Игорь П. (1994), *Психодиахронология. Психистория русской литературы от романтизма до наших дней*, Москва: Новое литературное обозрение.

20 Общая интерпретация насилия в трактате Софски, преподносящая его в качестве наводящего порядок, не выдерживает критики. Оно не более чем дополняет сотворение социокультурного космоса, которое обходилось бы и без насилия, не ставь наша фактическая смертность под вопрос сотериологическую надежность жизнестроительных работ.

Троцкий, Лев (2010), *Терроризм и коммунизм*, Санкт-Петербург: Азбука.
 Ямпольский, Михаил (2018), *Без будущего. Культура и время*, Санкт-Петербург:
 Порядок слов.

Agamben, Dzhordzho (2018), *Ostavsheesya vremya. Kommentarii k Poslaniyu k Rimlyanam* [2000], perevod S. Ermakova, Moskva.
 Geifman, Anna (1997), *Revolucionnyj terror v Rossii 1894-1917* (Geifman, Anna, *Thou Shalt Kill. Revolutionary Terrorism in Russia, 1894-1917*, Princeton, Princeton University Press, 1993), perevod E. Dorman, Moskva: s. 181-197.
 Smirnov, Igor' P. (1994), *Psihodiahronologika. Psihoistoriya russskoj literatury ot romantizma do nashih dnei*, Moskva.
 Trockij, Lev (2010), *Terrorizm i kommunizm*, Sankt-Peterburg.
 Yampol'skij, Mihail (2018), *Bez budushchego. Kul'tura i vremya*, Sankt-Peterburg.

References

- Adorno, Theodor W. et al. (1969), *Der autoritäre Charakter*, Bd. 2. *Studien über Autorität und Vorurteil* [1950], Amsterdam: de Munter.
- Agamben, Giorgio (2002), *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* [1995], Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Arendt, Hannah (1966), *On Revolution*, New York: Penguin Books.
- . (1970), *On Violence*, New York: Harcourt, Brace & World.
- Aron, Raymond (1973), *Histoire et dialectique de la violence*, Paris: Gallimard.
- Assmann, Jan (2009), *Violence et monothéisme*, Paris: Bayard.
- Butler, Judith (2005), *Giving an Account of Oneself*, New York: Fordham University Press.
- Cohn, Samuel (2018), "Reasons to Revolt: Cholera and Plague, Social Violence and Blame from Procopius to Surat", in James A. Tuner (ed.), *The Idea of Violence*, Roma: Viella, pp. 23–40.
- Diamond, Jared (2005), *Collapse. How Societies Choose to Fail or Succeed*, New York: Penguin Books.
- Dürr, Hans Peter (1988), *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Dwyer, Philip; Micale, Mark S. (eds.) (2020), *Violence in History*, New York: Berghahn Books.
- Elias, Norbert (1997), *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Freud, Sigmund (1953), *Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur*, Frankfurt am Main, Hamburg: Fischer Verlag.
- Graeber, David; Wengrow, David (2022), *Anfänge. Eine neue Geschichte der Menschheit*, Stuttgart: Klett-Cotta. (*The Dawn of Everything. A New History of Humanity*, London, New York: Penguin Random House, 2021)
- Heinz, Marlies (1998), „Formen und Funktionen staatlicher Gewalt in Mesopotamien vom 4.-1. Jahrtausend v. Chr.“, in Rolf Peter Sieferle, Helga Breuninger (eds.), *Kulturen der Gewalt. Ritualisierung und Symbolisierung von Gewalt in der Geschichte*, Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag, pp. 30–52.
- Holt, Melissa K.; Reid, Gerald (2016), "School Violence and Bullying", in Carlos A. Cuevas, Callie, Marie Rennison (eds.), *The Wiley Handbook on the Psychology of Violence*, Malden, MA, Oxford, UK: Wiley-Blackwell, pp. 226–246.

- Lorenz, Konrad (1965), *Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre*, Gesammelte Abhandlungen Bd. II, München: R. Piper & Co. Verlag.
- Mietke, Terance D.; Regoeczi, Wendy C. (2016), „Homicide. Its Prevalence, Correlates, and Situational Contexts”, in Carlos A. Cuevas, Callie Marie Rennison (eds.), *The Wiley Handbook on the Psychology of Violence*, Malden, MA, Oxford, UK: Wiley-Blackwell, pp. 123–139.
- Müller, Max (1999), *Macht und Gewalt. Prolegomena einer politischen Philosophie*, Freiburg, München: Alber, pp. 23–80.
- Nietzsche, Friedrich (2004), *Von Wille und Macht*, Frankfurt am Main, Leipzig: Insel Verlag.
- Sofsky, Wolfgang (1996), *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Overing, Joanna (1986), „Images of Cannibalism, Death and Domination in a ‘Non-Violent’ Society”, in David Riches (ed.), *The Anthropology of Violence*, Oxford, UK, New York: Blackwell, pp. 86–102.
- Pérez, Ventura R. (2012), „The Politicization of the Dead. Violence as Performance, Politics as Usual”, in Debra L. Martin et al. (eds.), *The Bioarchaeology of Violence*, Gainesville: University Press of Florida: pp. 13–28.
- Pinker, Steven (2011), *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, New York: Penguin.
- Theweleit, Klaus (1986), *Männerphantasien*, Bd. 1. *Frauen, Fluten, Körper, Geschichte*, Bd. 2. *Männerkörper – zur Psychoanalyse des Weißen Terrors* [1977-1978], Frankfurt am Main: Roter Stern.
- Türcke, Christoph (2014), *Gewalt und Tabu. Philosophische Grenzgänge*, Lüneburg, Klampen Verlag, pp. 12–13.
- Tyner, James A. (2018), „The Bureaucratization of Violence: Power and Paranoia under the Communist Party of Kampuchea”, in James A. Tyner (ed.), *The Idea of Violence*, Roma: Viella, pp. 97–115.
- Volhard, Ewald (1939), *Kannibalismus*, Stuttgart: Strecker und Schröder.
- Zanker, Paul (1998), „Die Barbaren, der Kaiser und die Arena. Bilder der Gewalt in der römischen Kunst“, in Rolf Peter Sieferle, Helga Breuninger (ed.), *Kulturen der Gewalt. Ritualisierung und Symbolisierung von Gewalt in der Geschichte*, Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag, pp. 53–86.
- Žižek, Slavoj (1993), *Grimassen des Realen. Jacques Lacan oder die Monstrosität des Aktes*, übers. von Isolde Charim et al., Köln: Kiepenheuer und Witsch.

Igor Smirnov

Punished Death

Abstract

The article attempts to interpret violence as a struggle against death, carried out by its own means. In emancipating himself from dependence on nature, man generates in his creative élan his own universe of socioculture, equivalent to the natural world. Death, however, cannot receive any constructive substitution, trampled by death itself. Violence in our social life prevents the negation, with which the presence of the Other threatens us. By confrontation with the Other, we reach our final frontier.

Keywords: violence, death, *negatio negationis*, socioculture, metonymy, history, afterlife, Freedom

Igor Smirnov

Kažnjena smrt

Apstrakt

U radu se daje pokušaj tumačenja nasilja kao borbe sa smrću, koja se vodi upravo njenim sredstvima. Oslobođajući se od svoje zavisnosti od prirode, čovek u stvaralačkom porivu gradi sopstveni univerzum sociokulture, ekvivalentan prirodnom svetu. Smrt pak ne može da dobije nikakvu konstruktivnu zamenu. Ona se ruši samom smrću. Nasilje u našem socijalnom životu upozorava na odricanje kojim nam pretilo postojanje Drugoga, u sukobu s kojim stupamo na našu finalnu granicu.

Ključne reči: nasilje, smrt, odricanje odricanja, sociokultura, metonimija, istorija, posmrtno postojanje, sloboda