

ЗЛО КАК КАТЕГОРИЯ СОВРЕМЕННОГО ПОЛИТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

О.В. Аронсон
Институт философии РАН

Аннотация: В статье делается попытка проанализировать понимание зла как в современном политическом дискурсе, так и в обыденном словоупотреблении. Для этого предлагается заново вернуться к проблематике теодицеи, поскольку зло практически всегда используется в религиозном смысле. В статье проводится различие между процессом секуляризации, в результате которого всемогущество бога становится достоянием и инструментом политической власти, и деконструкцией христианства, позволяющего перейти от политической теологии к светской теодицее, где на первый план выходит не проблема оправдания Бога, а наша способность мыслить и распознавать зло, творящееся в мире. Автор утверждает, что это невозможно в рамках политической теологии, где политическое зло всегда себя скрывает и оправдывает. Такова судьба всех теодицей, которые Кант называет «доктринальными», в которых разум, предъявляя иск богу (или трансценденции) всегда способен его оправдать. «Книгу Иова» Кант полагает единственной «аутентичной» теодицеей, где иск богу предъявляет само страдание, или – совесть Иова, имманентная миру. Это важный шаг в направлении светской теодицеи, но и он ограничен в своем стремлении быть подвластным божеству или власти. В статье предлагается обратить внимание на призыв жены Иова «прокляни Господа и умри», обращенный к мужу. Эти слова становятся истоком альтернативной теодицеи – теодицеи действия, теодицеи жертвы, отказывающейся от разговора с богом. Зачатки подобной теодицеи автор находит в историческом анализе Жюль Мишле религиозных расправ над ведьмами, где последние предстают в качестве жертв, а также в анализе пыток Жаном Амери и его идеи реабилитации рессентимента. Линия бунта, ведущая от слов жены Иова к беспрецедентным формам насилия власти, спровоцированной страхом перед этим бунтом, приводит к пониманию зла не как религиозного (противостоящего добру), а как политического феномена современного мира, проявляющегося в избыточном насилии над бессильной жертвой.

Ключевые слова: зло, теодицея, политическая теология, рессентимент, книга Иова, Кант, Жан Амери.

I

Одним из знаков того, что время, говоря словами Шекспира, «вывихнуто» (его знаменитое гамлетовское «the time is out of joint»), является активное обращение к категории зла в самом, что ни на есть, религиозном смысле. Причем активность эта характерна как для медийных каналов передачи информации, информационных и пропагандистских, так и для языка описания происходящих событий, который используют люди в повседневном общении. И в том, и в другом случае «зло» фактором политического мышления, использующего религиозную или моральную риторику для того, чтобы прервать ход политического рассуждения. Остановить, зафиксировать размышления в той точке, где дальнейшее размышление бессмысленно, где политическая позиция явлена окончательно, где она незыблема, несмотря на творящуюся исходя из этой позиции несправедливость и насилие.

Таким образом, это не только способ политической риторики контролировать сферу выражения, но и определенный способ скрывать причины возникшего разлада мира и общества. Возвращение к религиозному смыслу зла в политической риторике означает также, что зло, по поводу которого могли вестись споры и диспуты религиозного, морального или метафизического толка, явлено во всей конкретности, то есть мы оказываемся во времени **торжества зла**, времени вывихнутом, что также и **время испытания**.

В такие моменты необходимо иметь в виду, что есть разные способы осмысления отношений религии и политики. Здесь важно принимать в расчет не столько отношения социальных институтов политических и религиозных, сколько способ влияния, управления, коммуникации в сфере политической, где по-прежнему остаются эффективными те средства, которыми пользовались разнообразные религиозные конфессии для утверждения собственной власти.

Во времена относительного социального спокойствия обычно торжествует гипотеза постоянного постепенного ослабления роли религиозной веры в жизни общества. Для этого процесса есть имя – «секуляризация». Между тем, в моменты социальных потрясений становится предельно ясно, что религиозный способ мышления, в котором именно «вера» является ключевым элементом организации поля власти порой сознательно (манипулятивно), а зачастую бессознательно, меняет саму политическую риторику. Такие сигналы мы получаем и тогда, когда речь идет о загадочных, ощущаемых скорее на уровне социальных инстинктов, «традиционных ценностях», и тогда, когда политический конфликт неожиданно обретает характер «священной войны», ну и конечно тогда, когда слова «бог» и «сатана» покидают пространство теологических споров и, кажется, обретают конкретность в качестве политических союзников или противников. В подобной ситуации (особенно в эпоху тотального проникновения медиа в повседневное существование индивида) приходится говорить уже не столько о секуляризации, сколько о том, что власть, которая ранее одалживалась политикой у бога, сегодня сама занимает его место. При этом не имеет значение какая власть – авторитарная или демократическая.

Именно на это обращает внимание Карл Шмитт в своей «Политической теологии». Он утверждает, что практически все современные политические понятия и категории являются квази-религиозными («все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризированные теологические понятия» [Шмитт 2000: 57]), то есть сохраняют некий структурный и логический принцип, в соответствии с которым власть Бога и церкви отражается в принципах построения любой светской власти вплоть до функционирования парламентской системы.

Таким образом, согласно Шмитту, когда мы описываем некоторые процессы как процессы секуляризации, то есть ухода или отступления религиозного как трансцендентного

или сакрального, то параллельно с этим сама мощь и давление этого порядка трансценденции никуда не исчезает, но действует опосредованно.

Такую сакральную форму для Шмитта, например, имеет суверенитет, где политическую форму обретает omnipotencia (всемогущество Бога).

Фактически, можно сказать, что в обществе, где религия перестала властвовать (обществе секуляризованном), сама *секулярная власть становится религией*. Эта связь между теологией и политикой у Шмитта крайне прочна, тем не менее, и она имеет свои ограничения и изъяны. Мы здесь попытаемся эту связь немного расшатать.

Когда общество функционирует в нормальном режиме, то побочные жертвы этого тандема политической теологии и религии видятся обоснованными и даже необходимыми. Однако в моменты социальных катастроф, когда нечто аффективно понимаемое как «зло» проявляет себя не скрываясь, возникает возможность взглянуть на ситуацию иначе, не через призму тотальности власти и ее могущества в отношении к избыточным жертвам избыточного насилия, а обнаружив в ней самой место ущерба. В частности, когда власть использует зло как политическую категорию, значит, ей с очевидностью не хватает суверенитета и собственной силы. Когда ощущение творящегося зла становится неизбежным сопутствующим образом мира, значит, подвластные (рабы, подданные и даже граждане) исчерпали возможность политической коммуникации с властью (государством).

2

Прежде, чем говорить о зле как знаке раскола между обществом и властью, стоит остановиться на разных режимах понимания зла. Не вдаваясь в частные теологические вопросы и полемики внутри моральной философии, можно ad hoc выделить три таких режима:

1) *Религиозный* (теологический), в котором ключевым моментом является противопоставление Добра и Зла, а также непосредственная связь зла с грехом и грехопадением, и, как следствие – прямая зависимость от божественного замысла или промысла, а другими словами – *повиновение* богу. 2) *Кантианский*, где на первый план выходит идея «радикального зла», то есть зла, понимаемого как трансценденталия лежащая в основании человеческой природы и природы общества. В этом качестве радикальное зло есть условие возможности моральных императивов, социальных законов и общественных институтов. Именно в этом, вполне кантианском духе, можно рассматривать размышления Ханны Арендт о «банальности зла», когда, делая поправку, на условия массового общества и наличие технологий тотального уничтожения, Арендт показывает, как злом пронизана вся практика бездумного и безвольного исполнения законов [Арендт 2008]. Ее императив сопротивления злу – обязанность мыслить. Этот императив, по сути, есть требование *сопротивления*, а не повиновения (принимającego форму сотрудничества, исполнения норм и законов). Но не этот ли императив звучит уже и в картезианском «сомнении», наряду с несомненным смирением с божественной властью в форме ее способности к обеспечению человеческого мышления столь необходимой ему возможностью трансценденции? Наконец, 3) *посткантианский*, который можно охарактеризовать употреблением квазирелигиозного термина («зло») для обозначения трансценденции в мире без Бога, трансценденции, производной от режима существования власти, замещающей божественную omnipotencia. Это – вариант *светской теодицеи*, где на первый план выходит не оправдание наличия зла в мире, а ощущение его неизбежности и, как необходимость – попытка вступить с ним в контакт на его территории (достаточно вспомнить популярный жанр – «разговоры с дьяволом», весьма характерный для европейской культуры, которую не случайно Шпенглер характеризовал как «фаустовскую цивилизацию»). Задача такого контакта не производить зло, но переводить его в режим опознания. В этом русле находятся размышления Жоржа Батая («Литература и зло») [Батай 1994], а также способ анализа мира отчуждения Зигмундом Бауманом («Текущее зло»)

[Bauman 2016] и мира медиа-соблазнов Бодрийяром («Прозрачность зла») [Бодрийяр 2000]. Радикализацией этого принципа мышления можно считать антитеодицею Эммануэля Левинаса («Бесмысленное страдание») и книгу Филиппа Немо «Иов и избыток зла», в качестве предисловия к которой как раз и написан левинасовский текст [Nemo 1998].

Может показаться, что в самом словосочетании «светская теодицея» заключен определенный парадокс. Однако это всего лишь эффект языка, сохраняющего указатель на бога, являющегося в данном случае ни чем иным, как местом трансценденции. При этом, хотя существует тенденция вписывать теодицею в рамки теологии (или шире – размышлений о боге), но уже даже в том виде, в котором она придумана Лейбницем, ясно, что теодицея теологии скорее противостоит. Можно даже сказать, что теодицея – это вызов вере со стороны разума. Не случайно она возникает в тот исторический момент, когда зарождаются основные принципы и идеи Просвещения. Не случайно также, что век популярности теодицей был недолог. Уже в конце XVIII века Кант подводит итоги: все теодицеи оказались провальными [Кант 1994].

Тем не менее, за этим лейбницевым проектом, помимо важного логического и рационалистического способа осмысления проблематики зла, стоит и нечто иное, то, что позволяет реанимировать проблематику теодицеи уже в XX столетии, нечто и вере, и разуму дополнительное. Это то, что позволило Полю Рикёру назвать теодицею «безумным проектом», усмотрев в ней *способ становления христиан агностиками*.

И это не просто одно из проявлений секуляризации, но то, что Жан-Люк Нанси называет «деконструкцией монотеизма». Будучи сторонником концепции деконструкции Жака Деррида, видит в самом христианстве те моменты сопротивления религиозному миропониманию, практически совпадающему с метафизическим, проявляющиеся как в элементах языческой архаики, так и спекулятивной апологетики (теологии) [Nancy 2008].

Теодицея вполне укладывается в рамки этой деконструкции. Бог монотеизма ждет не жертвоприношений, а верности завету вкупе с отказом от использования божественной силы (что и есть основная проблема классической теодицеи). Христианская вера постепенно трансформируется: от верности всеприсутствию бога к осознанию его постоянного и значимого отсутствия. Именно это позволяет Симоне Вейль видеть в атеистах современных мучеников (те, кому отказано в спасении) и в своей вере солидаризоваться именно с ними, а не с теми, кто разделяет предписания церкви. То же можно сказать и об антитеодицее Левинаса, отказывающей разуму в праве видеть в современных жертвах жертвоприношение. Последнее можно интерпретировать вполне кантовски как стирание религиозности в пользу «религии в пределах только разума». Нанси напрямую связывает свою деконструкцию монотеизма с подобными актами демифологизации, открывающими пространство не только для просвещенческого, но и для современного гуманизма, где жертвоприношение вытесняется, а забота о жертвах актуализуется, то есть переходит из разряда частных переживаний отдельных индивидов в социально оформленную практику и необходимую часть современной политики. И это уже непосредственно касается самой идеи демократии, которая лишь косвенно напоминает свои античные образцы, но напрямую связана с революционными практиками равенства и солидарности, приходящими на смену общественным установлениям, отсылающим к религиозной иерархии. От последней остаются лишь культурно-исторические аналогии (например, «творец/глина»; так Бог характеризует Иова) и поэтические метафоры (Пастернак в своем квазимолитвенном обращении к Творцу: «Кончаясь в больничной постели, / Я чувствую рук твоих жар. / Ты держишь меня как изделие, / И прячешь, как перстень, в футляр»).

В словосочетании «светская теодицея» слышится не столько логический парадокс, сколько динамика ухода божественного при сохранении и даже усилении проблематики зла, что влечет за собой постепенное устранение следов архаических ритуальных практик, связывающих общество через жертвоприношение, и возникновение нового типа сопричастности, сопричастности

с жертвой. И проблема теодицеи, таким образом, смещается с темы «оправдания бога», попустительствующего творящемуся в мире злу, в сторону страдания невинных.

3

Хотя термин теодицея придуман Лейбницем, но стало принято им обозначать особую практику мышления, осмысления мира, обнаруживая ее у многих мыслителей до него (Августин, Фома, Мальбранш...). Сама проблема обозначена уже в «Книге Иова» как вопрос: почему нечестивые благоденствуют, а праведники бедствуют? В этом вопросе через сопричастность со страданием невинных вводится иной тип сопричастности с жертвой, нежели в архаическом жертвоприношении.

Крайне интересна с этой точки зрения поздняя работа Канта, о которой уже было упомянуто ранее, «О неудачах всех философских попыток теодицеи» (1791). В ней он отмечает границу между религиозным пониманием зла и тем, который выходит за пределы знания и веры, становясь опытом и действием, когда страдание и есть способ осмысления зла.

Рассматривая теодицею как иск разума, предъявленный Богу, как тяжбу разума и веры. Кант сводит все доказательства различных теодицей к трем основным: «либо то, что мы в этом мире считаем нецелесообразным, не есть таковое, либо, если оно все же таково, оно, однако, может почитаться не за нечто созданное, а за неизбежное следствие природы сущего, либо, наконец, оно должно рассматриваться как созданное, однако не высшим Создателем всего сущего, а только лишь теми мировыми существами, которым так или иначе можно что-либо вменить в вину, т.е. людьми (а также в крайнем случае высшими духовными существами, добрыми или злыми)» [Кант 1994: 138].

Вопрос о соприсутствии в мире бога и зла сводится к вопросу наличия в мире нецелесообразности несовместимой с моралью (грех), физической стороной явлений (боль) и мудростью (вопрос о справедливости и справедливой каре: каждого ли настигает наказание?) Ответ теодицей состоит в оправдании бога в силу его 1) *святости* как *законодателя* (в противовес реальному злу в мире), 2) *благодати* как *правителя* (по контрасту с бедами разумных существ) и 3) *справедливости* как *судьи* (в ситуации безнаказанности людей порочных) [Кант 1994: 145–146]. Эти аргументы (и особенно третий) для Канта подозрительны, поскольку из них вытекает, что страдания повышают цену добродетели.

В рассуждениях Канта слегка намечена очередная антиномия – между божественным устройством мира и нравственной идеей практического разума, постоянно имеющего дело со злом. Он даже вводит два типа мудрости. Одна – *Kunst Weisheit*, что в русском переводе выражено как «художественная мудрость» [Кант 1994: 148], а по сути – мудрость искусства устройства мира, которая есть основа кантовской «физической» теологии, где толкование бога совпадает с толкованием природы. Другая – *moralischen Weisheit* (моральная мудрость), являющаяся результатом действия практического разума. Последняя как раз (через саму практику страдания) и приводит к совершенно иной идее теодицеи, нежели все те прежние, что опирались на силы разума и потерпели крах.

Итак, для Канта любая теодицея – истолкование природы, которое может быть или *доктринальным* (мыслящим волю создателя) или *аутентичным* (мыслящим из опыта самого толкующего). [Кант 1994: 148–149]. Практически все теодицеи первого типа. Есть только одна, согласно Канту, которая предлагает «аллегорическую аутентичную интерпретацию». Это – «Книга Иова», где совесть Иова имманентна божественному устройству, в том числе его как существа слабого и несовершенного, а потому принимающем решение Господа как непререкаемое [Кант 1994: 150].

Интересно, что, когда после всех своих жалоб и вопросов к Богу, Иов все-таки признает недомыслием (а не преступлением!) возможность оспаривать вещи для него непостижимые, Бог его не осуждает. Но осуждает его друзей, которые оправдывали Бога, воспроизводя аргу-

менты будущих классических («доктринальных») теодицей. То есть Бог в «Книге Иова» видит гордыню не в убежденности Иова в собственной праведности, не в его протесте, а в словах тех, кто берет на себя смелость приписывать Богу всё, в том числе и зло-памятность.

В Иове Кант видит соединение спекулятивного разума и веры [Кант 1994: 152]. В результате библейский пророк оказывается в зоне неразрешимости, на перекрестке теологии (где разум и вера должны утверждать друг друга) и «аутентичной» теодицеи (то есть признания бессилия разума в аффективном соприкосновении со злом).

В этом тексте Канту удается выйти как за рамки религиозного понимания зла, так и за пределы собственной концепции радикального зла. Когда он выделяет такие два свойства зла как *враждебность* (отсутствие любви) и *лживость* (фальшь), то первое указывает на мир порока, который или трансцендентен и имеет отношение к первородному греху, или трансцендентален как радикальное зло, а второе – на *ничтожность* недостойную человека, который сам способен в себе формировать сопротивление пороку [Кант 1994: 157]. В первом случае мы имеем дело с религиозной связью зла и греха, во втором же – со злом в его осязаемости, когда невозможно устранить непосредственный контакт с ним, зараженность им, вовлеченность в него... Этот неустранимый *touch of evil* взывает к действию. Но каково оно и как оно возможно?

В логике Канта теодицея оканчивается крахом, если она имеет дело с умствованием по поводу Бога, но имеет шанс состояться, если дает способ высказаться самому страданию, в котором редуцирована любая добродетель, в котором есть непосредственный контакт со злом. Это важные полшага в сторону светской теодицеи. Но нужно сделать еще полшага.

4

Физическое ощущение творящегося зла («вывихнутое время») – своеобразный антиинтенциональный акт, в котором схватывается не то, что феноменологически само себя показывает, но то, что себя скрывает.

Именно с этим сокрытием постоянно имеет дело теодицея. Особенно теодицея Иова. Здесь нет никакой алетейности знания, нет никакой диалектики сокрытости и явленности, а есть момент «трагедии» в ее античном смысле. Познающий субъект от Декарта и до Канта, познает ли он устройство мироздания или собственное «я», идет путем истины, для которой наличие в мире зла – фактор спекулятивный, доставшийся в наследство от мира религиозного. То есть зло становится категорией моральной, абсолютно отделенной от практики познания мира. Но в теодицее познание и зло связаны друг с другом. В отличие от сократической майевтики в античности есть и другой пример практики познания, напроочь вычеркнутый христианством, а именно – познание собственной судьбы античным героем, где цель познания состоит в понимании причин происходящего в мире зла; зла, творящегося не по причине ошибки добродетельного разума (фронесиса), а в силу трагической ошибки, совершенной героем. Мудрости Сократа (последовательно ведущей к «мудрости мироустройства» и «моральной мудрости» Канта) противостоит слепота Эдипа, не видящего собственное касание зла, требующего магического видения оракула. Такое зло требует необходимой сопричастности с трагической ошибкой. Именно это отказывается принять Иов. Он не трагический герой, он – праведник, держится веры и собственной добродетели. Его добродетель граничит с гордыней, но Бог оправдывает Иова, а тот, в свою очередь, признает немыслимость божественного проведения, что приводит к соглашению Иова с Богом. Это не признание вины, но признание собственной *ничтожности*.

Но в «Книге Иова» есть и такой по-настоящему трагический персонаж, который не принимает унижение, видя в ничтожности, подобно Канту, основное зло. Этому персонажу отведена совсем неприметная роль. Это – жена Иова.

Когда Иов, погруженный в бедствия земли своей, своей семьи, из собственной проказы, не находит никакого божественного ответа на свои страдания, он слышит от жены: «все еще тверд ты в непорочности твоей! Прокляни Г-спода и умри» [Книга Иова: 2, 10]. И он отвечает ей: «как одна из негодных говоришь ты. <...> Неужели доброе примем мы от Б-га, а злое не примем?» [Книга Иова: 2, 11].

Стоит обратить внимание на слова жены Иова «*прокляни и умри*». Это совершенно иной путь: не вопрошать, а действовать. Не говорить о зле, а не принимать зло ни при каких условиях. Не принимать зло даже из рук Творца как необходимое, даже рискуя совершить при этом трагическую ошибку. Это особая недооцененная способность отказывать Богу в общении – источник иной теодицеи, не апологетической, а разоблачительной, идущей путем не договора, а путем жертвы.

Не уметь разговаривать с Богом, значит, не участвовать в споре Бога и сатаны. А ведь именно жертвой этого спора становится Иов.

5

У зла всегда есть *разоблачающий агент*. Он либо подтверждает, либо опровергает наше локальное частное восприятие некоего явления как зла. Жена Иова становится таковым, поскольку в своем обращении к мужу, фактически, указывает на то, что за религиозной праведностью стоят отношения власти. То, что Иов считает своей верой оказывается формой подчинения наличествующему положению вещей, отказом от сопротивления. Жена Иова не готова оправдывать бога за зло. Она видит зло в самой ситуации унижения, не важно виновного или нет, а того, кто не может ответить, бессильного. Но даже у униженного и бессильного есть возможность действия: проклятие и смерть. Или: смерть как отказ от бога, от трансценденции.

Подобно жене Иова таковым разоблачающим агентом может быть любая женщина, поскольку она в рамках религиозной догматики – «сосуд дьявола», а значит любой ее протест есть не что иное как смертельный риск. Однако, чтобы эта функция женщины проявилась, она должна быть демифологизирована, то есть быть рассмотрена через призму деконструкции христианства.

Когда речь идет о правах женщин, равенстве по половому признаку, то чаще всего перед нами эффект секуляризации общества. Но с уходом бога не исчезают властные отношения, отношения иерархии. Догматика трансформируется, но не устраняется. Да, становится невозможным напрямую связывать женщин со злом, но опосредованно это происходит постоянно. То, что мы считаем социальными стереотипами, такими, например, как невольное раздражение при виде женщины за рулем автомобиля, снисходительное отношение к шахматисткам, недоверие к женщине-ученому и, конечно же, неистребимая логика жертву изнасилования считать его причиной. Всё это – следы, указывающие на место женщины в социальной иерархии, сформированной во многом в рамках религиозной традиции, и – главное – в силу того, что женщина в этой традиции была агентом зла в мире. Не только Лилит, но и Ева.

Слова жена Иова можно воспринимать как еще одну манифестацию зла (так их интерпретирует сам Иов), но можно как потенцию иных отношений с божественным порядком, то есть вне режима безусловного подчинения. И этот жест без преувеличения можно считать феминистским.

Правда, продолжить эту линию очень непросто. Такая возможность феминистской логики появляется тогда, когда возникает иск к богу со стороны разума (в виде теодицеи), вслед за которым подобный иск можно предъявить уже в разных областях человеческого знания. Собственно, путь к светской теодицее – путь деконструкции и демифологизации. Примером может служить исследование знаменитого историка XIX века Жюль Мишле

«Ведьма» [Мишле 2024], где он делает попытку пойти против доктринальной (религиозной) истории зла и погрузиться в опыт страдающих тел, где *пытка* как дознание, обнаруживала вовсе не само зло и не истину колдовства или магии, но скрываемое наслаждение страданием, и использование страданий как инструментальной власти.

К одному из переизданий «Ведьмы», вышедшему в 1946 году предисловие пишет Жорж Батай (позже этот текст будет включен им в книгу «Литература и зло»). Для него исследование Мишле дает повод «разумно поставить проблему Зла» [Батай 1994: 51]. Батай уделяет особое внимание тому анализу шабаша и черной мессы, который проводит Мишле, видя в них инверсию религиозных обрядов. «Распространение шабашей в народе, возможно, соответствовало к концу средних веков закату Церкви <...> Бесчисленные костры, всякого рода пытки, которые противопоставляла этому движению тревога священников, свидетельствует о его значении. Эта исключительность еще подчеркнута обстоятельством, что с тех пор народы утратили способность отвечать на свои мечты посредством обрядов. Таким образом, *шабаш* может считаться последним словом. Мифический человек умер, оставив нам сию последнюю весть – в общем-то черный смех» [Батай 1994: 56]. Батай видит заслугу Мишле в том, что он показал роль и даже первенство женщины в этих обрядах. Он показал связь того, что мы в современной культуре считаем соблазном, с магической практикой ведьм, а также, что «восторженное прославление Женщины и Любви, составляющее сегодня основу наших богатств, ведет свое начало не только от рыцарских легенд, но и от роли, которую женщина играла в магии: «На одного колдуна – десять тысяч ведьм...» – и их ожидали пытки, клещи, огонь» [Батай 1994: 56].

При этом Батай отмечает, что попытка Мишле реабилитировать ведьму как жертву войны христианства с магией совершаемая с точки зрения разума, когда он превращает ее в «служу Добра», выглядит сомнительной, что перед нами акт бунта, который находится по ту сторону Добра и Зла, бунта, несущего для его носителей (женщин, обвиненных в колдовстве) непереносимые испытания и смертельную угрозу [Батай 1994: 57]. Слова «прокляни и умри» обретают здесь невиданную конкретность, а власть мобилизует весь свой потенциал насилия в отношении этого найденного «врага», слабого, но способного на проклятие и бунт.

6

В XX веке – таков опыт бессильных, узников лагерей, доведенных до состояния «голой жизни», описанный в фигурах *muslim*'а (Примо Леви) и доходяги (Варламом Шаламовым). Во многом именно тому, как в XX веке во время войн и репрессий власть стала применять «насилие несоразмерное целям» (Леви), мы сегодня воспринимаем нечто как зло.

Выживший в Освенциме Жан Амери, вспоминая размышления Батая о литературе де Сада, отмечает, что садизм в его интерпретации носит не сексологический, а экзистенциальный характер. Он видит в этом «отрицание принципа реальности» [Амери 2015: 69], хотя вполне можно говорить о ее замещении, когда иллюзорный мир выспрашивается из речи пытаемого. Эта речь призвана подтвердить иллюзии палачей в отношении мира и прежде всего в отношении тотальности их собственной власти. Сам пройдя через пытки, Амери видит в них мир без продолжения, 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 инстинкт общности и солидарности: «Первый удар доводит до сознания арестованного, что он беспомощен, – и тем самым он в зачатке уже получает все дальнейшее» [Амери 2015: 58]. И далее: «С первым же ударом он утрачивает *доверие к миру* (Курсив автора. – О.А.)» [Амери 2015: 59]. Вот как Амери описывает свои ощущения от пытки, когда его подвешивали на крюк за завязанные за спиной руки: «Сообщники? Адреса? Явки? – все это едва достигало сознания. Жизнь, сосредоточившись, в одном ограниченном участке тела,

а именно в плечевых суставах, не реагирует, потому что вся целиком и полностью расходует-ся на усилие. Но даже у физически крепких людей оно не может продолжаться долго. Мне лично пришлось сдаться довольно скоро. И тут затрещали-захрустели плечи – ощущение, которое мое тело не может забыть и поныне. Головки суставов выскочили из впадин. Мой собственный вес стал причиной вывиха. Я упал в пустоту и теперь висел на вывихнутых, вздернутых сзади вверх и вывернутых над головой руках. Пытка, Torture, от латинского torquere, выворачивать. Какой наглядный урок этимологии!» [Амери 2015: 66]

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 [Амери 2015: 77].

Один из первых Амери пытается переосмыслить и оправдать идею рессентимента. Для него это – своеобразная способность коммуникации со злом – это момент «не улаживания конфликта, а его раскрытие» [Зебальд 2015: 133].

Как здесь еще раз не вспомнить слова жены Иова! Ведь в них как раз и есть этот момент проклятия (ненависти к богу), при сохранении веры, в котором можно усмотреть необходимый (прямой) рессентимент Амери.

Если мы следуем известным интерпретациям рессентимента у Ницше и Шелера, то там он предстает как чистое производство негативных аффектов (обида, зависть, злоба, месть, ревность...), как вытесненная реакция на причиненное когда-то зло. Именно такой рессентимент, движимый чувством несправедливости (понимаемым как обида), выступающий против господствующих сил (ценностей) находит свое социальное выражение в ненависти к *врагу*, иногда подразумеваемому, но чаще всего – мифологизированному. Это возвращает нас к «политической теологии» Карла Шмитта и его аксиоме политического как фундаментального (экзистенциального) разделение на друга и врага. И хотя Шмитт был юристом, но, как пишет Якоб Таубес «юристом, вступившим на ту горячую почву, с которой ушли теологи» [Таубес 2021: 73]. «Теологи склонны понимать врага как то, что следует уничтожить», – продолжает Таубес и показывает, что сам Шмитт какое-то время пытался избежать таких выводов, придать им цивилизованную форму. Однако в 1936 году он уже откровенно пишет, что, «защищаясь от еврея, он ведет борьбу за дело Господа» [Таубес 2021: 74]. И само появление слова «Господь» не выглядит случайной или риторической фигурой. Это – фигура политического насилия, фигура мобилизующего рессентимента, производящего ненависть. Такой рессентимент – политический инструмент в борьбе за господство.

Рессентимент Амери не производит ненависть, но является ее выражением в момент соприкосновения со злом в его очевидности, которая присутствует в насилии над беззащитным, у которого нет сил даже на слово. Это момент, когда реализуется формула «*весь мир против одного*» (заставляющая забыть и о христианской Caritas, и романтическом (или, если угодно, демократическом) лозунге «один за всех и все за одного»). Эта формула реализуется и в «страстях» Христа, и в «пытке» Амери. В этот момент возможна лишь бессильная ненависть, соединяющая в себе *свободу и стыд за ее (свободы) бессилие* (подробнее о понимании бессильной свободы см. [Аронсон 2023]). Такой рессентимент не может быть обращен ни к кому, кроме бога или любой претензии на трансценденцию.

Такая ненависть, исходящая от мира внечувственных сил, противостоит миру эмпатии, ограниченному поэтической, чувственной формой... *Рессентимент* жены Иова и Амери – сопричастность с со страданиями грешников, общность с инаковостью, а в пределе означает смерть как предельный иск богу, но уже не от разума, а от тела. *Эмпатия* же в политическом смысле совершенно устраняет логику теодицеи – это сообщество с такими как я, в особенности, если они жертвы, а в пределе – *принятие* обожествляющей себя *власти*, не смотря на частные споры и разногласия с ней и даже не смотря на противостояние ей.

- Амери Ж. 2015. *По ту сторону преступления и наказания: попытки одоленного одолеть*. Пер. с нем. И. Эбаноидзе. – М: Новое издательство.
- Аронсон О. 2023. *Ненасилие и бессилие (формализуя ощущение зла)*. – Новое литературное обозрение. – № 184 (6). – С. 91–101.
- Арендт Х. 2008. *Банальность зла: Эйхман в Иерусалиме*. Пер. с англ. С. Кастальский, Н. Рудницкая. – М: Европа. – 424 с.
- Батай Ж. 1994. *Литература и зло*. Пер. с фр. и коммент. Н.В. Бунтман и Е.Г. Домогацкой, предисл. Н.В. Бунтман. – М: Издательство МГУ. – 166 с.
- Бодрийяр Ж. 2000. *Прозрачность зла*. – М.: Добросвет. – 258 с.
- Зебальд В.Г. 2015. Глазами ночной птицы. О Жане Амери. – Зебальд В.Г. *Естественная история разрушения*. Пер. с нем. Н. Федоровой. – М: Новое издательство. – 172 с.
- Кант И. 1994. О неудаче всех философских попыток теодицеи. – Кант И. *Собр. соч. в 8 томах*. – Т. 8. – М: Издательство «Чоро». – 712 с.
- Книга Иова*. – Доступно: <https://www.toraonline.ru/ksuvim/iyov.htm>.
- Мишле Ж. 2024. *Ведьма*. Пер. с фр. В. Фриче. – М: РИПОЛ Классик. – 312 с.
- Таубес Я. 2021. Ad Carl Schmitt. *Сопряжение противоположного*. Пер. с нем. Д. Кузницына. Предисловие А. Филиппова. – СПб: Владимир Даль. – 192 с.
- Шмитт К. 2000. *Политическая теология*. Переводы с нем. Заключит, статья и составление А. Филиппова. – М.: «КАНОН-пресс-Ц». – 336 с.
- Bauman Z., Donkins L. 2016. *Liquid Evil*. – Cambridge, England: Polity Press. – 192 p.
- Nancy J.-L. 2008. A Deconstruction of Monotheism. – Nancy J.-L. *Dis-Enclosure. The Deconstruction of Christianity*. Translated by Bettina Bergo. – N.Y. Fordham University Press. – 200 p.
- Nemo Ph. 1998. *Job and the Excess of Evil*. Translated by Michael Kigel. Postface by Emmanuel Levinas. – Pittsburg, Duquesne University Press. – 264 p.
- Ricoeur P. 1985. Evil, a Challenge to Philosophy and Theology. – *Journal of the American Academy of Religion*. – LIII/ 3. – P. 635–650.