

# **КРИТИКА НАСИЛИЯ: PRO ET CONTRA**



**Красноярск 2019**

Министерство сельского хозяйства Российской Федерации  
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего образования  
«Красноярский государственный аграрный университет»

## **КРИТИКА НАСИЛИЯ: PRO ET CONTRA**

*Материалы региональной научной конференции,  
посвященной Всемирному дню философии  
21 ноября 2019 г.*

*Электронное издание*

Красноярск 2019

ББК 87.1  
К 82

*Редакционная коллегия*  
*И.Н. Круглова, д-р филос. наук, профессор*  
*Н.А. Демина, канд. филос. наук, доцент*

К82 Критика насилия: pro et contra [Электронный ресурс]: материалы региональной научной конференции, посвященной Всемирному дню философии (21 ноября 2019 г., Красноярск) / Краснояр. гос. аграр. ун-т. – Красноярск, 2019. – 97 с.

В сборнике статей представлены материалы региональной научной конференции, посвященной Всемирному дню философии и организованной кафедрой философии Юридического института Красноярского государственного аграрного университета. В центре внимания – книга известного сербского философа П. Бояничича «Насилие и мессианизм», теоретическая конструкция которой, а также ее рецепция в контексте современной философии легли в основание построения этого сборника. Проблема насилия моделируется как генеалогическая реконструкция проекта философского осмысления критики насилия в классической и модернистской философии, как осмысление христианской заповеди «возлюби врага своего», как преодоление жертвенной практики, как теология войны и революции.

Для всех интересующихся современной философской мыслью и гуманитарными практиками, происходящими сегодня в мире.

ББК 87.1

*Статьи публикуются в авторской редакции, авторы несут полную ответственность за подбор и изложение информации.*

© Авторы статей, 2019  
© ФГБОУ ВО «Красноярский государственный аграрный университет», 2019

## СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....5

### СЕКЦИЯ 1. КРИТИКА НАСИЛИЯ: ИСТОРИЯ ПРОБЛЕМЫ. «ЛЮБОВЬ К ВРАГУ» КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ СЦЕНА

*Круглова И. Н.*

**ПОЛИТИЗИРОВАННАЯ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ: ОТ ГЕГЕЛЯ К  
П.БОЯНИЧУ.....7**

*Демина Н.А.*

**К СПЕЦИФИКЕ ДИСКУРСА НАСИЛИЯ.....11**

*Демина Н.А.*

**НАСИЛИЕ КАК ФЕНОМЕН СОЦИАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ.....14**

*Айснер Л. Ю., Наумов О. Д.*

**КУЛЬТУРА VS НАСИЛИЕ В ФОКУСЕ МОДЕРНИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ:  
ОТ ПОСТАНОВКИ ВОПРОСА К ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЮ.....17**

*Айснер Л. Ю., Наумов О. Д.*

**КРИТИКА И ДЕКОНСТРУКЦИЯ НАСИЛИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ ВАЛЬТЕРА  
БЕНЬЯМИНА.....24**

*Колмаков В. Ю.*

**ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВЫЕ АКСИОМЫ НАСИЛИЯ.....28**

*Конникова Л. Ю.*

**ОТ ЛЮБВИ К ВРАГУ – К ЛЮБВИ К СЕБЕ.....35**

*Романова Е.В*

**ОТ ЛЮБВИ К БЛИЖНЕМУ ДО ЛЮБВИ К ВРАГУ.....39**

### СЕКЦИЯ 2. ЖЕРТВЕННОЕ НАСИЛИЕ – ЗЛО ИЛИ БЛАГО? ВОЙНА И ПРАВО НА РЕВОЛЮЦИЮ VS ПАЦИФИЗМ И ПРОТИВОНАСИЛИЕ: ЭТИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ

*Баринова С. Г.*

**ФЕНОМЕН ЭКСТРЕМИЗМА: ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКИЕ  
ЭКПЛИКАЦИИ.....41**

*Бармашова Т. И.*

**ФИЛОСОФСКАЯ ИНТЕНЦИЯ ВОЙНЫ: П. БОЯНИЧ VERSUS РУССКАЯ  
ФИЛОСОФИЯ.....44**

*Далгалы Т. А.*

**ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВЫЕ ОСНОВАНИЯ ВИКТИМОЛОГИИ КАК  
УЧЕНИЯ О ЖЕРТВЕ.....51**

*Будякова С. Н.*

**ДИАЛЕКТИКА ЖЕРТВЫ КАК СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ  
ПРОБЛЕМА.....54**

<i>Виноградова А. И.</i>	
<b>СОБСТВЕННОСТЬ КАК УСЛОВИЕ ОБЩЕСТВЕННОГО НЕНАСИЛИЯ...</b>	<b>58</b>
<i>Курбатова С. М.</i>	
<b>НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИНФОРМАЦИОННОЙ БЕЗОПАСНОСТИ ЛИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ПРАВА НА СВОБОДУ И «НЕ НАСИЛИЕ»...</b>	<b>63</b>
<i>Курбатова С. М.</i>	
<b>ПОНИМАНИЕ НЕПРИКОСНОВЕННОСТИ ЛИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ СОДЕРЖАНИЯ И РЕАЛИЗАЦИИ ПРАВА ЧЕЛОВЕКА НА СВОБОДУ.....</b>	<b>67</b>
<i>Летунова О. В.</i>	
<b>НЕНАСИЛЬСТВЕННАЯ КОММУНИКАЦИЯ В УСЛОВИЯХ РЫНОЧНОГО И СОЗИДАТЕЛЬНОГО ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВА.....</b>	<b>70</b>
<i>Фомина Н. В.</i>	
<b>СВОБОДНОЕ ОБЩЕНИЕ КАК НОРМА НЕНАСИЛИЯ.....</b>	<b>74</b>
<i>Русаков А. Г.</i>	
<b>НАСИЛИЕ И РЕВОЛЮЦИЯ.....</b>	<b>79</b>
<i>Круглова И. Н., Шандакова Н. А.</i>	
<b>ГЕНЕЗИС ЯЗЫКА В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ НАСИЛИЯ.....</b>	<b>82</b>
<i>Шакир Р. А.</i>	
<b>В. БЕНЬЯМИН: ВЫХОД ИЗ МИФА ОБ «ИСКУПИТЕЛЬНОМ НАСИЛИИ».....</b>	<b>85</b>
<i>Тамаровская А. А.</i>	
<b>ФЕНОМЕН «ВИДИМОГО ЧЕЛОВЕКА» КАК ТОТАЛЬНАЯ ТРЕВОГА....</b>	<b>91</b>
<b>СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ.....</b>	<b>95</b>

## ПРЕДИСЛОВИЕ

В сборнике представлены статьи региональной научной конференции, посвященной Всемирному дню философии (по календарю ЮНЕСКО), «Критика насилия: pro et contra». Выбор темы организаторами конференции – кафедрой философии юридического института Красноярского государственного аграрного университета – конечно, был не случаен. Прошедшее столетие, отмеченное небывалыми в истории масштабами человеческого насилия, не могло не привлечь внимания гуманитариев к осмыслению этой проблемы. Задачи, поставленные перед участниками конференции, состояли в поиске решения отказа от понимания насилия как программы, запускающей природное и историческое бытие человека, усиливающей его разум, истину, язык, мораль, культуру, а также – в прояснении теоретических условий «несуществования» насилия в социальной и антропологической реальности: возможен ли «Человек Справедливый» как фундаментальное основание аналитики человеческого бытия?

Центром обсуждения стала одна из наиболее знаковых книг современности, «Насилие и мессианизм», сербского философа Петара Боянича, выпущенная в свет в 2015 г. и исследующая соотношение насилия (войны) и мессианства (справедливости, демократии, порядка, мира).

На конференции предлагалось обсудить ряд вопросов, исходя из которых, были сформированы две секции:

1. Критика насилия: история проблемы.
2. «Любовь к врагу» как экзистенциальная сцена.
3. Жертвенное насилие – зло или благо? Различие между насилием мифическим (революционным) и мессианическим.
4. Война и право на революцию vs пацифизм и противонасилие: этическое обоснование.

Статьи в сборнике размещены согласно заданной на конференции теоретической конфигурации, отчасти повторяющей ход мысли книги П. Боянича. В первой секции, объединившей первые два вопроса, исследуется понятийный ряд: *война, насилие, жертвоприношение, суверенность, отрицание, враг, другой* – в контексте генеалогической реконструкции проекта философского осмысления насилия и его критики – от Гегеля до психоанализа З. Фрейда и современных исследований терроризма Франкфуртской школы. Подчеркивается влияние и значение эссе В. Беньямина «К критике насилия» на современную философию: Т. Адорно, Ж. Деррида, Дж. Агамбена, П. Боянича и др., в котором, по сути, сформировались аксиомы современной критики насилия.

На следующем этапе размышлений о природе насилия выделен анализ текста третьей главы «Любовь к врагу» книги П. Боянича. Заповедь «возлюби врага своего» предстала не только как рецепция еврейской философии и этическое основание христианской культуры, но и как двойная заповедь

искоренения насилия, которая должна быть исполнена и по отношению к «моему врагу», и по отношению к «моему-я».

Во второй части сборника представлены статьи, объединившиеся под эгидой последних двух вопросов и связанные общей тематикой *жертвенности, теологии войны и революции*, и, соответственно, возможными способами преодоления жертвенных практик – *обоснованием этики ненасилия и противонасилия как справедливой борьбы со злом*.

Критике подвергается правоустанавливающий (революционный) и правоподдерживающий (политико-правовой) характер насилия как слияния естественного права, «оправдывающего» насильственные средства справедливой целью, и позитивного права, «гарантирующего» справедливость целей оправданностью насильственных средств. В результате, сделан вывод о том, что институция, порождающая, так называемый, миф об «искупительном насилии» – это жертвоприношение, которое в качестве скрытого антропологического и социального механизма легализует данный миф в области мифотворчества, идеологии, СМИ, где создается контекстуальность общественного восприятия насильственных практик как «оправданной жестокости».

Безусловно, традиция критических проектов осмысления феномена насилия в современной научной мысли и гуманитарной практике складывается сегодня как одна из составляющих переопределения политических, правовых и общечеловеческих ценностей глобального мира в сторону утверждения, например, ценности коллективных прав на безопасность, мир, творческое развитие, на благоприятную окружающую среду, на равноправие с другими народами и т.д. (так называемое, третье поколение прав человека), в связи с чем необходимо развивать и эксплицировать философское содержание опыта преодоления насилия в контексте всех форм бытия человека.

Сборник статей, как и соответствующая ему конференция, посвящены Всемирному дню философии – дружественному полилогу, который учит трудному искусству радикальности, ведь присутствующая в философии структура понимания способна выводить за пределы взаимного круга страха и насилия.

*Доктор философских наук, профессор,  
заведующая кафедрой философии ЮИ  
Красноярского государственного  
аграрного университета  
Круглова И. Н.*

## СЕКЦИЯ 1. КРИТИКА НАСИЛИЯ: ИСТОРИЯ ПРОБЛЕМЫ. «ЛЮБОВЬ К ВРАГУ» КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ СЦЕНА

УДК 140.81

### **ПОЛИТИЗИРОВАННАЯ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ: ОТ ГЕГЕЛЯ К П. БОЯНИЧУ**

**Круглова И. Н.**

**Красноярский государственный аграрный университет,  
Красноярск, Россия**

*В статье анализируется деконструкция концептуальных оснований насилия в контексте проблемы интерсубъективности от Гегеля к Левинасу и Деррида, предпринятая современным сербским философом, П. Бояничем; в качестве критики насилия предлагается проект мессианизма.*

**Ключевые слова:** *интерсубъективность, Другой, насилие, аутоиммунитет, мессианизм, Г.-В.-Ф. Гегель, Э. Левинас, Ж. Деррида, П. Боянич.*

### **POLITICIZED INTERSUBJECTIVITY: FROM HEGEL TO P. BOJANIC**

**Kruglova I. N.**

**Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia**

*The article analyzes the deconstruction of the conceptual foundations of violence in the context of the problem of intersubjectivity from Hegel to Levinas and Derrida, undertaken by the modern Serbian philosopher, P. Bojanic; the project of messianism is proposed as a critique of violence.*

**Keywords:** *intersubjectivity, Other, violence, autoimmunity, messianism, G.-V.-F. Hegel, E. Levinas, J. Derrida, P. Bojanic.*

В центре нашего внимания – книга П. Боянича «Насилие и мессианизм», написанная им в 2015 г. и сразу привлекающая внимание современных интеллектуалов. Особенность этой книги заключается в том, что ее очень трудно изложить суммой определенных тезисов. Как последователь Деррида, Боянич предлагает процедуру деконструкции, названную им «симптологическим прочтением», больше напоминающую «семиотический дрейф с моментами глубокого погружения в поиске скрытых или даже утерянных смыслов» [6, с. 251]. И в этом плане данная книга интересна не сформулированными ответами и логическими построениями, но прояснением оснований тематизации отношений насилия и мира: как в принципе человек может и способен помыслить проблему насилия и ненасилия, с какими очередными метафизическими ловушками он сталкивается при этом?

В «Насилие и мессианизме», как в большинстве постметафизических откровениях, всё начинается с Гегеля, по выражению Боянич: «Гегель или только Гегель, снова Гегель, всегда Гегель» [3, с. 44]. Суверенность, единство, другой, насилие, война, тотальность, жертвоприношение, идеализм – вот тот симптоматичный понятийный ряд, из которого происходит то, что Боянич называет «гегелевской конструкцией» и от которой, как он показывает, не свободен ни Розенцвейг, ни Левинас в их антигегелевских интуициях, ни даже Деррида со своей процедурой деконструкции. Перепрочтение Гегеля в указанных современных текстах сразу же погружает в проблему, так называемой, *политизированной интрасубъективности*: раскол между Я и Другим, с которого начинается структурирование всякого субъекта, помещен в политическое тело той необходимой для Я экстериорности, помогающей состояться Я как самотождественному субъекту.

Подобно Гераклиту, негодующих на философов, отрицающих войну и призывающих к «вечному миру», Гегель противостоит Канту, в связи с чем, Боянич формулирует три постулата гегелевской системы: 1) война есть движение к единому целому, в результате чего, это – естественный, природный момент выживания любого организма, аналогией которого является и человеческое сообщество. 2) Идеализм как философская стратегия утверждает суверенность, предполагающую детерминированность всех процессов, протекающих в организме, в результате чего «существование-для-себя» есть болезнь, в итоге приводящая к смерти. 3) Суверенность означает господство Целого над частями организма, и в данном случае война утверждает единство и целостность государства; посредством жертвоприношения, по Гегелю, идеализм возводит себя в реальность в качестве, например, «духа народа», «духа нации».

Боянич одновременно обнажает узловые моменты гегелевской конструкции и предлагает новый парадигмальный сдвиг в ее интерпретации: как суверену-консерватору дозировать себя войной, но при этом удержаться и не быть разрушенным и какова та часть суверенности, которая всегда остается отчужденной и приносится в жертву?

Вопросы, которые ставит Боянич в отношении Гегеля, являются сквозными для всей книги и, в конечном итоге, трансформируются в политическом формате: «Не поддерживает ли власть секретные отношения с врагом? Подразумевается ли враг реальный или виртуальный, опасность реальная или виртуальная? И что насчет жертв и жертвоприношений? Какого масштаба (ибо речь идет о количестве, числе, дозе) должна быть та часть, что отнимается от целого, чтобы при этом целое могло оставаться целым?» [3, с. 32].

Однако главной целью книги Боянич является не только тематизация насилия (хотя, точнее будет сказать – невозможность его тематизации), но и мессианизм как «принцип надежды» – поиск выхода из метафизических ловушек насилия, на которое обречен субъект: «Субъект является субъектом, поскольку он движим (инициирован, спровоцирован) насилием, поскольку он

отмечен, открыт и закрыт насилем, поскольку он испытывает страдания, поскольку ему был нанесен ущерб, поскольку он отвечает и реагирует именно на насиле, каковое выступает ориентиром его развития» [3, с. 70]. Можно ли в таком случае сопротивляться тотальному метафизическому проекту, представляющему насиле как основополагающий принцип реальности [1]?

Например, Левинас в своем упорстве против Гегеля предлагает переинтерпретировать понятие «аллергии» как постоянное сопротивление Другому. В своем поиске «субъективности, свободной, как ветер» [3, с. 42], в попытке освободить интериорность от себя самой, подставив ее всем ветрам, дующим из «бесконечности», Левинас предлагает заменить понятие «аллергии» – по отношению к государству, к медицине, к тотальности – на «аллергию к аллергии», чтобы уничтожить аллергию на Другого. Отсутствие жесткой границы между Тем же Самым и Другим, считает Левинас, разрушает тотальность метафизики и открывает бесконечность, высвобождая из круга насилия.

Вопрос, который задает здесь Боянич Левинасу, очень прост: разве сама аллергия не есть насиле? Разве здесь мы не попадаем в ситуацию «аллергии до аллергии», «насилия до насилия»? Разве процедура гегелевского «отрицания отрицания» не будет синонимичной призыванию к «аллергии к аллергии»? Боянич показывает: Левинас попадает в ловушку «отрицания отрицания»: субъект уничтожает все, что уничтожает Другого как возможность его отрицания. Поэтому Левинас провозглашает пришествие Абсолютного Другого, у которого нет границы с Тем же Самым, в результате чего только и возможно избежать «скандала» инаковости-идентичности – диалектического движения, в которое вовлечена субъективность. Это уникальное, нередуцируемое, не ассимилированное Другое – Абсолютно Другое – и отношение Моего-Я с Ним порождает идею «бесконечного» у Левинаса.

Боянич поддерживает дерридианскую деконструкцию Гегеля, но при этом подчеркивает: «Деррида очень близок к Гегелю, гораздо ближе, чем ему самому этого хотелось бы» [3, с. 54]. Боянич актуализирует и вводит в игру гегелевское понимание гомеопатии – как медицинской терапии, построенной на постоянной работе с чужеродными элементами, от которых никогда нельзя полностью избавиться в организме и которые всегда в нем присутствуют. Разумеется, гомеопатия в прочтении сербского философа превращается в мыслительную процедуру – терапию ума, претерпевающего насиле и избавляющегося от него путем аналогий (что само по себе есть уже терапия).

И мы без труда распознаем здесь дерридианскую конструкцию «фармакона» – снадобья, одновременно служащим и лекарством, и ядом. «Фармакон» Деррида идентифицировал в платоновском «Федре» как «логос», способный лечить душу убеждением и одновременно разъесть ее ядом – жестом замещения «одного» на «другое», свойственное природе ratio [5]. И в этом плане, трудно не согласиться с Бояничем, считающего, что гомеопатия, как терапия ума, прекрасно резонирует в построениях современных философов и представляет «одну из последних инноваций всей гегелевской системы.

Гомеопатия – это не только добавление к системе, это изменение парадигмы» [3, с. 36].

Аналогия Гегеля с гомеопатией такова: организму дается яд, возбуждающий болезнь, которая в скрытом виде уже присутствует в организме; яд провоцирует болезнь обнаружиться; обнаружившись, болезнь как интенция превращается в объект, которому можно теперь противостоять и от которого можно защищаться; тем самым, преодолеть и выздороветь.

Лекарство, или, яд (что в данном случае – одно и то же), по выражению Гегеля, возбуждает организм к перевариванию, к инкорпорированию. Благодаря такому действию, которое Гегель называет «магическим», организм (в том числе – и человеческое сообщество) обновляется. Лекарство, или, яд раздваивает организм одновременно на «жизненную силу» и «болезнь» – это и есть то, что Деррида называет «фармаконом».

Специфичность гегелевской гомеопатии состоит в магии Другого, порождающей драматическую сцену болезни: организм всегда несет в себе нечто неорганическое, непобежденное, которое, чтобы ассимилировать, требует нечто иное себе – врага или Бога – только оно способно инкорпорировать аналогичное «внешнему», но не идентичное и чуждое «внутреннему». Однако гомеопатические коннотации остались на периферии гегелевской мысли, проявившись в философско-правовом статусе. Так же, как понятие «материи» в системе Платона выявлено и онтологически вскрыто, но не наделено активными полномочиями, так же и у Гегеля «Другой» несет на себе конститутивную функцию в структуре intersубъективности, но не наделен полноценной самостоятельной ролью.

Если же Другого такой ролью наделить, то получится, например, Деррида с его понятиями «автонегации», «автоиммунизации», «автоиммунной логики», «автоиммунитета» и т.п. [4]. Последние в качестве аналогии отсылают к процессам, происходящим в организме, при сбое выставляющем особую иммунную защиту. Чтобы себя защитить в болезненных ситуациях, в организме срабатывают такие механизмы, как аутоиммунизация (аутоаллергия, аутоагрессия), характеризующиеся появлением реакции иммунной системы на нормальные антигены собственных тканей. Аутоиммунизация – это иммунологическая толерантность (от лат. *tolerare* – переносить, терпеть), когда иммунитет принимает свои клетки за чужие и начинает их атаковать. По аналогии с этими процессами Деррида сравнивает и государство, как одновременно самозащищающееся и саморазрушающееся образование, и субъективность, наподобие души, вызревающей в этом политическом теле со сходными защитными реакциями.

Радикальное сопротивление Гегелю, несмотря ни на что, удерживает нас в пространстве все того же насилия и, видимо, сетует Боянич, нам не остается ничего другого, как экспериментировать с этими моментами, – однако весь пафос книги направлен на обратное.

Насилие на уровне мифа, права, политики, а значит – истории – всегда губительно. Насилие правовое, создающее и охраняющее законы, точно так же,

как и насилие революционное, пытающееся быть «чистым», очистительным насилием, к победе не привело – и в этом, наверное, главная заслуга работы Боянич как критики насилия. Божественное насилие, прерывающее круг насилия, повторяет Боянич вслед за В. Беньямином [2], как новая историческая эпоха остается темным и непостижимым для нас. Мессианизм как настойчивое ожидание, утопия, стремление, мечта и желание остаются присутствовать в политической структуре субъективности и в этом, пожалуй, можно увидеть цель книги Боянич: «заявить о мессианской философии как об особой философии конфликта, утверждающей невозможность вывода истории из круга политического насилия ровно так же, как и необходимость ее конца» [6, с. 254].

### *Литература*

1. Бармашова, Т. И. Проблема бессознательного (философский анализ). – Красноярск: Изд-во Красноярского аграрного гос. ун-та, 2005. – 374 с.
2. Беньямин, В. О понятии истории / В. Беньямин // Учение о подобии: медиаэстетические произведения / Пер. с нем. И. Болдырева. - М.: РГГУ, 2012. -288 с.
3. Боянич, П. Насилие и мессианизм / П. Боянич /пер. с франц. О. Волчек. - Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2018. - 224 с.
4. Деррида, Ж. Разбойники. Колесо, свободно вращающееся / Ж. Деррида / Пер.с франц. Д. Калугина под ред. А. Магуна // Новое литературное обозрение. - 2005. - № 2(72). - С. 31– 60.
5. Деррида, Ж. Фармация Платона / Ж. Деррида // Диссеминация / пер. с франц. Д. Кралечкина. - Екатеринбург: У-Фактория, 2007. - С. 71-219.
6. Симакова, М. О насилии истории / М. Симакова // Социологическое обозрение. - 2019. - Т. 18. № 1. - С. 250 – 255.

**УДК 140.81**

### **К СПЕЦИФИКЕ ДИСКУРСА НАСИЛИЯ**

**Демина Н.А.**

**Красноярский государственный аграрный университет,  
Красноярск, Россия**

*В статье анализируются аспекты философского дискурса насилия. Современность породила новые способы насилия, которые обуславливают новые типы дискурсов. Развитие техники, медицины, биотехнологий порождают новые формы господства над человеком. Человек и социальные общности все более понимаются как объекты с измеримыми и управляемыми параметрами.*

*Метафизический дискурс легитимирует и институционализирует феномены насилия в современном мире. Острой необходимостью является в наше время критический дискурс насилия, который бы способствовал его деинституционализации.*

*Ключевые слова:* насилие, легитимация, дискурс, философия, институция.

## **ON THE SPECIFICS OF THE DISCOURSE OF VIOLENCE**

*Demina N.A.*

*Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia*

*The article analyzes aspects of the philosophical discourse of violence. Modernity has given rise to new modes of violence that condition new types of discourses. The development of technology, medicine, biotechnology give rise to new forms of domination over man. Man and social communities are increasingly understood as objects with measurable and manageable parameters.*

*Metaphysical discourse legitimizes and institutionalizes the phenomena of violence in the modern world. A critical discourse of violence, which would contribute to its deinstitutionalization, is urgently needed in our time.*

**Keywords:** *violence, legitimation, discourse, philosophy, institution.*

Феномены насилия являются предметом анализа многообразных социально-философских парадигм. Терроризм, информационные войны, боевые действия в «горячих точках», техногенные катастрофы позволяют теоретикам современного общества охарактеризовать его как «общество риска» (У. Бек) [3], эпоху насилия и варварства (Ю. Хабермас, Ж. Бодрийяр) [6, 7].

Насилие встроено в саму структуру техногенной цивилизации: как техника в первой половине 20 века выступала в качестве образца полностью контролируемого объекта, так во второй половине 20 - начале 21 века в качестве управляемого объекта с заранее заданными параметрами стали рассматриваться индивиды, социальные общности различного масштаба, включая государства.

Измеримость и контролируемость человека многократно возрастает с развитием медицины и биотехнологий, которые становятся инструментом современной биополитики и новой формы власти - биовласти. Контроль как возможность насилия и принуждения проникает в биологическую суть современного индивида: «... Дисциплинарный и контролирующий принцип во взаимоотношениях с индивидом сменился на власть над человеком как над живым существом» [5, с. 261]. Индивид и социальные общности заменяются категорией «население», являющимся объектом биополитики.

Широко известная в настоящее время концепция Д. Агамбена рассматривает положение индивида как характеризующееся отсутствием какой-бы то ни было значимости в современном обществе. Все, что ему дано – лишь «голая человечность», не имеющая никакой ценности и превращающая человека в отверженного *Homo sacer* [1]. Парадигмой современного общества, по мнению философа, является концлагерь. Тем самым, он противопоставляет государство и не-государство (человечество), единичное и государственную организацию. Даже идентичность этого единичного не имеет самостоятельной

ценности, исходит от государства, вне рамок этих идентичностей человек исключается из мира людей, теряет свою социальную ценность. Проблема состоит в возможности сформировать различного рода общности, в том числе, объективно не обусловленные, не включающие изначально в себя структуры принуждения и насилия.

Современность породила новый опыт и новые способы легитимации насилия и войны. Несмотря на поступательное движение человеческой цивилизации, опыт культурной рефлексии феноменов насилия, они продолжают оставаться частью социальной жизни и предметом философских дискуссий. П. Боянич указывает на отношение детерминации между дискурсом насилия и самим насилием. Насилие понимается как институция, которой придается сила и форма посредством её обсуждения [4, с. 6]. Таким образом, философия играет в процессе этой институционализации и стабилизации ключевую роль.

Дискурс насилия, представленный П. Бояничем, показывает различные стороны как семантической, так и субстанциональной укорененности насилия в человеческой практике. Сама органическая архитектура человеческого существа, включающая в себя состояния болезни и здоровья, нормы и патологии, силы и слабости, обуславливает понимание и социальной жизни сквозь призму подобных категорий.

Думается, острой необходимостью является в наше время критический дискурс насилия, который бы способствовал его деинституционализации. Особую роль играет делигитимация насилия в сознании молодежи, что необходимо для профилактики экстремистских настроений, прежде всего, в молодежной среде, в которой формируется образ будущего [2].

Сегодня мы пришли к ситуации исчерпанности возможностей метафизики в критике насилия, что говорит о необходимости формирования нового - постметафизического типа дискурса, который бы открывал перспективы делегитимации данного феномена.

### *Литература*

1. Агамбен, Дж. Грядущее сообщество / Дж. Агамбен. – М.: Три квадрата. 2008. – 144 с.

2. Баринова, С. Г. Патриотическое воспитание как профилактика экстремизма в студенческой среде / С. Г. Баринова // III Международная научно-практическая конференция "Образ Родины: содержание, формирование, актуализация". 19 апреля 2019, Москва, УВО «Московский художественно-промышленный институт». – С. 504-507.

3. Бек, У. Общество на грани катастрофы и население: к осмыслению социально-политической динамики глобальных проблем / У. Бек // Социология на пороге XXI века: новые направления исследований. – М., 1998. – С. 306-312.

4. Боянич, П. Насилие и мессианизм / П. Боянич / пер. с франц. О. Волчек. – Екатеринбург, Москва: Кабинетный ученый, 2018. – 224 с.

5. Самовольнова О. В. Социально-философский анализ основных концепций биополитики: М. Фуко, Дж. Агамбен, А. Негри. / О. В. Самовольнова. – Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». – 2017. – (4/2). – С. 261-271

6. Хабермас, Ю. Учиться на опыте катастроф? Диагностический взгляд на «короткий» XX век // Ю. Хабермас. Политические работы. - М.: Праксис, 2005. - С. 209-233.

7. Baudrillard, J. The Mirror of Terrorism // Baudrillard, J. The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena. – London: Verso, 1993. Pp. 75-80.

**УДК 140.81**

## **НАСИЛИЕ КАК ФЕНОМЕН СОЦИАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ**

*Демина Н.А.*

*Красноярский государственный аграрный университет,  
Красноярск, Россия*

*В статье анализируются философские подходы, исследующие феномен насилия в контексте специфики современной социальной коммуникации. Подчеркивается роль масс-медиа в демонстрации насилия в современном мире.*

**Ключевые слова:** *насилие, коммуникация, терроризм, масс-медиа, рациональность.*

## **VIOLENCE AS A PHENOMENON OF SOCIAL COMMUNICATION**

*Demina N.A.*

*Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia*

*The article analyzes the philosophical approaches that explore the phenomenon of violence in the context of the specifics of modern social communication. The role of mass media in demonstrating violence in the modern world is emphasized.*

**Keywords:** *violence, communication, terrorism, mass media, rationality.*

Современная эпоха зачастую характеризуется исследователями как коммуникативная, а ее характерными особенностями признаются увеличение, уплотнение и глобализация коммуникации [5]. В этой связи анализ социальных явлений и процессов с необходимостью приводит к исследованию специфики современной коммуникативной среды. Феномен насилия не является исключением, являясь как предметом философской рефлексии, так и предметом широкого обсуждения в средствах массовой коммуникации.

В постмодернистском контексте насилие рассматривается как отражение современной социальности, а, точнее, ее постепенного исчезновения,

симуляции. Согласно Ж. Бодрияру, терроризм и другие формы насилия в современном мире имеют, по преимуществу, медийную природу, то есть представляют собой не столько факты, сколько события, представленные в СМИ. Современное насилие эпохи гипермодерна – это «симулякр насилия, возникающий не столько из страстей, сколько из телевизионного экрана, - насилие, заключенное в самой природе образов» [4, с. 75]. Масс-медиа существуют еще до всякого насилия и терроризма и своими возможностями демонстрации силы провоцируют ее проявления. Эта медийная событийность заполняет собой пустоту социальной событийности, она порождена не недовольством каких-либо групп, а «молчанием истории», бессобытийностью, будучи альтернативой «прыжку в пустоту», к которому современное общество уже готово [4]. Терроризм современного общества – это состояние тела, разрушающего свои собственные органы.

Отсутствие глобальных целей и рациональных перспектив, характерные для постсовременности, обуславливают десоциализацию, деполитизацию современного общества, порождают трансполитическую реальность (проявлением которой является терроризм) за спиной официальной политики.

Любые насильственные практики являются феноменами социальной коммуникации и анализируются в данном контексте в рамках коммуникативной парадигмы современной философии. Современное насилие и катастрофы ставят под сомнение универсалистский «проект модерна», иррациональная насильственная событийность ставит под сомнение рациональность современного мира. Ю. Хабермас считает, что эти события имеют знаковый характер, они должны стать основой нового осмысления социальной жизни, катастрофический диагноз эпохи является для человечества важнейшим уроком. Насильственные феномены вызваны перекосом социальной коммуникации, нарушением ее рационального характера, смещением и подменой ее различных форм. В современном мире имеют место морализация политики, смещение морального, политического, правового порядков [2]. Необходима институционализация наднационального правового порядка, позволяющего решать острые вопросы современности не с точки зрения морализаторства или локальных интересов отдельных государств, а с учетом всех акторов политического процесса, при этом речь идет не только об официальной политике, а и о деятельности общественности, всевозможных групп и объединений гражданского общества, социальных движений и организаций, выходящих за рамки национальных границ. Такая модель «транснациональной коммуникации» должна привести к «выравниванию интересов» и использованию подходящих методов и практик [3].

Одной из наиболее влиятельных парадигм современной социологии является функционализм. В работах современного теоретика этого направления Н. Лумана мы встречаем функционалистский анализ феномена насилия. В рамках функционалистского проекта современное общество выступает как функционально-дифференцированная коммуникативная система, для управления которой необходимы символически генерализованные

коммуникативные средства. Насилие является элементом властной коммуникации, следствием природы власти, задачей которой является «распределение предпочтений в пользу тех или иных альтернатив» [1, с. 95]. Физическое насилие, по Луману, является универсальным основанием власти, так как физико-органические предпосылки лежат в основе любого социального взаимодействия; оно «опосредует отношения символического уровня с уровнем органическим» [1, с. 97]. Насилие не может игнорироваться ни одной из сторон коммуникации, оно обеспечивает большую надежность в реализации целей, так как «может применяться почти универсально, поскольку в качестве средства оно не привязано ни к определенным целям, ни к определенным ситуациям или мотивациям участников коммуникации» [1, с. 102].

Представляет интерес феномен «темпорализации насилия», когда насилие смещается в прошлое или будущее, «осуществляется в направлении того или иного неактуального, но релевантного горизонта современности» [1, с. 104]. Тем не менее, представленное в качестве прошлого или будущего события насилие может служить для обоснования действия в настоящем.

Таким образом, репрезентация феномена насилия представлена в различных теоретико-методологических подходах. Специфика этой репрезентации зависит от общих оснований той или иной социальной теории, факторов социального и научно-технологического развития, динамики типов рациональности. При этом интенция анализа феномена насилия может быть выражена словами Ю. Хабермаса: учиться на опыте катастроф.

### *Литература*

1. Луман, Н. Власть / Н. Луман. – М.: Праксис, 2001. – 256 с.
2. Хабермас, Ю. Зверство и гуманность / Ю. Хабермас // [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Article/Hab\\_ZvGum.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/Hab_ZvGum.php)
3. Хабермас, Ю. Учиться на опыте катастроф? Диагностический взгляд на «короткий» XX век // Ю. Хабермас. Политические работы. - М.: Праксис, 2005. - С. 209-233.
4. Baudrillard, J. The Mirror of Terrorism // J. Baudrillard. The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena. – London: Verso, 1993. Pp. 75-80.
5. Muench, R. Dialektik der Kommunikationsgesellschaft / R. Muench. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. – 220 s.

**КУЛЬТУРА VS НАСИЛИЕ В ФОКУСЕ МОДЕРНИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ:  
ОТ ПОСТАНОВКИ ВОПРОСА К ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЮ**

*Айснер Л.Ю., Наумов О.Д.*

*Красноярский государственный аграрный университет,  
Красноярск, Россия*

*В работе предпринимается попытка генеалогической реконструкции проекта философского осмысления насилия и его критики на классическом материале модернистской философии – от психоанализа З. Фрейда до современных исследований терроризма Франкфуртской школы. Анализируется влияние и значение эссе В. Беньямина «К критике насилия» на современную философию: Ж. Деррида, Дж. Агамбен, Т. Адорно.*

*Ключевые слова: насилие, общество, государство, право, субъект, власть.*

**CULTURE VS VIOLENCE IN THE FOCUS OF MODERNIST PHILOSOPHY:  
FROM POSING THE QUESTION TO RETHINKING**

*Aisner L.Yu., Naumov O.D.*

*Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia*

*An attempt is made in the work of a genealogical reconstruction of the project of philosophical understanding of violence and its criticism on the classical material of modernist philosophy - from the psychoanalysis of Z. Freud to the modern terrorism studies of the Frankfurt School. The influence and significance of W. Benjamin's essay "On the Critique of Violence" on modern philosophy is analyzed: J. Derrida, J. Agamben, T. Adorno.*

*Keywords: violence, society, state, law, subject, power.*

В дискурсе модернистской философии вопрос о насилии и его критики ставится и решается в межвоенный период, что обусловлено рядом социально-политических причин. Прежде всего, речь идет об опыте только что пережитой Первой мировой войны, а также крушением ряда крупных империй и последовавший за этим процесс становления тоталитарных режимов в некоторых государствах Европы. Кроме того, еще одной из причин, послужившей отправной точкой развития заявленной проблематики стал кризис парламентской демократии. На наш взгляд, именно эта причина служит одним из условий единства модернистского историко-философского процесса, не столько открывающего перед собой новые горизонты мысли, сколько возвращающегося к поставленным проблемам с целью их пересмотра и актуализации в условиях «изменившейся» культурно-исторической реальности. Иначе говоря, вопрос о статусе насилия в системе социальных, культурных и политических ориентиров западноевропейской цивилизации может

рассматриваться в качестве одного из метаоснований, позволяющего модернистской традиции философствования, продуцировать универсальные философские системы, намечая пути концептуального совпадения насилия и таких институций, как: государство, закон, справедливость, свобода, язык. Вопреки сложившемуся стандарту неклассической практики философского осмысления мира, отказавшегося от идеи создания глобальных универсальных картин репрезентации бытия. В отличие от философских проектов второй половины XIX века модернистская философия продолжает развиваться именно в этом направлении, что может быть объяснено антропологическим поворотом западноевропейской мысли XX века, в рамках которого фигура субъекта мыслится в качестве инстанции, способной преодолеть, отменить и переписать законы, обрекающие человека к смерти.

Центральное положение вопросов смерти и умирания в мировоззрении раннего модерна, способствуют тому, что одним из первых к феномену насилия начинает обращаться З. Фрейд, сочетающий в рамках психоаналитического проекта интенции антропологической и культурфилософской традиций подходов к осмыслению общества, позволившей ему в работах «Недовольство культурой» [5] и «Почему война?» [6] зафиксировать важнейшую особенность оснований новоевропейской государственности, характеризующейся «заменой власти индивида на власть общества» [6, с. 93]. Вследствие этого процесса, власть общества стала ассоциироваться с законом, а последний – принципом базового и основополагающего процесса уравнивания участников социальных отношений, исключающих возможность возвращения к власти индивида. Таким образом, новоевропейская идея закона берет свое начало в поиске альтернативного сценария сосуществования, где надличностную власть обретет государство, устанавливающее такой порядок, при котором некая группа более слабых индивидов объединится против некой более сильной индивидуальности. Во французской политической теории такой порядок вещей называется *l'union fait la force*, что означает ситуацию объединения власти и насилия в группу против насилия сильнейшего, а также потенциального противника. Отличительной чертой описываемого сценария социально-политического сосуществования станет насилие, которое «осуществляется уже не насилием каждого отдельного человека, но насилием сообщества» [5, с. 262].

В этом смысле, вопрос, артикулированный З. Фрейдом может быть сведен к вопросу о возможности человеческого существования в условиях тотального и приумножающегося насилия: с одной стороны, мифическое учредительного насилия индивида, очерчивающего границы человеческого события, с другой, насилия объединившегося «меньшинства» – сообщества, устанавливающего повседневно-прагматические границы насилия, скрывающего себя за социально-культурной ширмой конвенций, призванных раз и навсегда исключить насилие. Амбивалентность описываемой ситуации, обусловлено тем, что право и закон – выступают скорее регуляторами насилия, нежели его выключателями. Таким образом, сосуществование жителей раннего модерна, вопреки просветительским ожиданиям, продолжает протекать под

знаком насилия, отличающегося от архаической агрессии тем, что модернистское насилие – это насилие, учрежденное союзом, провозгласившим закон, согласно которому существует предписание о том, как представителям сообщества вести себя по отношению друг к другу, исключая насилие, и как им действовать в отношении индивида, не принадлежащему к учрежденному сообществу. В этом смысле, закон – это инструмент, который отменяет насилие внутри общества для того, чтобы разрешить его вовне – против членов другого сообщества.

Таким образом, значение фрейдистской постановки вопроса о статусе насилия в человеческом обществе может быть определено в качестве попытки обнаружения и артикуляции закона, описывающего процесс образования и развития цивилизации. Специфика данного закона характеризуется тем, что выделяемые в процессе общественно-исторического развития социальные группы присваивают и монополизируют исключительное право на насилие, необходимое для того, чтобы парадоксальным образом снизить общественное насилие в целом. В процессе общественного развития монополизированное насилие заявит о себе в качестве института права, запускающего и регулирующего общественные отношения. При этом, важнейшая особенность общественного развития заключается в двойственности векторов его направленности: прогресс цивилизации и культуры характеризуется изобретением все более сложных и совершенных форм оружия, нуждающихся в своей апробации, в то время как прогресс человека находит очевидное выражение в его попытках отсрочки собственной гибели. Согласно З. Фрейду, причина этой двойственности – противопоставленность человека и природы, а также подражание и воспроизводство насилия, существующего и реализующего себя в природе. В этом смысле, заслуга З. Фрейда заключается не столько в выявлении архаических истоков модернистского общества, сколько в формулировке вопроса адресованного философии модерна: возможно ли остановить пребывающее насилие в ситуации бесперебойного функционирования механизма производства культуры – диалектики включения и исключения.

Ответ самого З. Фрейда на этот вопрос представляется достаточно наивным, указывая на то, что его автор – скорее наследник Просвещения, нежели представитель модерна, поскольку основаниями, способствующими интеграции индивидов в общество, З. Фрейд называет – насильственное принуждение и общность чувств, что означает процесс формирования идентификации [5, с. 264]. Согласно З. Фрейду, идентификация – это основание, лежащее в основании политики, продуцирующей помимо круга «друзей» еще и группу «врагов».

В связи с этим вполне закономерным и логичным выглядит то, что дальнейшая теоретическая разработка проблемы насилия и его критики может быть обнаружена в дискурсе модернистской философии права и политики. В частности, К. Шмитт, ставящий в работе «Понятие политического» [8] вопрос о природе политического, замечает схожесть между фрейдистской диалектикой

включения и исключения и политическим производством образов «врага» и «друзей». Сводя назначение политики к производству описываемого бинаризма, К. Шмитт отмечает его необходимость не столько для удержания монополии на насилие, сколько для порождения специфических видов различий и процедур различания, необходимых для обоснования мотивов любых типов политических действий, в частности – социальной дифференциации.

Во многом заслуга К. Шмитта и его проекта может быть объяснена отказом от «сентиментально-просветительской» критики насилия в сторону своеобразного призыва быть мужественными. Озвучивая этот призыв перед академическим миром К. Шмитт требует от него только одного: мыслить насилие таким, какое оно есть, навсегда оставив в прошлом фрейдистскую сентенцию о том, что «все, что способствует развитию культуры, работает также против войны» [5, с. 267]. В теории этот призыв вылился в радикализацию модернистской мысли по поводу насилия: достаточно вспомнить проекты Франкфуртской школы социальных исследований. На практике же шмиттовский призыв обернулся рейдерским захватом пространства этики со стороны политики, приуготовив, с одной стороны, почву для различного рода тоталитарных режимов XX века, с другой, изобретением «демократической иллюзии», характеризующей образ современной политики, дискурс которой отмечен знаком бесконечной отмены того, что было сказано ранее.

Предчувствуя эти метаморфозы, К. Шмитт в центр своей политической философии ставит вопрос о возможности политики без насилия, который может быть переформулирован в вопрос об альтернативном устройстве мира, где максимальным проявлением альтернативы станет полный отказ от политики вообще, а минимальным – формирование такой политики, которая навсегда воздержится от производства мягких различий между другом и врагом для того, чтобы навсегда отменить противостояние реальных меньшинств и абстрактного большинства.

Опыт прочтения и интерпретации политической философии К. Шмитта показывает, что обнаруженная З. Фрейдом диалектика насилия, выражающая себя в культурантропологическом механизме включения и исключения, не может не поставить вопросов о позитивном критерии оценки феномена насилия, а также способах его классификации. Для решения этого вопроса необходимо обнаружить топос его существования. По мнению В. Беньямина, оказавшего своим эссе «К критике насилия» [3] значительное влияние на исследования насилия во второй половине XX века, топосом бытия насилия является не природная, как полагал З. Фрейд, а социальная реальность, характеризующаяся необходимостью решения бесконечного количества задач, связанных с обустройством человеческого общежития. В этом плане важнейшей особенностью насилия, согласно В. Беньямину, является то, что оно никогда не является целью, а всегда заявляет о себе в качестве средства, что в некоторых ситуациях позволяет дать рассматриваемому феномену

положительную оценку. Говоря о том, что «справедливые цели могут быть достигнуты с помощью оправданных средств, а оправданные средства могут быть обращены к достижению справедливых целей» [3, с. 67] В. Беньямин говорит о том, что насилие – наиболее эффективный способ воплощения идей естественного права и именно в этом заключается его позитивное значение. Важно отметить, что речь идет далеко не о любом виде насилия, что не может не ставить вопроса о его классификации. Согласно В. Беньямину, можно выделить: санкционированное (ассоциируемое с государством) и несанкционированное насилие (отождествляемое с индивидом), оправданное и неоправданное, а также правовое и противоположное ему – преступное насилие. При этом, радикальной противоположностью государственного насилия выступает насилие революционное, отличающее от первого лишь тем, что инициирует изменения, выстраивая перспективу обустройства социального общежития, стремясь в будущее, в то время как мнополизованное насилие государства заключается в поддержании существующего порядка вещей, скрывающего интересом права сохранить само себя [3, с. 70]. В связи с этим насилие может быть также классифицировано в качестве правоустанавливающего и правоподдерживающего [3, с. 79]. Кроме того, одним из следствий беньяминского анализа насилия является то, что последнее всегда должно рассматриваться в своей связи с правом не столько в качестве одного из модусов средств его реализации, сколько в качестве способа его сохранения, поддержания и воспроизводства.

Обращая внимание на это замечание В. Беньямина в работе «Сила закона. Мистическое основание авторитета» [8] Ж. Деррида замечает, что насилие со стороны права всегда оказывается включенным в качестве права. Данное обстоятельство побуждает французского философа задаться вопросом о различии между «силой закона», означающей манифестацию легитимного насилия и «первоначальным насильственным действием», призванным учредить наличный порядок вещей. Таким образом, в фокусе мысли Ж. Деррида, оказывается не столько феномены права и закона, сколько сами основания европейской правовой системы, подвергаемые им, при помощи апелляции к Б. Паскалю и М. Монтеню, деконструктивистскому пересмотру, открывающего ситуацию фундаментального «без-основательного насилия», скрывающегося за тавтологическими обоснованиями авторитетности закона и являющегося, вместе с тем, ни правомерным, ни неправомерным феноменом в силу своей мифологической учредительной природы.

В этом смысле, дерридианское прочтение беньяминской критики насилия представляет собой не столько критику оснований сложившейся политико-правовой системы, сколько попытку реального, а не умозрительного (как в случае с К. Шмиттом) обнаружения альтернативы сложившемуся порядку вещей. При этом мысль Ж. Деррида устремлена не в прошлое, а будущее, поскольку, замечает философ «то, что угрожает праву, уже изначально ему принадлежит, принадлежит праву права, принадлежит праву на право, относится к истоку права» [8, с. 76]. Важно сказать, что данное

обстоятельство вовсе не означает ретроспективного поворота мысли модерна в лице Ж. Деррида, напротив, значение совершенного французским философом интеллектуального шага может быть определено в качестве открытия исторической перспективы рассмотрения исследуемой проблемы, обнаруживаемого в дискурсе современных философов – Дж. Агамбена и Т. Адорно.

По мнению первого, для понимания оснований закона и его связи с феноменом насилия необходимо обратиться к истокам западноевропейской системы права – римскому праву, скрывающем, помимо прочего, фигуру homo sacer [1]. Обращение к ней позволяет Дж. Агамбену установить, что первоначальные попытки регуляции насилия ассоциировались с его делегированием Богу. В связи с этим важнейшим основанием власти выступало насилие, понимаемое в качестве одного из многочисленных модусов божественной власти-насилия. Согласно Дж. Агамбену, представляющего собой прямого наследника модернистской философии, ставящей во главу угла проблему насилия, социально-политическая аналитика права и закона должна быть дополнена марксистской теологией, а также иррациональным мессианским ожиданием счастья, наступление которого ассоциируется с очищающей функцией властвующего насилия, низводящей голую жизнь человека до состояния биомассы, исключаяющей любую возможность дерзания, стремления, а также сомнения и протеста. Топосом бытия современного человека выступает конституируемый насилием Лагерь, выстраивающий свой фундамент на тоталитарной сущности модерна.

Несколько иначе оценивает поставленную В. Бенямином-Ж. Деррида проблему Т. Адорно, учитывающий в своем рассуждении, реальный опыт Освенцима [2], ставящий под сомнение возможность жертвы, порождаемой диалектикой включения и исключения, ставящей перед собой цель идентификации. По словам Т. Адорно, мир после Освенцима, представляет собой тотальную фабрику, специализирующуюся на производстве идентичностей, призванных скрыть, за ширмой развлечения, все еще присутствующий, пусть и незримый Лагерь, продуцирующий новые модусы насилия, берущие свое начало в феномене коллективной идентичности.

Таким образом, приостановка циркуляции насилия, согласно Т. Адорно, может быть достигнута только посредством борьбы с идентичностью, создавая тем самым безжертвенный мир сущностей, лишенных всякого рода различий. В этом смысле, решение проблемы, предлагаемое Т. Адорно, в корне отличается от проекта Дж. Агамбена: если первый требует выхода за пределы Лагеря с целью спасения не человека, понятого не в качестве индивида, но субъекта права, то второй призывает пораженчески смириться и добровольно принести себя в жертву, став биомассой, обеспечивающей собой существование тоталитарного Лагеря, скрывающегося за личиной фабрики по производству развлечений.

Во многом именно данное концептуальное противопоставление определяет облик современной Франкфуртской школы социальных

исследований, полагающей, в лице П. Вайбеля, что единственное различие между природой и культурой находит свое выражение в продуцируемой политикой структуре голой жизни, нуждающейся в своем устранении. Следующий шаг, согласно П. Вайбелю, должен заключаться замене биополитического – правовым: «некой правовой конструкцией» [4, с. 278], отменяющей и в тоже самое время вновь утверждающей модернистский редукционизм: «субъект не является продуктом психологии или психоанализа. Он не является результатом желаний или инстинктов. Он не результат голода или жажды, а стало быть, и притязаний некой биомассы. Субъект, в противоположность всему тому, что говорилось на старом Западе, может оспариваться только через закон. Субъект является как условием конструкции, условием договора. Сообразно этому договор не может действовать без того, чтобы не сконструировать некоего субъекта. Если мы сделаем так, чтобы субъект мог определяться не как человек, а как предмет права, тогда окажется возможным преодолеть мир, в котором ценится закон лагеря» [4, с. 278.]

### *Литература*

1. Агамбен, Дж. Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Дж. Агамбен / пер. с итал. И. Левина. – М.: Издательство Европа, 2011. – 256 с.
2. Адорно, Т. Негативная диалектика / Т. Адорно / пер. с нем. Е. Петренко. – М.: АСТ, 2014. – 511 с.
3. Беньямин, В. К критике насилия / В. Беньямин / Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. – М.: РГГУ, 2012. – 288 с.
4. Вайбель, П. Теории насилия: Беньямин, Фрейд, Шмитт, Деррида, Адорно / П. Вайбель // Логос, Т.28. №1, 2018. – С.261-279.
5. Фрейд, З. Почему война? Письмо А. Энштейну / З. Фрейд // Психоанализ. Религия. Культура / сост.и вступ.статья А. М. Руткевича. – М.: Ренессанс, 1992. – С.257-269.
6. Фрейд, З. Недовольство культурой / З. Фрейд // Психоанализ. Религия. Культура / сост.и вступ.статья А. М. Руткевича. – М.: Ренессанс, 1992. – С.65-134.
7. Шмитт, К. Понятие политического / К. Шмитт / пер. с нем. А. Ф. Филиппов. – СПб.: Наука, 2016. – 551 с.
8. Derrida, J. Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität / J. Derrida. - Fr.a.M.: Suhrkamp, 1991. – 125 s.

**КРИТИКА И ДЕКОНСТРУКЦИЯ НАСИЛИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ**

**ВАЛЬТЕРА БЕНЬЯМИНА**

*Айснер Л.Ю., Наумов О.Д.*

*Красноярский государственный аграрный университет,*

*Красноярск, Россия*

*В статье анализируется концепт насилия и его эволюция в творчестве немецкого философа Вальтера Беньямина. Особое внимание уделяется методологическим основаниям беньяминовской критики насилия в эссе «К критике насилия».*

*Ключевые слова:* *насилие, критика, методология, миф, культура, Беньямин.*

**CRITICISM AND DECONSTRUCTION OF VIOLENCE IN**

**THE WORK OF WALTER BENJAMIN**

*Aisner L. Yu., Naumov O. D.*

*Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia*

*The article analyzes the concept of violence and its evolution in the work of the German philosopher Walter Benjamin. Particular attention is paid to the methodological foundations of Benjamin's criticism of violence in the essay "On the criticism of violence."*

*Keywords:* *violence, criticism, methodology, myth, culture, Benjamin.*

В работе 1921 года «К критике насилия» [3] только что защитивший искусствоведческую диссертацию на соискание ученой степени доктора философских наук, критик и эссеист Вальтер Беньямин, закладывающий в своем творчестве стратегию написания философских текстов, не утратившей своей актуальности и сегодня [1] обращается к проблеме, рожденной самой ритмикой современной ему повседневности. Отличительная черта начала XX века – все чаще заявляющее о себе в контексте социально-политических практик насилие, требующее от интеллектуальной культуры модерна разработки и внедрения в дискурс гуманитарного знания инновационных теоретико-методологических средств и приемов своего осмысления. Надо сказать, что в тексте В. Беньямина, оказавшим влияние на последующую плеяду мыслителей XX века: М. Хайдеггер, Ж. Батай, Э. Юнгер, помимо попытки ответа на вызов эпохи, обнаруживается и личный – экзистенциальный мотив, сводимый к лично переживаемому опыту несправедливости – чужака в пространстве всегда исключающей и маргинализирующей его культуры, подверженной действию культурантропологической логики включения-исключения. В этом смысле концептуальный герой Вальтера Беньямина –

странник, стремящийся обрести пристанище там, где его никогда не ждут. В этом смысле, основанная задача его умозрительного проекта сводится к тому, чтобы не столько определить, сколько укоренить в интеллектуальном ландшафте современности феномен насилия, назвав локусом его существования мораль, замечая, что насилия, в силу своей внутренней динамики, всегда обнаруживает себя и за ее пределами, имея в виду его «номадическую» природу. Таким образом, основанной вопрос критики насилия в творчестве Вальтера Беньямина можно определить в качестве вопроса о выявлении отношений между насилием, моралью и правом.

Говоря о беньяминовской критике насилия нельзя не обратить внимания на методологические основания мысли философа. Декларируя принципы модернистской стратегии мышления о мире, таящем в себе насилие, В. Беньямин открывает новую веху в исторической традиции осмысления насилия за счет отказа от прежней традиции. В частности, немецкий философ выносит за скобки обнаруженную еще Аристотелем амбивалентность насилия, заключающуюся в единстве его физического и нравственно-психологического аспектов [2]. Тем самым мысль немецкого философа накладывает интеллектуальное табу на рассмотрении вопросов взаимосвязи насилия и становления субъективности, а также связи агрессии и эстетики для того, чтобы захватить в фокусе своего внимания вопрос о противопоставлении насилия чистого и мифического. Данная задача решает им посредством метода критики. Важно отметить, что критику В. Беньямин использует не в кантовском смысле, полагая, что ключом к пониманию сущности множества феноменальных манифестаций насилия может стать лишь аналитика его действующих причин. В этом смысле суть беньяминовской критики насилия заключается в том, чтобы описать его отношение к праву и справедливости, ибо «действующая причина становится насилием в точном смысле слова только тогда, когда она вступает в нравственные отношения» [3]. Таким образом, будто бы воплощая известные слова Ф. Ницше о стиле работы еврейских ученых [4, С.670], В. Беньямин в своей критике уходит с проторенной дорожки рационалистической логики, сворачивая туда, откуда можно посмотреть на корпус западноевропейской культуры со стороны, будучи одновременно ее изгоем и судьей, вынося ей суровый приговор до всех ее преступлений: безусловно, здесь заявила о себе память о только что закончившейся Первой мировой войне, а также пророческое предчувствие преступлений национал-социализма, заложив тем самым основания популярной в XX веке критике тоталитаризма.

Мысль В. Беньямина динамична и тревожна, будто перебегающий с места на места и нигде не чувствующий себя как дома еврей, открывающая лишь то, природа насилия заключается не столько в его инородности, сколько в том, что оно открывает себя в качестве одного из основных модусов земного существования, таящем в себе положительные аспекты. Таким образом, насилие, согласно В. Беньямину, позитивно, поскольку выступает истоком воспитания, а точнее сказать – экзистенциального основания процесса генезиса субъективности, а также толка любого процесса формообразования. Вместе с

тем, мироощущение философа скрывает в себе и некоторое чаяние справедливости, подобно тому, как кочующий с места на места иудей чаёт обретение земли обетованной. В этом смысле границы понятийного пространства мысли В. Беньямина могут быть очерчены дихотомией «правосправедливость», где чистое насилие парадоксальным образом соотносится с чистой справедливостью.

Данным тезисом, будучи чужеродным в отношении западноевропейской культуры, мыслитель ранит ее в самую сердцевину, отмечая, что привычные для нее представления о справедливости восходят вовсе не христианству, а римскому праву. По мнению В. Беньямина, историческое значение римского права заключается в окончательном разрушении уравнительного и демократического потенциала всеобщего права в доправовом пространстве, выступающем сегодня в качестве утраченного и никогда не достижимого идеала. В этом смысле, система права, берущая свое начало в Риме – это исток насилия, поскольку «правополагание устанавливает власть и одновременно является актом непосредственной манифестации насилия» [3]. Это указывает на то, что в основе права лежит бесправие, поскольку «перед лицом насилия, которое только и может гарантировать право, нет равенства, а в лучшем случае есть равное по величине насилие» [3]. Таким образом, право всегда заявляет о себе в следующих модусах: правоустановление как записанная форма и правоохранение как способ его осуществления. В результате, В. Беньямин опровергает расхожее мнение о сакральном происхождении и природе права, а также идею о надличностном статусе справедливого порядка, основанного не столько на своем учредителе, сколько на самом законе.

Отгалкиваясь от этого предложенной выше аналитики права, В. Беньямин полагает следующую теоретическую оппозицию – насилие как средство, ассоциируемое им с правовой сферой и чистое насилие, служащее для него манифестацией справедливости, где последняя видится философу в качестве одной из множества возможных эманаций божественного, а значит и мифического начал. В этом смысле мифическое насилие для В. Беньямина – это одновременно взаимоисключающие и потому, казалось бы, невозможные акты правоустановления и правоуничтожения, призванные прочертить границы применимости права лишь для того, чтобы немедленно их отменить, признав нелегитимными. Таким образом, мифическое насилие выступает источником вины, требующей своего искупления, в то время как божественное – отмена всякой вины и императивное требование возмездия в полном объеме. Следовательно, божественное и мифическое, по мнению В. Беньямина, все-таки не равны по отношению друг другу, несмотря на свою кажущуюся первоучредительную природу: божественное, скорее, первично, в то время как мифическое – вторично в силу того, что порождает вину, лежащую в основе системы права и вследствие этого бесконечно воспроизводящего насилия.

В этом смысле, объектом мысли В. Беньямина являются недоступные для классического гуманистического основания права, скрывающие его бессознательное, просвечиваемое немецким философом посредством применения к нему

психоаналитической методологии. В частности, речь идет о том, чтобы использовать в отношении права его главный инструмент – чувство вины, благодаря чему последнее признается в том, что своим рождением оно обязано мифическому, а не божественному, насилию. Посредством описываемой теоретической рокировки, В. Беньямину удастся выйти за рамки привычного теоретико-методологического поля, заложником которого продолжала оставаться вся предшествующая и последующая мысль XX века: в отношении нее вина выступала способом самоцензуры и самоблокировки, принуждающих ее оставаться в известном круге «неразрывной» связи мифа и современности.

Выйдя и за его пределы и посмотрев со стороны В. Беньямин выходит за границы мифа, стремясь в своем движении мысли «назад-в-до» миф или «вперед-за» современность или постсовременность, оставаясь при этом в центре модернистской парадигмы мышления, вынужденной признать безысходность положения человека, обусловленного исчерпанностью возможности выбора, влекущего за собой отказ от идеализации рационально-правового проекта, а также его главного воплощения – правового государства.

Возможно, что именно в этом аспекте мысли В. Беньямина Ж. Деррида углядит основания западноевропейского логоцентризма, а также возможность его критики, воплощая и доводя до конца беньяминовский замысел, заключающийся не столько к редукции проблемы насилия к нравственно-религиозной проблематике, сколько к проблематизации и испытанию истоков западноевропейской культуры с позиции еврея, то есть стороннего наблюдателя.

### *Литература*

1. Айснер, Л. Ю., Наумов, О. Д. Онтология философского текста в аспекте постсовременных стратегий восприятия / Л. Ю. Айснер, О. Д. Наумов // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. Т.8, №4А, 2019. – С. 5-11.

2. Аристотель Метафизика. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/metaphiz.txt\\_with-big-pictures.html](http://lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/metaphiz.txt_with-big-pictures.html)

3. В. Беньямин К критике насилия. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://abuss.narod.ru/Biblio/benjamin4.htm>

4. Ницше, Ф. Веселая наука Ф. Ницше // Соч. в 2 т. Т.1. – М.: Мысль, 1990. – 833 С.

## **ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВЫЕ АКСИОМЫ НАСИЛИЯ**

**Колмаков В.Ю.**

**Красноярский государственный медицинский университет имени  
профессора В.Ф.Войно-Ясенецкого МЗ РФ**

*В статье в качестве объекта исследования рассматриваются конституционные правоотношения государства и народа, в системе которых насилие является нежелательным, но непреодолимым обстоятельством. Как и каким образом насилие осознаётся и понимается в виде аксиоматических положений является главным в данном исследовании.*

**Ключевые слова:** *народ, власть, личность, интерсубъективность, право на насилие.*

## **PHILOSOPHICAL AND LEGAL AXIOMS OF VIOLENCE**

**Kolmakov V.Yu.**

**Krasnoyarsk state medical University named after Professor V. F. Voino-  
Yasenetsky of the Ministry of health of the Russian Federation**

*The article deals with the constitutional legal relations between the state and the people, in the system of which violence is an undesirable but insurmountable circumstance. How and in what way violence is perceived and understood in the form of axiomatic statements is Central to this study.*

**Keywords:** *people, power, personality, intersubjectivity, right to violence.*

Институциональное явление насилия, война как событие, и насилие как институционально-фундаментальная форма бытия в современном обществе подводит к проблеме метафизики насилия в целом. Очевидно, необходимо исследовать насилие как феномен социального и личного бытия, где человек вписан в онтологию насилия, где даже обычная конкуренция среди людей превращается в форму коммуникации насилия. И в таком понимании можно сформулировать исходные аксиомы насилия.

Аксиома запрета (псевдозапрета) государственного насилия. Право народа и власть государства является устойчивым и существенным отношением, а также показателем способа организации социального пространства. И можно утверждать в качестве аксиом то, что у государства нет права проявлять насилие над своим народом. И, при этом, у народа есть не только моральное, но и легальное право требования исполнения всех тех обязательств государства, которые закреплены законом, в первую очередь, это право требования исполнения конституционных прав. И в этом отношении Конституция РФ определяет основные принципы государственного устройства российского общества, одно из важнейших принципов такого устройства выражает статья, в которой со всей очевидностью говорится о том, что

государство берёт на себя обязанности исполнения важных социальных гарантий, без которых общество, по всей видимости, не может быть социально стабильным. «Российская Федерация – социальное государство, политика которого направлена на создание условий, обеспечивающих достойную жизнь и свободное развитие человека» (Конституция РФ, ст.7, п.1). Здесь возникает очень простой практический вопрос: почему при наличии алмазов, золота, никеля, алюминия, нефти, газа, леса и многого другого российский народ находится на очень невысоком уровне качества жизни? Российские вечные проблемы – воровство, бандитизм, коррупция, глупость, трусость, лень, безответственность – должны быть когда-то разрешены, хочется в это верить. В российском обществе, как и в любом другом, есть общая проблема это–проблема доминирования агрессивной некомпетентности и глупости над всеми другими социо-ментальными характеристиками. Если правящая элита не обладает экономической ментальной дееспособностью и она неспособна создать эффективный экономический механизм, то эта проблема должна волновать всё общество как наиболее важная проблема. Если же при наличии всех разнообразных природных ресурсов не хватает одного и главного, определяющего ресурса – адекватного менталитета, то должны быть предприняты реальные действия, позволяющие в ближайшей перспективе достигнуть положительного изменения в данном отношении. Пока же можно наблюдать, как при изменении различных политических режимов и политических корпораций, добирающихся до власти, не хватает единственного главного и основного – положительного изменения политического менталитета. Конституция концентрирует правосознание, но какое это правосознание? Это правосознание общества или государства, а может быть, это выражение некой политической иллюзорности, которая либо фактически невыполнима, либо выполнима весьма формально? В этом контексте понятно, что конституция не должна быть бессмысленным бумажным документом, ее основные положения и правовые требования должны быть осознаны и исполнены. Но при этом действует специфика правосознания российского общества, его некоторая аморфность, когда нет ясного осознания своих прав, а от обязанностей всегда хочется убежать, скрыться, не исполнять их. Вот и власть такая же, она не всегда выполняет функции, которые необходимо в реалистическом контексте событий и процессов исполнять. Почему положение о «достойном уровне жизни» никак не связано в этом тексте с тем, что сегодня очень точно просчитывается и является важным показателем – с уровнем качества и уровня жизни? В РФ государственное управление качеством жизни населения связано со многими проблемами. Можно согласиться с тем, что: «Во-первых, – это неясность в понимании самого предмета управления, поскольку понятие «качество жизни населения» не формализовано – не закреплено и не утверждено. Если нет единого понимания данной категории, то ставится под сомнение процесс управления ею». Во-вторых, – это отсутствие единой методики оценки качества жизни населения – интегрального индикатора и набора показателей, характеризующих качество жизни. Да просто потому, что

показатели данного уровня настолько низкие, что это неприлично и постыдно характеризует работу государства, всех министерств, председателя совета министров и президента.

Аксиома эффективного государства. На этом основании у народа есть право требования эффективного управления государством. Народ и общество имеют право требования эффективного использования ресурсов, имеющихся в распоряжении властей, имеют право терпеть только то правительство, которое способно к эффективному управлению. В XXI веке философия современной российской государственности изменяется, происходят достаточно интересные процессы, которые нельзя игнорировать и которые необходимо осмысливать почти, что называется, в режиме «онлайн», в режиме реального времени.

Аксиома: агония насилия не спасает слабое государство от гибели. Проблемы, не получившие осмысления, оказываются хроническими, вновь и вновь возникающими. Совокупность этих проблем представляет конкретную специфику в каждом отдельном случае современного соотношения общества и государства, но в целом проявляется общая закономерность. Фактически можно определить главную проблему: каким образом современное государство может быть сильным? Очевидно, данная проблема задана не только Ф. Фукуяма в его книге «Сильное государство», эта проблема существовала всегда, важно понять, как в современном обществе можно сформировать модель сильного государства? Народ верит в своё государство. В некой некритической зоне подсознания народа государство является объектом мистического поклонения. Власть действительно имеет не только свою логику, но и мистику, свою сущность и практическую реальность. Идеология власти государства необходимо рассматривать в контексте идеологии народа и общества. Возникает «антифукуямовская» точка зрения, и появляется необходимость критики позиции Френсиса Фукуяма. Одновременно с этим необходимо отдать должное умению Фукуяма привлекать внимание к своим идеям. Его идея «конца истории» так же привлекла к себе внимание, но затем оказалось, что речь идёт не о конце истории как процессе, а о завершении определённого этапа. Но внимание научной общественности отрефлектировало данную идею. Идея сильного государства, очевидно, родилась вместе с рождением государства как института социального управления. Идея сильного государства не нова и даже, можно сказать, не оригинальна. Любое государство имеет свою логику существования и своё обязательное стремление стать сильным. Парадокс заключается в том, что рано или поздно возникает ситуация, в которой это государство, желающее быть сильным, разрушается вне зависимости от своего желания, несмотря на проявляемую агонию насилия.

Российское государство обладает всеми возможностями для решения современных проблем, но не хватает чего-то очень важного, очевидно, не хватает силы смыслового воздействия на общество, которое должно быть мобилизовано для решения этих проблем. Можно и нужно говорить о сильном государстве, о сильном обществе, сильной личности. Идея сильного и «наильного» государства заложена как тенденция развития всех тех форм

социального управления, которые в разных вариантах, в многообразных модусах находят своё историческое проявление. Данная идея сильного государства в России исторически трансформировалась в идею сверхсильного государства. В этом тоже есть своя логика. Такая силовая модель организации общества многонациональной России часто спасала народ как особое историческое единство. Эта силовая модель позволяла сохранять единое культурное и языковое пространство, пространство объединяющего смысла. И, может быть, этот смысл не всегда явно проявляется, он, может, и действительно существует в латентной, скрытой форме, которая не всегда адекватно прочитывается информационно. Можно сказать, «восприниматель», «прочитыватель» этой информации вольно или невольно вносит свои изменения в содержание данной смысловой матрицы. Понятно, что государство в лице его тех или иных правителей старалось лучшим или худшим способом сохранить данное единство, единство данного социального организма. Можно также сказать, что политическая активность общества приводит к возникновению самого феномена гражданского общества. В новой конкретной социальной ситуации возникает и развивается новый тип гражданского общества. Но очевидно, что формальная и реальная власть чаще не совпадает. У кого находится реальная власть? Существует своеобразная игра в отношения, связанные с действием реальной власти. Личная власть неустранима, и она является мощным основанием для действия формального аппарата власти. При этом личная власть имеет свои сложные механизмы действия. Личность государственного лидера трансформируется под воздействием факторов и общей сложившейся системы организации власти. Опасно то, что механизм личной власти государственного лидера может формироваться вне правового поля. В этом случае в качестве последствий возникают достаточно негативные явления. Наличие гражданской позиции важно и весьма востребовано. Эта позиция необходима для нормального функционирования политической системы. То есть, политическая культура в данном отношении проявляет степень способности активно участвовать в политической жизни страны. Общественность, как социальная группа, способная противостоять, может обладать или не обладать достаточной степенью активности. Логика обоснования невозможности гражданского общества имеет свой смысл. Дж. Сакс, исследуя реальные механизмы сотрудничества гражданского общества и его институтов, приходит к выводу, что оно невозможно. Причиной этого является экспансия современной экономики, которая сильно сужает пространство и время внеэкономического общения людей. Тем самым подрываются неизменные основы гражданского общества. Такое сужение пространства и времени внеэкономического сотрудничества, общения людей действительно приводит к уменьшению реальных взаимодействий, необходимых для того, чтобы были созданы общественные эффективные организации, способные быть игроком, то есть субъектом пространства политических взаимодействий. Страх перед тиранией, перед насилием власти

всегда был значимым фактором, останавливающим развитие социального контроля над государством. Такой страх можно определить как кратофобию.

Аксиома: страх перед насилием усиливает насилие. Кратофобия – исторически сложившаяся социально-психологическая реакция человека, социальной группы и общества, в целом выражающаяся в боязни власти. Основная характеристика российского гражданского общества – в той или иной степени проявленная пассивность, нерешительность, как политическая, так и чисто человеческая трусость. Настороженное отношение к власти, которая не считается с ценностями отдельного человека, выработывалась достаточно длительное время и не может быть изменена быстро и бесповоротно. Также важная его характеристика – индифферентность, которую можно рассматривать как мягкую форму трусости. И трусость, по существу, является сильно выраженной и осознанной индифферентностью как формой выживания в условиях диктатуры власти. Смирение, послушание, законопослушность – важные аспекты взаимосвязи государства, общества и человека, но это явно негативное качество системы гражданского общества. Холопская психология российского электората проявляется в его страхе и боязни действий со стороны государства, это страх за свою жизнь, за жизнь своих близких. Этот страх формировался как инстинкт выживания, и это весьма парадоксальное чувство, говорящее, по сути дела, о том, что народ по-прежнему боится той безумной власти, которая способна уничтожить собственный народ или его отдельных представителей. Преступное государство опасно, оно делает общество и его экономику неэффективными. Общество и государство взаимосвязаны и в криминальном плане. Связь между государством и обществом изменяется в зависимости от характера, от свойств общества. Сегодня связь между государством и обществом, если и не нарушена, то приобрела важные новые свойства. Возникает новая политкультурная реальность – политическая сфера жизни общества. Эта сфера приобретает многокультурные формы, и эта тенденция продолжает действовать в современном обществе. Возникает новая политическая реальность многообразной политической культуры. Возникают контуры новых политических, можно сказать, субгосударственных, а подчас и антигосударственных политических структур. Журналистские расследования стали важной частью борьбы за гражданское, действительно правовое государство. Показательным является тот факт, что убийства журналистов в РФ раскрываются только на 5 %. Государство совершает некие действия, иные из них могут наносить вред обществу. Какие именно действия государства в этом случае можно рассматривать как преступные? По сути дела, это все действия государства, противоречащие Конституции и законам Российской Федерации. То есть, это действия государства, направленные на нанесение вреда своим гражданам. Эти действия должны пресекаться, государство должно выполнять свои обязанности перед его гражданами. Государство, которое не выполняет свои обязанности, вызывает аналогичное действие со стороны граждан. Государство в лице его чиновников должно защищать интересы граждан. Так, например, преступлением является нарушение избирательного

законодательства; система приписок, наличие которых означает, что избранная власть нелегитимна. Претензии к государству не могут более игнорироваться правительством и президентом. Накопились достаточно серьёзные претензии к государству, которые по своему характеру деятельности не соответствуют своей Конституции.

Современный аполитизм имеет свои исторические корни. Во многом это традиционно вера в сильного государя. Объясняется ли это тем, что народ ленив и ворует, не желает думать? Или нет желания и умения действовать политическими методами, стремясь изменить сложившееся негативное положение дел? Суть фабулы: «Дай волю, и бандиты от власти разворуют последние российские богатства». Политтехнология этого действия заключается в том, чтобы сначала дать либералам и демократам все развалить до определенного предела, до некой условной точки, затем, сказав, что дальше разваливать нельзя, ввести жесткую дисциплину. Общественное сознание вступило в борьбу с угрюмым злобным менталитетом госчиновников и аппаратчиков. Соответственно, люди из госкабинетов могут быть очень недовольны потерей своей особой, надсоциальной власти. Но есть ли у власти способность адекватно понимать то общество, которому оно должно служить? Или власть служит только самой себе? А кто этого не понимает и не признаёт, является врагом этой власти? Понимает ли власть тенденцию нарастания недовольства той политикой, которую она проводит? И что должна делать в этой ситуации интеллигенция? Интеллигенция – особая социальная группа, которая возникает в каждом обществе и которая выполняет свои соответствующие функции в этом конкретном обществе, в котором ей довелось возникнуть и существовать. Эта функция может изменяться в зависимости от множества факторов, возникающих в соответствии с особенностями данного общества и его природы. Поэтому всегда важно понять, каким образом осуществляется эта взаимосвязь, в результате действия которой изменяется менталитет интеллектуально активной части общества?

Гражданское общество не может существовать без интеллигенции, интеллектуалов – людей, способных осознавать системные инновационные проблемы развития общества. Роль интеллигенции как социальной группы оказалась весьма странной. Интеллигенция оказалась не единой, её многообразие привело к размыванию чувства единства. Оказалась невозможной партия интеллигенции, о которой пытались размышлять «веховцы» и все сторонники высокой идеи и миссии интеллигенции. В этом явлении произошел своеобразный закат интеллигенции как социальной, политически активной группы российского общества. Мишель Фуко представил свою концепцию роли интеллигенции, её соотношения с властью в бурных 60-х годах 20 столетия. Но, по-видимому, актуально для каждого времени определить новое соотношение между теми, кто находится у аппарата государственной власти, и теми, кто интеллектуально влияет на власть. Идея розенкрейцеров в XVI–XVII веках аналогичным образом также сводилась к тому, что ученые и все образованные люди должны влиять на власть, принуждая её в определённой

степени быть интеллектуальной. Но власть всегда относится к интеллектуалам весьма двойственно: если власть заинтересована в инженерах и специалистах, она действительно создаёт для них все необходимые условия для творческой продуктивной деятельности только потому, что она не может без них обойтись. Но власть будет преследовать и подавлять любую деятельность той же технической интеллигенции, если последняя попытается указывать власти на её ошибки, просчёты, нарушения. Здесь существует своеобразная конкуренция за влияние на общество. Соответственно, с этого начинается рассмотрение роли и значения так называемых «интеллектуалов», часть которых всегда ориентирована на обслуживание власти. Но всегда есть оппозиция, которая стремится утвердить в общественном сознании иные точки зрения и понимания, иные оценки по сравнению с теми, которые утверждает официальная идеология. В данном отношении можно согласиться с мыслью Славоя Жижека о том, что насилие в современном обществе приобретает системный характер [1].

Аксиома: общество может сопротивляться интеллектуальному насилию. Кто ты, человек? Тварь, раздавленная насилием, или право на сопротивление имеешь? Гражданское общество обязательно должно быть интеллектуальным. Интеллектуалы и власть взаимосвязаны, интеллектуалы, обладая властью над умами людей, над определённой сферой умонастроения, являются конкурентами власти, которая часто, не обладая высокой интеллектуальностью, обладает законной или псевдозаконной силой принуждения. М. Фуко, с его способностью видеть новые важные проблемы, с его особенным характером дискурса, отмечает принципиально важные моменты соотношения знания и власти. Продолжая этот важный аспект, проявляется своеобразная гносеология власти, основанная на взаимосвязи власти и знания. Можно сказать, что власть как активный социальный феномен старается предопределить тип гносеологической ментальности. Власти не нужно, чтобы активность социального менталитета и сам менталитет общества были слишком критично настроенными против неё. Любые проявления такого критического настроения рассматриваются властью весьма настороженно и даже болезненно. Поэтому любая власть, если она не боится критического отношения к ней, должна быть готова к достаточно серьёзному анализу ее действий. Но в основном власть болезненно реагирует на то, что при помощи критики можно показать все её недостатки, перед которыми достоинства окажутся весьма условными и не очень значительными. Возможно ли сопротивление духовному насилию? Духовное насилие возникает в тех ситуациях, когда человека как личность принуждают к принятию строго определённой психоформы духовности. При этом информационное насилие сливается с духовным насилием и доминирующие информационные потоки, окружающие человека, принуждают его к принятию информационной картины реальности, соответственно требованиям доминанты насилия.

### *Литература*

1. Жижек, С. О насилии / С. Жижек. – М.: Издательство «Европа», 2010. – 184 с.
2. Колмаков, В. Ю. Философия конституционного мышления / В. Ю. Колмаков // Наука и образование: опыт, проблемы, перспективы развития. Часть II. Наука: опыт, проблемы, перспективы развития: мат-лы международ. науч.-практ. конф. / Краснояр. гос. аграр. ун-т. – Красноярск, 2015. – С. 465-469.
3. Колмаков, В. Ю. Право народа и власть государства / В. Ю. Колмаков // Правовая ментальность эффективного государства. – Красноярск: Изд-во «Литера-Принт», 2010. – С. 6-23.
4. Колмаков, В. Ю. Триалог о справедливости или введение в теорию неопределяемых понятий / В. Ю. Колмаков // Современный моральный дискурс. - Красноярск: Изд-во «Литера-Принт», 2015. – С. 84-104.
5. Колмаков, В. Ю. Диалог о ненасилии / В. Ю. Колмаков // Современный моральный дискурс. - Красноярск: Изд-во «Литера-Принт», 2015. – С. 34-40.

**УДК 140.81**

### **ОТ ЛЮБВИ К ВРАГУ – К ЛЮБВИ К СЕБЕ**

**Конникова Л.Ю.**

**Красноярский государственный аграрный университет,  
Красноярск, Россия**

*В статье приводится анализ текста 3-ей главы «Любовь к врагу» книги П. Боянич «Насилие и мессианизм». «Возлюби врага своего» - как этическое основание христианской культуры.*

**Ключевые слова:** война, мир, Другой, насилие, мессианизм, жертва.

### **FROM THE LOVE OF ENEMY IS TO LOVE YOURSELF**

**Konnikova L.Y.**

**Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia**

*The article analyzes the text of the 3rd Chapter «Love to the enemy» of P. Boyanich's book "Violence and messianism". "Love your enemy" - as the ethical basis of Christian culture.*

**Keywords:** war, peace, Other, violence, messianism, sacrifice.

Книга сербского ученого, философа Петара Боянич «Насилие и мессианизм» ставит перед нами проблему понимания и вопрос: Кто есть враг? Автор предлагает рассматривать это о вопрос через понятие «Другого». Потаенная фигура «Другого», одновременно выступающего главным собеседником и ключевым противником, парадигматична для каждого из теоретиков, чьи тексты Боянич подвергает деконструкции. Для Левинаса «Другим» оказывается Гегель, для Бенямина — Шолем, а для Розенцвейга —

его учитель Мейнеке. «Другой» в данном случае может быть приравнен к врагу, но это не внешний враг, задающий экзистенциальное противостояние, результирующее, как сказал бы Шмитт, в возникновение политического, а враг внутренний. Такой враг не может быть ни принят, ни изъят, ни ассимилирован, и, явленный в качестве угрозы, он парадоксальным образом обретает конституирующее значение для субъекта философской и политической жизни. «Субъект является субъектом, поскольку он движим (инициирован, спровоцирован) насилием, поскольку он отмечен, открыт и закрыт насилием, поскольку он испытывает страдания, поскольку ему был нанесен ущерб, поскольку он отвечает и реагирует именно на насилие, каковое выступает ориентиром его развития» [1, с. 70].

Но как установить мир, раз и навсегда порывающий с насилием, а не просто временно приостанавливающий его действие? Возможно, это означает увидеть врага иначе, отказаться от стремления сделать его инструментом собственных интересов или рабом — попытаться установить с ним отношения иного рода. Именно это допущение заставляет Бояничу задаваться вопросом: «Как полюбить своего врага?» [5, с. 252].

В третьей главе автор представляет нам для анализа текст гимна Йехуда Галеви «Любовь к врагу», в переводе Франца Розенцвейга. Где П.Боянич приводит ряд «непреодолимых трудностей» перевода и толкования этого текста. Это не просто перевод с одного языка (древнееврейского) на другой (немецкий), это в некотором смысле перевод иудаизма в христианство [1, с.86]. Иудаизм и христианство в его метафизике оказываются этапами откровения, которое должно завершиться синтезом двух религий [4, с.74]. Очень интересное место в тексте Бояничу мы здесь находим «Акт перевода может иметь место лишь после того, как принято допущение об основополагающей невозможности перевода. Только после этого. Не могут ли эти предостережения Розенцвейга — который требует открытия «невозможности» трансфера, «невозможности» перевода или ответной реплики «одного языка другому» — послужить нам здесь своеобразной аналогией «невозможности» мира? Таким образом, наверное, возможно прийти к миру, возможно, чтобы некто действительно установил мир, но только в той мере, в какой он убежден, что мир невозможен» [1, с. 87]. Выше во второй главе «QUID PRO QUO» он сравнивает перевод как возможность смены войны миром и наоборот: «Возможно, война также уже является «переводом» чего-то еще более страшного, чем война, или чего-то более священного, чем мир» [1, с. 55]. И далее: «Перевод всегда является незавершенным проектом, который взывает к миру и провоцирует его» [1, с. 56]. Вывод, какой делает автор, показывает нам возможности текста и его роли в вопросе существования мира: «текст, который призывает к миру и возвещает его, устанавливает тем самым, что мира не существует, что мира еще здесь нет и что необходимо, чтобы что-то было сделано, чтобы он наступил» [там же]. Автором отмечено, что война и насилие уже даны «наличествуют», тогда как мир надо «устанавливать», «восстанавливать». «Что такое мир? Что мы говорим, когда произносим «мир»? Что это значит: «жить в мире с» — с кем-то другим, с группой, государством, нацией, с самим собой в виде другого?» [1, с.71].

Но как установить мир, раз и навсегда порывающий с насилием, а не просто временно приостанавливающий его действие? Возможно, это означает увидеть врага иначе, отказаться от стремления сделать его инструментом собственных интересов или рабом — попытаться установить с ним отношения иного рода. Именно это допущение заставляет Боянича задаваться вопросом: «Как полюбить своего врага?» Этот вопрос, недвусмысленно отсылающий к Нагорной проповеди, выносится за пределы христианской этики, с тем, чтобы оказаться предметом мессианской политики. [5, с. 252-253].

«Возлюби врага своего» - как этическое основание подвергается Розенцвейгом анализу. Когда Розенцвейг говорит, что в христианском мире «любовь к врагу» является самым мощным орудием в завоевании (подчинении) мира, ибо враг любим как будущий брат. [1, с. 96].

Знакомя нас с текстом гимна «Любовь к врагу» Галеви, автор разбивает его на 10 стихов и дает подробные основания для перевода [1, с. 88-89].

В стихах 1 и 2 «я» свидетельствует о близости — единственная, та же самая любовь в обители любви, — в то время как в конце, в преддверии стихов 9 и 10, он гордо обещает Господу презирать себя до тех пор, пока Его гнев не пройдет. В интервале между 3-м и 8-м стихами «я» не отвечает: оно одобряет, радуется, любит и принимает все три фигуры врага, которые завершают дело, начатое Богом. Нельзя не удивиться апломбу этого «я», пока не появляется преследователь (стихи 1-2), равно как и его убежденности в конечном искуплении (стихи 9-10) [1, с. 91].

В основе этой поэмы лежит Псалом 69 (В православной традиции соответственно Псалом 68). Трудности перевода, объясняет автор, вызваны с переводом 6-стиха гимна:

Стих 6 в первом и втором варианте перевода Розенцвейга:

1. Ибо он (они) преследует труп, который Ты убил (буквальный перевод) [1, с. 89].

2. Ибо он преследует труп, который был убит Тобою [1, с.100].

Где, «главная дилемма заключена как раз в этом слове — «следовать» (или «преследовать», «воспоследовать»). Враг — это тот, кто следует за тобой, но также тот, за кем следуешь ты (кого мы преследуем). Здесь врагом является тот, кто применяет закон или могущество Бога.

Все эти редкие и трудные понятия, которые использует Розенцвейг и которые так или иначе возвещают удар и убийство, детерминированы заменой слова *hetzt* на *trifft*. Речь уже не об ударе, который наносит Бог и который должен сразу же инициировать, дать ход удару врага (в слове «кулак» должны соединиться прошлый удар Бога и грядущий удар врага), поскольку Розенцвейг говорит о преследовании (*hetzen*) и возвещает его конец. «Вплоть до самого конца» — вот в чем заключается смысл нового истолкования *radaf*. Вплоть до смерти, вплоть до нашей смерти и нашего уничтожения мы ожидаем Бога, принимая врага и конец насилия (Там же).

Это становится самым напряженным местом перевода. Мы видим, что используя этот глагол *Radaf* (преследование) это и тот кто преследует и кто подвергается преследованию. Отметим примечания П. Боянича к этому месту текста: *Radaf* есть агрессор (антоним — *nirdaf*, жертвоприношение). В наши дни слово *radaf* обозначает (в этом оно близко латинскому *sacer*) того, кого

подозревают, что он несет с собой смертельную опасность, и чье тело является его орудием, того, кто собирается совершить самоубийство и тем самым убить множество людей вокруг себя... Саул также *radaf* (Ветхий завет. 1-я книга Царств, глава 31), поскольку он решается на самоубийство, чтобы не страдать от меча другого и чтобы тысячи других евреев не были казнены из-за него.

Таким образом, можно подытожить, *Radaf* это — я сам, *Radaf* — это враг. Мое-я, будучи врагом, также может быть подвергнуто преследованию как *gadaf* и преследователь действует с намерением меня убить; позволено меня убить, если не существует другого способа спасти того, кто меня преследует.

И далее, тоже самое, относится к ситуации «когда не существует другого способа спасти того, кого преследую я как *radaf* (слово *nirdaf* антоним, обозначает жертву, которую я преследую), того, кому я отвечаю по той причине, что оказался жертвой его насилия» [1, с.103].

Добавление, которое делает Галеви (см. стих 6) он применяет понятие *radaf* к трупу того, кто уже был *radaf*, кто уже подвергался преследованию со стороны Бога и был Им убит, ставит новые вопросы «Что же должно быть подвергнуто уничтожению у того, кто уже был уничтожен? Что же может быть искоренено у того, кого больше нет?».

П. Боянич дает нам свой ответ: речь идет о двойной заповеди искоренения насилия, которая должна быть исполнена перед последними стихами, в которых преследователь и преследуемый как будто умиротворяются: «враг», который должен покончить с насилием, и «мое-я» — труп с последней возможностью ему ответить.

Любовь к врагу как любовь к себе, может быть рассмотрено как условие разрыва бесконечной возможной мести, как условие не допущения «жертвенного кризиса» [3], в понимании Р. Жирара [2].

Осмелимся предположить, не идет ли здесь речь о прощении. Мы должны простить! Настал час, чтобы мы простили друг друга. Если мы промедлим ещё немного, у нас не останется времени.

### *Литература*

1. Боянич, П. Насилие и мессианизм / П. Боянич / пер. с франц. О. Волчек. - Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2018. - 224 с.
2. Жирар, Р. Насилие и священное / Р. Жирар / Перевод Г. М. Дашевского. - М., Новое литературное обозрение, 2010. – 448 с.
3. Круглова, И. Н. «Человеческое, слишком человеческое» в контексте теории «жертвенного кризиса» Р. Жирара / И.Н. Круглова // Наука и образование: опыт, проблемы, перспективы развития. Часть II. Наук: опыт, проблемы, перспективы развития: мат-лы междунард. науч.-практ. конф. / Краснояр. гос. аграр. ун-т. – Красноярск, 2013. – С. 366-368.
4. Резвых, Т.Н. Время и культ в книге «Звезда спасения» Франца Розенцвейга / Т. Н. Резвых // Статьи и исследования. 2016. - №3.- С.74-87.
5. Симакова, М. О насилии истории / М. О. Симакова // Социологическое обозрение. - 2019. Т. 18. - № 1. - С. 250 – 255.

**ОТ ЛЮБВИ К БЛИЖНЕМУ ДО ЛЮБВИ К ВРАГУ**

**Романова Е.В.**

**Красноярский государственный аграрный университет,  
Красноярск, Россия**

*В статье затрагивается проблема насилия, дается краткий анализ текста 3-й главы «Любовь к врагу» по книге П. Боянича «Насилие и мессианизм». Осмысление двух традиций: христианской и иудейской через призму понимания библейских заповедей любовь к ближнему и любовь к врагу.*

**Ключевые слова:** война, насилие, жертвоприношение, враг, любовь, ближний.

**FROM LOVE OF NEIGHBOR TO LOVE OF ENEMY**

**Romanova E.V.**

**Krasnoyarsk state agrarian university, Krasnoyarsk, Russia**

*The article addresses the problem of violence, gives a brief analysis of the text of the 3rd chapter, "Love for the Enemy," based on the book by P. Boyanich "Violence and Messianism". Comprehension of two traditions: Christian and Jewish through the prism of understanding the biblical commandments about love for one's neighbor and love for the enemy.*

**Key words:** war, violence, sacrifice, enemy, love, neighbor.

Тема насилия широко освещается исследователями не только правовой сферы, но и имеет психологическую, социальную, религиозную и философскую направленность исследований. Проблематизация темы ярко прослеживается как у философов XX века, так и у современных философов и онтологизируется как теория критики насилия. Среди всех прочих выделяется Вальтер Беньямин («К критике насилия»), Жорж Сорель («Размышление о насилии»), Теодор Адорно, Герберт Маркузе, Эммануэль Левинас, Жак Деррида, Рене Жирар, Джорджо Агамбен, Славой Жижек, Ален Бадью, Петар Боянич и другие авторы.

Книга сербского философа П. Боянича называется «Насилие и мессианизм», в которой автор в контексте проблемы анализирует такие понятия как насилие, жертвоприношение, война, враг, «Божественное насилие», «радикальное насилие» и др. Наше внимание привлекла глава 3 «Любовь к врагу». П. Боянич сосредотачивает свое внимание на толковании фрагмента поэмы И. Галеви «Любовь к врагу», сделанную в переводе Франца Розенцвейга и начинает с интерпретации понятия «враг». Кто такой враг? Мятежник, который не подчиняется Богу, вступает в борьбу, нападает, или же враг это сам человек? Видя различие трактовок понятия «враг» у Галеви и Розенцвейга, Боянич обращает свое внимание на ряд замечаний Розенцвейга о том, что «враг не является ни ближним, ни близким, ни другим или чужестранным...» [1, с. 92]. Возникает вопрос – а кто же тогда ближний? В религиозной традиции прослеживается два отношения, две заповеди – «возлюби ближнего своего как самого себя» и «возлюби врага своего, как самого себя». О какой любви идет речь?

На языке Евангелий существуют три слова, обозначающие любовь как страсть, природно-эстетическую устремленность человеческой души – Эрос,

как доброту, душевную близость, взаимную привязанность - Филия и как духовное единение, человеческое добросердечие - Агапе. Смысловое наполнение этих понятий различно. Так, объект Эроса индивидуален, Филия охватывает особый круг друзей, Агапе направлена на всех людей, на любого ближнего, того, кто оказался в непосредственной близости. Различаются они также по нравственному вектору: Эрос есть любовь восходящая, устремленная снизу вверх и направленная на обладание предметом любви. Филия есть любовь уравнивающая, она и возможна только между равными, каковыми как раз и являются друзья. Агапе - любовь нисходящая, жертвенная. Иисус Христос, повелевая любить врагов, имеет в виду духовное единение, добродетель в отношениях, между всеми людьми; евангелист в этом случае пользуется словом "агапе". Именно всеохватывающая любовь, включающая также любовь к врагам, освобождает человеческую общину от узости психологических, естественных и социальных привязанностей, позволяет втянуть в нее всех людей [2].

Возвращаясь к вопросу: кто же тогда ближний или другой? П. Боянич склоняется к тому, что это «не еврей, но тот, кто пребывает на еврейской территории, чужестранец» [1, с. 93]. Опять же какой чужестранец, тот, «что живет среди нас, и потому его следует любить?» Или же ««тот, кто приближается к святым местам», чужой еврей как самый большой враг, ибо он является врагом Бога и заслуживает...высшую меру наказания?» И в то же время призыв «любить своего ближнего» может означать ««любить того, кто следует», кто является следующим, кто возникает, но не присутствует», подобно Богу, поэтому и ближний может быть вымышленным, как и любовь к нему» [1, с. 96]. Последовательная цепь размышлений над заповедью «Любовь к врагу», замечает П. Боянич, приводит у Розенцвейга к некоей идеологизации между христианством и иудаизмом, поскольку, по его мнению, «в христианском мире «любовь к врагу» является самым мощным орудием в завоевании (подчинении мира), ибо враг любим как будущий брат»[1, с. 96]. Вывод, которому приходит в итоге Галеви в своей поэме, пишет автор, говорит о том, что «враги необходимы, что именно через них подтверждается присутствие и любовь Бога»[1, с. 103].

Любить врага вовсе не значит испытывать к нему чувства привязанности, какие испытывают к любимому человеку, или радоваться душой, как это случается в общении с друзьями. Здесь мы имеем дело с отношением, которое выше психологических и душевных привязанностей и это находится в иной плоскости. По убеждению Свт. Игнатия Бренчанинова: «Любовь к врагам есть та высшая ступень в любви к ближнему, с которой мы вступаем в необъятный чертог любви к Богу» [3, с. 42, 299] «Любовь к Богу заключается в любви к ближнему, и тот, кто возделает в себе любовь к ближнему, вместе с нею стяжает в сердце своем неценное духовное сокровище – любовь к Богу [3, с. 330].

### *Литература*

1. Боянич, П. Насилие и мессианизм / П. Боянич / пер. с франц. О. Волчек. - Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2018.- 224 с.
2. Гусейнов, А.А. Возлюби ближнего своего / А. А. Гусейнов // Вопросы философии. - 2014. - №5 - С. 16-26.
3. Сочинения Епископа Игнатия Бренчанинова. Аскетические опыты Т. 1. СПб.: Изд. И.Л. Тулузова, 1886. - 570 с.

## СЕКЦИЯ 2. ЖЕРТВЕННОЕ НАСИЛИЕ – ЗЛО ИЛИ БЛАГО? ВОЙНА И ПРАВО НА РЕВОЛЮЦИЮ VS ПАЦИФИЗМ И ПРОТИВОНАСИЛИЕ: ЭТИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ

УДК 215

### **ФЕНОМЕН ЭКСТРЕМИЗМА: ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКИЕ ЭКПЛИКАЦИИ**

**Барина С. Г.**

***Красноярский государственный аграрный университет,  
Красноярск, Россия***

*Сегодня Россия сталкивается с серьезными угрозами и вызовами (экстремизм, ксенофобия, религиозная нетерпимость). В связи с этим актуализируется задача философского осмысления феномена экстремизма и терроризма, но особенно важным представляется исключение терминов «религиозный терроризм» и «религиозный экстремизм», так как ни одна религия не призывает убивать людей.*

**Ключевые слова:** *экстремизм, философия, богословие, терроризм, общество, религиозный лозунг, вера, религия, духовный вакуум, нравственные ценности.*

### **THE PHENOMENON OF EXTREMISM: PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL IMPLICATIONS**

**Barinova S. G.**

***Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia***

*Today Russia faces serious threats and challenges (extremism, xenophobia, religious intolerance). In this regard, the problem of philosophical understanding of the phenomenon of extremism and terrorism is actualized, but it is especially important to exclude the terms "religious terrorism" and "religious extremism", since no religion calls for killing people.*

**Key words:** *extremism, philosophy, theology, terrorism, society, religious slogan, faith, religion, spiritual vacuum, moral values.*

В современном обществе появление экстремизма и терроризма под религиозными лозунгами явилось одним из вызовов для мирового сообщества. Современный экстремизм – социально-политическое явление, приобретающее региональный, национальный и глобальный масштаб, использующее для своего распространения в мире общественные и культурные противоречия как внутри государства, так и в международных отношениях. Поэтому, философское и богословское изучение явления экстремизма сегодня представляется особенно важным и актуальным. При этом необходимо и понимание, и поиск способов противодействия экстремистским настроениям.

Современное общество с присущим ему культом демонстративного потребления товаров и услуг, идеологией нравственного релятивизма, наживы, косвенно провоцирует распространение экстремистских настроений. Особенно ярко это проявляется сегодня в странах Западной Европы, где наблюдается некоторое ограничение присутствия религии и связывают данный фактор также связывают с распространением негативных настроений. Приводя в свои организации новых адептов, террористы используют подмену понятий, заполняя вакуум в душе человека своими антирелигиозными ценностями. Ведь ни одна мировая религия в мире не призывает убивать людей. Пользуясь духовной безграмотностью людей, террористы выдвигают свои идеи как идеи продвижения нравственных и религиозных ценностей в современном безбожном обществе. Особенно действенными эти идеи оказываются для молодежи, которая в силу молодого возраста, неустоявшихся убеждений и религиозной неграмотности более всего подвержена влиянию ярких призывов, лозунгов. Наличие духовной просвещенности и глубокой веры являются мощным фактором противодействия идеологии терроризма.

Необходимо донести до молодежи позицию Русской Православной церкви о распространяющихся греховных явлениях в современном мире (блуд, однополое сожителство, аборт, эвтаназия, проституция). Эти греховные явления в современном обществе представляются как неизбежный элемент, как нечто само собой разумеющееся, как дань моде или норма современного образа жизни. Неокрепшие молодые умы и души часто впитывают эти идеи, воспринимая их как норму жизни. Именно этим и пользуются экстремистские организации, прекрасно понимающие, что молодежь является самым уязвимым слоем в обществе, воспринимающим многие постулаты на веру, их легче всего склонить, убедить, воодушевить и направить по ложному пути. А потому война с экстремизмом является войной, прежде всего, на духовном поле. Наглядный пример тому – случай с вербовкой студентки философского факультета МГУ Варварой Карауловой, в котором вербовщики сделали ставку на «лживую любовную, романтическую составляющую», которой поддалась девушка. Выявить слабое звено и начать работу с этим недостающим звеном в жизни любого человека, что может быть проще? Неокрепшие души молодежи вызывают особую тревогу и боль РПЦ. С абсолютной уверенностью можно заявить, что человеконенавистническую идеологию, которую несут экстремисты в общество, нельзя отождествлять с религией. Религия не учит убивать или ненавидеть людей, все мировые и традиционные религии несут добро, а деяния экстремистов противоречат моральным принципам мировых религий. Экстремисты лишь прикрываются религиозной тематикой.

Понятия «религиозный терроризм» и «религиозный экстремизм» нужно исключить, так как они несут иной смысл, призывают людей заблуждаться. Слепой фанатизм экстремистских организаций имеет целью причинение вреда, вызов страха в обществе. Не существует «религиозного терроризма» и «религиозного экстремизма», это лишь преступные действия, не связанные с

верованиями. Экстремисты используют религиозную тематику для достижения своих кощунственных целей, которые к религии не имеют никакого отношения.

Духовно-нравственное воспитание является лучшей профилактикой экстремизма, при этом оно невозможно без целенаправленной работы по формированию межнациональных отношений в молодёжной среде, поскольку значительная часть экстремистских проявлений происходит именно на межнациональной и религиозной почве. К тому же в последнее время экстремистские проявления значительно усилились в студенческой среде и многие из них происходят именно на межнациональной почве.

В целях профилактики экстремизма и формирования межнационального согласия сегодня можно использовать вполне доступные меры. Это и организация в ВУЗах факультативных курсов по изучению законодательства в сфере противодействия экстремизму, создание стендов антиэкстремистской направленности в корпусах учебных заведений и студенческих общежитиях. Существенную помощь способны оказать здесь и национальные диаспоры, в тесном сотрудничестве с которыми необходимо разрабатывать и проводить мероприятия по развитию межнационального диалога в студенческой среде. Как пример – создание клубов интернациональной дружбы. Но если интерес к досуговым формам такого межкультурного взаимодействия не всегда гарантирован, то введение в учебные программы высших учебных заведений основ межнационального общения и интернационального воспитания учащихся как обязательной дисциплины позволило бы глубже и серьёзнее прорабатывать эти вопросы в рамках уже образовательного процесса. Здесь же студентов следовало бы знакомить с культурой и традициями народов России, а также обучать навыкам бесконфликтного общения, просвещать о социальной опасности преступлений на почве ненависти для российского общества. Введение в ВУЗы комплексных программ по адаптации студентов из субъектов Российской Федерации и иностранных студентов также представляется насущной задачей. Определённым практическим результатом всего комплекса образовательных и досуговых мер вполне может явиться создание в ВУЗах добровольных интернациональных студенческих дружин для поддержания общественного порядка и предупреждения конфликтов на почве этнической неприязни на территории учебных заведений, общежитий и студенческих городков.

Лишь в рамках духовно-нравственного воспитания молодежи возможно подготовить выпускника, обладающего высокой личной духовно-нравственной и гражданской культурой, что включает в себя и культуру межнационального общения, и любовь к Родине, и сознание основ консолидации общества на основе исторических ценностей отечественной культуры. И сегодня именно от учебного заведения, от конкретного преподавателя, воспитателя, наставника требуется создать условия для этого нравственного становления, для обучения традициям, необходимым в личностной самоидентификации и в формировании мировоззрения студента.

Сегодня борьба с экстремизмом является частью государственной политики. Национальная безопасность является приоритетом России. Важная задача заключается в недопустимости разжигания межнациональной розни,

недопустимости разрушения многовековых традиций мирного сосуществования христиан и мусульман в России.

### *Литература*

1. Демина, Н. А. Социальная реальность в контексте современной коммуникативной среды / Н. А. Демина / «Информация и образование: границы коммуникаций», Горно-Алтайский государственный университет, Горно-Алтайск, 2019. - № 11(19). - С. 184-185.

2. Егоров, М. И. Экстремизм: понятие, сущность, подходы к изучению и осмыслению / М. И. Егоров. - М. «Молодой ученый».- Март 2011г. - №3 (26). - С. 83-84.

3. Круглова, И. Н. Война и мир: прошлое и настоящее / И. Н. Круглова // Война и мир: к 70-летию Великой Победы / материалы международной научно-практической конференции. – Красноярск: Красноярский ГАУ, 2016. - С. 33-38.

4. Сальников, Е. В. Принятие экстремизма обществом: поливариативность утопий / Е. В. Сальников. - М., Философия права, 2015.- №2 (69). – С. 7-12

**УДК 141.2**

## ***ФИЛОСОФСКАЯ ИНТЕНЦИЯ ВОЙНЫ: П. БОЯНИЧ VERSUS РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ***

***Бармашова Т. И.***

***Красноярский государственный аграрный университет,  
Красноярск, Россия***

*Анализируются особенности подхода к феномену войны сербского философа П. Боянич, немецкого философа Ф. Розенцвейга и русской философии. Подчеркивается диалектическая позиция русских мыслителей в решении проблемы.*

***Ключевые слова:*** война; насилие; П. Боянич; Ф. Розенцвейг; В.С. Соловьев; Н.А. Бердяев; И.А. Ильин; Л.П. Карсавин; В.Ф. Эрн.

## ***PHILOSOPHICAL INTENCE OF WAR: P. BOYANICH VERSUS RUSSIAN PHILOSOPHY***

***Barmashova T. I.***

***Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia***

*The features of the approach to the phenomenon of war are analyzed of the Serbian philosopher P. Boyanich, the German philosopher F. Rosenzweig and Russian philosophy. The dialectical position of Russian thinkers in solving the problem is emphasized.*

**Key words:** *war; violence; P. Boyanich; F. Rosenzweig; V.S. Soloviev; N.A. Berdyaev; I.A. Ilyin; L.P. Karsavin; V.F. Ern.*

В своей книге «Насилие и мессианизм» в разделе «Основания войны» современный сербский философ П. Боянич уделяет основное внимание взглядам немецкого философа Ф. Розенцвейга на данную проблему. П. Боянич допускает предположение, что проект Розенцвейга о войне был задуман для того, чтобы осуществить то, что не осуществил Гегель, – интерпретировать смысл войны как создание единого мирового государства. При этом актуализация гегелевского проекта в деле объяснения оснований и целей войны приводит к иным результатам. Происходит преобразование гегелевской идеи, согласно которой «другой» существует и противопоставляет себя в виде врага некоей тотальности, которая, в свою очередь, конституируется не иначе, как в сопротивлении ему. Значение войны Розенцвейг видит и в том, что только с военным окончанием мировой истории приходит Мессия.

П. Боянич подчеркивает сдержанное отношение Ф. Розенцвейга к пацифизму, который уверен, что не бывает мира во всем мире и войны не могут закончиться, не выполнив своей главной задачи – образовать общее мировое пространство и единство народов, упразднить государства, переместить границы, что приведет к концу вражды между государствами. Более того, Ф. Розенцвейг пытается обосновать это высокими мотивами. Мир един, ибо Бог таким его создал. Отсюда логический вывод: война – это предпосылка от Бога.

В чем же заключается отличие понимания войны у Ф. Розенцвейга? Философ развивает еврейскую теорию войны. Он писал: «Суть иудаизма заключается в различии между правом на войну в религиозной войне и войне профанной. Христианство знает лишь религиозные войны. Иудаизм знает и другую, и если случается вторая, он не признает за ней никакого преимущества согласно этической норме эпохи. Это также означает, что религиозная война служит лишь основанием существования, тогда как остальная часть мира остается «очень далеко от тебя» [2, с. 119 – 120]. В этом отношении Розенцвейг различает войну против «очень далекого народа» и священную войну богоизбранного народа против «семи народов Ханаана». Вопрос об основании войны оказывается «между» знанием о различии войн (что, по словам Розенцвейга, составляет «суть иудаизма») и посланием еврейскому народу. Розенцвейг считает еврейский народ настоящим и единственным «пацифистом», поскольку он не приемлет политическую войну. Еврейский народ находится вне мира сего, пребывает в вечном мире, он находится вне всякой темпоральности мира и войны. Христианские народы, по его мнению, не способны соблюдать это различие. Согласно духу христианства, который не терпит никаких ограничений, неприемлемо само понятие «очень далеких» народов.

Видение мира немецкого философа Ф. Розенцвейга, согласно П. Бояничу, является незавершенным, так как война еще не закончилась, не воплотила

возложенные на нее ожидания, в частности мечту Розенцвейга о Европе как воплощении мирового духа.

Для русской философии, которая прекрасно резонирует в контексте европейской мысли [8], проблема войны стала одной из значимых. В.С. Соловьев подходит к решению вопроса о войне с позиции концепции всеединства. Все в мире существует в неразрывном единстве. Обособление объектов мира друг от друга мыслитель объясняет злоупотреблением свободой. В этом отношении важной задачей человечества он считает достижение богочеловеческого единства. Для осуществления этой задачи он предполагает, прежде всего, объединение католической и православной церквей, а также создание всемирного государства. В этом отношении положительный нравственный смысл войны Соловьев видит в создании всемирного государства, и главным средством достижения этого он считает войну, вследствие которой исчезнут границы, исчезнут противоречивые интересы бывших отдельных государств. По его мнению, это способствовало бы в перспективе прекращению войн как таковых вследствие отсутствия противоречий. По его мнению, войны играют важную роль и в культуре. В качестве примера он приводит греко-персидские войны, которые вызвали подъем духовного творчества; македонские и римские войны способствовали синтезу религиозно-философских идей, что, в конечном счете, содействовало становлению христианства.

Войны и создаваемые ими империи он считает провиденциальными средствами, подготавливающими приход в мир Спасителя. Как он подчеркивал, военная сила всегда охраняла христианскую цивилизацию от уничтожения. Наряду с этим военные столкновения ислама и христианства способствовали их культурному взаимообогащению. Война, таким образом, согласно Соловьеву, выступает важным фактором исторического развития цивилизации, неизменным спутником прогресса.

Однако, несмотря на оправдательную позицию по отношению к войне, Соловьев, как и все русские философы, не мог не обращать внимания на ее противоречивый характер. С одной стороны, войну он считал объективным злом и только временной необходимостью в тех конкретно-исторических рамках, в которых человечество еще не достигло нравственного развития уровня, достаточного для того, чтобы отпала необходимость в насильственных действиях, направленных на сохранение человеческого единства [9, с. 484]. С другой стороны, В.С. Соловьев считает войну относительным злом, предупреждающим большее зло. Помимо этого философ допускает возможность проявления в войне положительных моментов [9, с. 464]. Вместе с тем Соловьев понимал, что внешнее объединение человечества устранил лишь противоречия между нациями, при этом экономическая борьба, конфессиональные и личностные конфликты останутся. Как истинный представитель русской философии, он не сомневался, что только установление Царства Божьего способно снять все противоречия человечества и достичь высшей гармонии бытия.

Если у В.С. Соловьева причина существования зла в мире и источник войн объясняется удалением от Бога в результате греха индивидуализации, то у Н.А. Бердяева причина зла заключена в безликом Ничто, которое не тождественно Богу. Философ подчеркивает этот момент: «... зло, творимое культурой, как и зло творимое войной, – вторично, а не первично, оно – ответ на зло изначальное, на тьму, обнимающую первооснову жизни» [1, с. 182]. Сущностно осмыслить войну, по мнению Бердяева, можно только с монистической, а не дуалистической позиции. Это означает способность увидеть в войне символику происходящего в духовной действительности. Он ссылается на Евангелие: «... нужно больше бояться убивающих душу, чем убивающих тело» [1, с. 179]. Материальное же насилие всегда вторично. Философ считает зло знаком внутренней болезни человечества. Материальные проявления войны он рассматривает лишь как внешнюю симптоматику, свидетельствующую о внутренней (духовной болезни) человека и человечества. Война не создает зло, она его лишь выявляет. Внутренняя война (ненависть и вражда) идет постоянно между людьми, она лишь прикрыта покровом мирной жизни. Причем в мирное время никто не замечает факт убийства человеческих душ. Война лишь выявляет и проецирует на материальном уровне эти состояния человеческих взаимоотношений. Источник войны Бердяев видит в темных, иррациональных глубинах жизни. И пока человечество не просветлит эту древнюю темную стихию Божественным светом, войны неизбежны.

По Бердяеву, война является карой и имманентным искуплением древней вины. Под искуплением Бердяев понимает принятие на себя общей вины. Философ характеризует войну последовательно диалектически: «В войне ненависть переплавляется в любовь, а любовь в ненависть. В войне соприкасаются предельные крайности, и дьявольская тьма переплавляется с Божественным светом» [1, с. 180]. В этом контексте мыслитель подчеркивает противоречивость христианского отношения к войне. С одной стороны, христианская война невозможна, как вообще невозможны насилие и убийство. С другой стороны, война одновременно есть вина и искупление вины, ибо в ней грешная, злая жизнь возносится на крест.

Существенное внимание вопросам войны уделяет И.А. Ильин. Основное нравственное противоречие войны И.А. Ильин видит в противоречии между фактом участия в войне и голосом совести, протестующим против убийства [4]. Отсюда возникает проблема нравственного оправдания убийства с целью самообороны, которая используется для пресечения зла. По этой причине мыслитель разделяет саму цель и средства практического достижения цели. Участвуя в войне, человек не может избежать греха. Однако игнорирование долга перед отечеством и перед нуждающимися в защите философ квалифицирует как еще больший грех. В этом проявляется своеобразная иерархия грехов. В работе «Духовный смысл войны» он ведет речь о духовной оправданности оборонительной войны [3]. Для него не подлежит сомнению, что отпор врагу, который представляет угрозу национальной самобытности и свободе народа, является долгом граждан.

Характеризуя войну, И.А. Ильин исходит из ее противоречивости. Война может ожесточить людей и побуждать ко злу, которое он считает неотъемлемым атрибутом человеческого мира. Война приводит человека к сомнению в совести как высшего источника нравственности, тем самым истощает душу. Вместе с тем возможны и другие варианты, при которых война подталкивает к добрым последствиям, приводит к «очищающей любви и духовной прозорливости». Война, в понимании Ильина, является нашей общей великой виной. Осознание личной вины ведет к нравственному очищению и возвращает доверие к голосу совести. Подобно Н.А. Бердяеву, И.А. Ильин подчеркивает важность осознания собственной вины, так называемого «виновного подвига».

Важную роль Ильин отводит духовному компромиссу. Использование понятия «христоролюбивое воинство» и означает определенный компромисс в интерпретации феноменов зла и войны. Воин жертвует своей жизнью ради других людей, тем самым совершает духовный подвиг. Как писал Ильин: «... меч духовно необходим человеку в земной борьбе за дело Божие; но принять бремя связанных с ним душевных и телесных опасностей и страданий может лишь тот, кто утверждает свою любовь, свою жизнь и деятельность в луче Божьего света и совершенства» [5, с. 26 – 27]. Достижению духовного компромисса способствует сила личной преданности Божьему делу и Божьей заповеди, религиозное очищение, являющееся основным условием победы над злом.

Л.П. Карсавин в решении проблемы войны находится на позициях, близких И.А. Ильину, исходя из ее противоречивого характера. По его мнению, никакая война не может быть оправдана с христианской точки зрения. В контексте насилия и убийств война есть грех. «Церковь ... должна отрицать и осуждать всякое насилие, ибо верит, что крест сильнее меча» [7, с. 62]. Вместе с тем философ считает войну греховной необходимостью. Неизбежность войны рассматривается в эмпирическом греховном плане, а не в абсолютном, поскольку любое зло преодолимо во Христе. При этом сам факт преодоления зла в человеческом мире служит делу самосовершенствования личности, тем самым способствует осуществлению добра, которое потенциально могло бы быть совершено во зле. В проявлениях войны Л.П. Карсавин видит положительные моменты, в частности, способность человека жертвовать своей жизнью ради других людей, что он определяет как великое добро [6, с. 427]. Философ не приветствует отказ государства от войны во имя правды, поскольку квалифицирует это как бездействие, как грех не меньший, чем сама война, ибо благополучие и жизнь подданных в данном случае оставляется на произвол судьбы и Божью волю. Показательным примером в рассуждениях Л.П. Карсавина о противоречивости войны и неоднозначном отношении к ней является позиция церкви, которую он трактует диалектически. Понимая всю пагубность войн для физического и духовного здоровья человека, церковь благословляет «христоролюбивое воинство», молясь о его благополучии. Это воинство, готовое на жертву и подвиг ради благой цели, помогает

эмпирическому государству осуществить свое предназначение, заключающееся в обеспечении защиты вверенных ему подданных. Одновременно церковь не одобряет убийства, для нее грех в любом случае остается грехом.

В творчестве В.Ф. Эрн также имеют место рассуждения об основаниях войны. Он связывает особенности теоретического мышления наций с различными видами практической активности, в том числе и с войнами. Для философа не подлежит сомнению факт взаимосвязи философии И. Канта (бывшего, по его мнению, «палачом Бога») и причастностью бессознательных глубин немецкого духа к потрясающей тайне богоубийства, что неотвратимо приводит к диктату силы и власти, к мечте о земном господстве, в конечном счете, к войнам. Подобное происходит вследствие подмены внутреннего духовного опыта внешним феноменалистическим опытом. Следствием этого является обесценивание подлинной онтологической Справедливости, Божественного Промысла. В.Ф. Эрн не сомневается в том, что расцвет феноменологических наук в Германии означал создание методологических и духовных условий для развития германского духа в виде немецкого милитаризма. Не случайно мыслитель считает орудия Крупа (разновидность научно-технически организованного «бытия для себя», как грозное выражение глубинного самоопределения немецкой нации) продолжением феноменализма И. Канта. Воинственную национальную мечту германцев В.Ф. Эрн определяет как полную вселенского смысла трагедию, интерпретируемую им психоаналитически. В основе этого философ видит скрытую, бессознательную вину, выражающуюся в спеси, высокомерии, надменности относительно людей и Бога. В конечном счете, это приводит к феноменалистическому самоопределению. В этом отношении идеи И. Канта лишь активизировали вакхические психологические особенности немецкой нации, которые дремали с отдаленных времен, когда немецкий народ абсолютизировал принцип отвлеченной мужественности и фактически отверг роль положительной женственности. Согласно Эрну, это явилось выражением определенного глубинного расстройств в немецком духе, которое он называет половым моментом национально-коллективной жизни [10, с. 311-325].

Таким образом, проблема войны в русской философии раскрывается в контексте христианской морали. Война признается воплощением противоречий, страшным грехом. Она признается борьбой добра и зла в мире, актуализирующей личную ответственность каждого человека за содеянное. Дилемма, которая встает перед русской философией, является очень сложной: признать войну абсолютным злом или допустить в ней положительные начала? Русские философы, в соответствии с христианским учением, отвергают идею абсолютного зла и считают войну относительным злом, в отдельных случаях нравственно оправданным. В частности, это относится к ситуациям, в которых отказ от войны угрожает государству и ее гражданам, что может привести к еще большему злу. Такая позиция выразилась в принципе «золотой середины» между христианской заповедью миролюбия и государственным патриотизмом, выполняющим функцию защиты отечества. Оправдательным мотивом для

воина русские философы (вслед за православной церковью) признавали Святыню в его сердце – веру в Бога, верность отечеству и любовь к своему народу. При этом многие русские мыслители полагали предпочтительным правовое регулирование в конфликтных вопросах между нациями, а не применение войны, считая ее примитивным и разрушительным способом человеческой активности.

Что можно сказать о взглядах Ф. Розенцвейга? Мессианский и пацифистский замысел немецкого философа относительно еврейского народа выглядит в определенной мере надуманным и предвзятым. Кроме того, относительно объединительной функции войны в его трактовке возникает закономерный вопрос: почему возникновение единого мирового государства или федерации (или еще какой-то формы сообщества) обязательно должно быть следствием военных действий? Такая милитаристская позиция неоправданно отвергает мирный путь этого процесса в рамках цивилизации. Так если можно избежать ужасов и трагедий войны, стоит ли отводить войне определяющую или даже единственную роль в объединении государств и в этом отношении видеть в ней положительный смысл? В.С. Соловьев, являясь сторонником идеи объединения государств посредством войны, по крайней мере, признавал войну вынужденной и временной мерой в истории человечества.

Хотелось бы отметить еще один момент. Решение проблемы насилия и войны в христианском контексте в большей степени выражает общечеловеческие интересы, поскольку не делит людей на «очень далекий или близкий народ» (по терминологии Розенцвейга); для христианства «ближний» может означать не только представителя данного вероисповедания, но также любого человека, даже иноверца, поскольку он «чадо Божеское». И в этом существенное преимущество христианской интерпретации войны перед иудаистской трактовкой. Об этом свидетельствует концепция войны Ф. Розенцвейга, в недостаточной степени выражающая гуманистический и этический аспекты, которые явно прослеживаются в русской философии.

### *Литература*

1. Бердяев Н.А. Мысли о природе войны / Н.А. Бердяев // Судьба России. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – С. 177 – 183.
2. Боянич П. Насилие и мессианиззм / П. Боянич / пер. с франц. О. Волчек. – Екатеринбург, Москва: Кабинетный ученый, 2018. – 224 с.
3. Ильин И.А. Духовный смысл войны. Собр. соч.: В 10 т. – Т. 9-10 / И.А. Ильин. – М.: Русская книга, 1993. – С. 7 – 40.
4. Ильин И.А. Основное нравственное противоречие войны. Собр. соч.: В 10 т. – Т. 5 / И.А. Ильин. – М.: Русская книга, 1993. – С. 5 – 30.
5. Ильин И.А. О сопротивлении злу силою / И.А. Ильин // Родина. Русская философия. Православная культура. – М., 1992. – С. 19 – 28.
6. Карсавин Л.П. Малые сочинения /Л.П. Карсавин. – Спб., 1994.

7. Карсавин Л.П. Путь православия / Л.П. Карсавин // Проблемы духовной культуры и религиозной философии. – Берлин, 1923.

8. Круглова И. Н., Круглов В. Л. С. Л. Франк и Ж. Деррида: необходимость невозможного // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – № 4 (32) 2015. – С. 278-287.

9. Соловьев В.С. Оправдание добра. Сочинения: В 2 т. – Т. 1 / В.С. Соловьев. – М.: Мысль, 1990. – С. 47 – 548.

10. Эрн. В.Ф. Меч и крест: Сочинения / В.Ф. Эрн. – М.: Правда, 1991. – С. 297 – 368.

**УДК 101.1**

**ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВЫЕ ОСНОВАНИЯ ВИКТИМОЛОГИИ  
КАК УЧЕНИЯ О ЖЕРТВЕ**

*Далгалы Т. А.*

*Красноярский государственный аграрный университет,  
Красноярск, Россия*

*В статье автором анализируются философско-правовые основания виктимологии. Автор исследует труды великих философов Древнего мира и Средних веков с целью выявить историю зарождения науки виктимологии. В статье раскрывается сущность жертвы в механизме формирования преступного поведения с точки зрения философии.*

**Ключевые слова:** философия права, виктимология, жертва преступления, насилие

**PHILOSOPHICAL-LEGAL BASES OF VICTIMOLOGY AS  
A DOCTRINE ABOUT VICTIM**

*Dalgaly T. A.*

*Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia*

*The author analyzes the philosophical and legal foundations of victimology in the article. The author explores the works of the great philosophers of the Ancient World and the Middle Ages in order to reveal the history of the origin of the science of victimology. The article reveals the essence of the childbearing victim in the mechanism of the formation of criminal behavior from the point of view of philosophy.*

**Keywords:** philosophy of law, victimology, crime victim, violence.

Виктимология как учение о жертве зародилась еще в Древнем мире, и в своем основании убедительно закрепила идеи и мысли великих философов, таких как Сократ, Платон, Гегель. Пристальное внимание указанных

философов было сконцентрировано на негативных, особенных чертах преступника. Исследуя сущность преступления, были высказаны основные суждения о преступнике как исключительном источнике зла [3, с. 47].

Несмотря на то, что в это время зарождающаяся теория философии права рассматривала преступность исключительно с позиции лица, совершившего преступление, тем не менее наблюдаются уже первые попытки хоть и схематично, достаточно пунктирно отразить роль жертвы насилия в механизме формирования преступного умысла и дальнейшего совершения преступления.

Теологические концепции философии права Древнего мира и Средних веков рассматривают жертву насилия исключительно в религиозном контексте. Так, библейский сюжет о двух братьях Авеле и Каине крайне ярко отражает виктимную ситуацию, когда сама фигура успешного брата Авеля вызывает сильные душевные изменения и зависть у менее успешного брата, чем в дальнейшем и провоцирует зарождение преступного умысла, совершения преступления и наступления известных последствий.

Другим примером виктимного поведения жертвы, которое становится спусковым элементом в формировании злого умысла и совершения преступления является миф об Оресте. Причем в данном случае красной нитью прослеживается мысль о том, что вина жертвы значительно смягчает ответственность и уголовное наказание преступника. Цепочка «преступник-жертва-преступник» отражается в следующих действиях: отец приносит в жертву богам свою дочь; далее жена из мести убивает мужа, затем сын убивает мать. Авторы полагают, что именно «отсюда берет свое начало виктимологическая мысль Древнего мира, которая служила основой для реализации справедливого (в глазах современников) правосудия» [2, с. 244].

Древнейший представитель античной философии Солон (638–558 до н.э.) отвечая на вопрос, как изжить преступления среди людей, сказал: «Нужно, чтобы пострадавшим и не пострадавшим было одинаково тяжело» [4, с. 28]. Это яркое утверждение философии права Древнего мира находит отражение в современной науке виктимологии в необходимости уделять должное внимание защите жертвы преступления со стороны лиц, не пострадавших от преступности.

Анаксимандр (610–547 до н.э.) как представитель древнегреческой философии утверждал, что «и невиновным есть в чем раскаяться». Данное суждение, по всей видимости, отражает концепцию роли жертвы преступления в формировании злого умысла и дальнейшего преступного поведения лица. При этом раскрывается, что роли могут быть как активными, так пассивными, что также влияет на характер насилия.

При рассмотрении проблемы зарождения и формирования виктимологической мысли в философии древнего мира особое внимание следует уделить первооснователю одной из мировых религий Будде (556–476 до н.э.). Высказанная им идея пути спасения человека для освобождения от страданий гласит: «Кто сам не делает зла, не подвержен злу» [4, с. 77].

Современные ученые, исследователи такое поведение называют виктимогенным фактором.

В своем знаменитом труде «Государство» Платон (428–347 до н.э.), рассуждая о свободе воли человека, утверждал что «В своих бедах люди склонны винить судьбу, богов и все, что угодно, но только не самих себя» [4, с. 218]. Спустя десятки веков это изречение не потеряло актуальности и по сей день. Действительно, людям свойственно возлагать ответственность за все происходящее в их жизни на внешние факторы, на других людей. Вместе с тем, Платон призывает обратить взор внутрь себя самих и найти там ответы на все вопросы о первопричинах всех происходящих событий в жизни каждого, в том числе и случившегося факта преступного насилия. Для Платона роль поведения жертвы преступного поведения в формировании злого умысла очевидна.

Представители древнекитайской философской мысли также раскрывали сущность виктимологии через зависимость совершенного преступного насилия от предшествующего виктимного поведения жертвы. Так основной мыслью является утверждение: «Люди иногда сами своими словами накликают на себя беду» [4, с. 296].

Несмотря на некоторые попытки философов отразить роль жертвы преступного поведения в формировании злого умысла и совершения преступления, все-таки красной нитью во всех философских трудах указанного периода является мысль о том, что зло и есть причина преступного поведения. При этом практически полностью отрицалось влияние жертвы на механизм совершения преступного поведения.

Дальнейшее развитие философского-правовой мысли в области виктимологии получило отражение в гуманистической концепции общества эпохи Ренессанса. Философские труды содержат массу указаний на возможное влияние роли жертвы на формирование преступного поведения. И если ранее исследователями исключалась возможность влияния жертвы на динамику преступления, то теперь такая возможность предстает перед читателем очевидной реальностью.

Так, Н. Макиавелли (1469–1527), указывал следующее: «Не стоит лишь надеяться на то, что можно принять безошибочное решение, наоборот следует сразу примириться с тем, что всякое решение сомнительно, ибо это в порядке вещей, что, избегнув одной неприятности, попадешь в другую, однако в том и состоит мудрость, чтобы, взвесив все возможные неприятности, наименьшее зло почтеть за благо» [4, с. 26]. Данное суждение представляет собой ни что иное как инструкция антивиктимного поведения, некий призыв в целях исключить виктимность поступков человека.

Бальтасар Грасиан (1601–1658) в трактате «Благоразумный» (1646) идет дальше и вырабатывает целую систему правил, например: «Избегай побед над вышестоящим...», «Отвлекай внимание, тем паче враждебное», «Будь благоразумно отважным», «Не выставляй на показ то, что имеешь», «Научись ускользать», «Не ввязывайся в соперничество» [4, с. 154].

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831), рассматривая в своей работе «Философия права» сущность преступления, утверждает, что оно влечет необходимость снятия нарушения, в виде возмещения причиненного потерпевшему ущерба «в той мере, в какой вообще таковое возможно» [2, с. 145].

Завершая экскурс в философско-правовые основы виктимологии следует ответить, что все идеи тесно связаны и отражают исторический этап развития общества и государства. Научно-правовой потенциал виктимологической мысли в настоящее время не достаточно исследован. Вместе с тем, целесообразно переосмыслить философские основания виктимологии, а также роли жертвы в формировании механизма преступного, злого умысла и совершения в дальнейшем противоправных действий.

### *Литература*

1. Вишневецкий, К. В. / К. В. Вишневецкий / Зарождение виктимологической мысли: криминологические оценки // Теория и практика обществ. развития. - 2011. - № 3. - С. 243-246.

2. Гегель, Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель / пер. с нем.: ред. и сост. Д.А. Керимов и В.С. Нерсисянц. - М.: Мысль, 1990. - 524 с.

3. Нерсисянц, В. С. Философия права: учебник для вузов / В. С. Нерсисянц. - М.: Юрист, 1998. - 352 с.

4. Таранов, П. С. 120 философов (Жизнь. Судьба. Учение. Мысли): Интеллектуальный энциклопедический справочник / П. С. Таранов. - Симферополь: Реноме, 2005. - Т. 1. - 704 с.

**УДК 87.5**

## **ДИАЛЕКТИКА ЖЕРТВЫ КАК СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА**

**Будякова С. Н.**

**Красноярский государственный аграрный университет,  
Красноярск, Россия**

*Статья посвящена вопросам, жертвы и жертвоприношения, социальное и духовное взаимодействие субъекта и объекта жертвоприношения. Понятие жертвы в социально – философском и мессианском смысле в бифуркирующем обществе, испытывающем, социокультурный и духовный кризис.*

**Ключевые слова:** жертва, насилие, социальный субъект, социальное взаимодействие, социальный акт, институционализация, мораль, нравственность, кризис.

## VICTIM DIALECTIC AS A SOCIO-PHILOSOPHICAL PROBLEM

*Budyakova S. N.*

*Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia*

*The article is devoted to the issues of sacrifice and sacrifice, social and spiritual interaction of the subject and the object of sacrifice. The concept of sacrifice in the socio - philosophical and messianic sense in a bifurcating society experiencing a sociocultural and spiritual crisis.*

**Keywords:** *victim, violence, social subject, social interaction, social act, institutionalization, morality, morality, crisis.*

Определим понятие жертвы. Словарь русского языка С. И. Ожегова: «Жертва - 1.

В древних религиях: приносимый в дар божеству предмет или живое существо (убиваемое при этом), а также приношение этого дара. 2. Добровольный отказ от кого – чего – н. в пользу кого – чего – н., самопожертвование. 3. О ком – чем – н., пострадавшем от насилия, от какого – н. несчастья, неудачи и т. п.» [1, с. 165].

П. Боянич в работе «Насилие и мессианизм» в седьмой главе «Жертвоприношение: слово, институция, становление – институцией» обосновывает предпосылки, которые позволяют отделить жертвоприношение в институциональном смысле от жертвенного насилия (зло оно или не зло, зависит как от субъективно совершающего его субъекта, так и от субъективности подвергшегося насилию субъекта, если речь идет о субъектах социального порядка) [2, с. 222].

Следует отметить, что на взаимодействие двух этих субъектов влияют: степень, характер, мера и содержание насилия над жертвой, способность рефлексии жертвы на этот акт. Возникает вопрос, является ли жертвенное насилие таковым лишь по отношению к жертве либо же, одновременно, оно есть и насилие по отношению к жертвователю, т. е. самонасилием? Добровольно или принудительно (кем или чем) приносится жертва? Снимает ли институционализация жертвенного насилия долю ответственности за этот акт и может ли в таком случае диалектическое взаимодействие субъект – объектных отношений так называемых «насильника» и «жертвы» превращать зло во благо и наоборот?

Вернемся к предпосылкам. По мнению П. Боянича, их четыре.

1. Обесценивание понятия жертвоприношения по мере институционализации этого акта (со времён библейских пророков);

2. Философия может дополнить и превзойти практику жертвоприношения;

3. Абсолютная ответственность и близость Бога, из которой вытекает зримость и всезримость,

т. е. зримое жертвоприношение;

#### 4. Духовное жертвоприношение не подменяет и не заменяет собой его материального

эквивалента.

Жертвование в смысле приближения к Богу не сводится к парадигме процесса, который упраздняет некую дистанцию, являющейся симптомом близости, в меньшей или большей степени, между субъектами и Богом, а является симптомом того, что порядок вещей произведен и субъект приблизился к Богу. Это мнение Розенцвейга, озвученное П. Бояничем, представляется достаточно спорным, если взглянуть на жертвоприношение глазами жертвы (дело ведь не ограничивается «жертвенным агнцом», зачастую в жертву Богу, идее, «светлому будущему» грядущих поколений приносятся колоссальные человеческие жертвы – в случае войн, экспансий (часто под видом миссионизма), революций, модернизаций и реформ).

В своей работе П. Боянич рассуждает об амбивалентной позиции Розенцвейга в отношении пацифизма и в отношении еврея как единственного настоящего «пацифиста» - «еврей есть единственный настоящий «вегетарианец»». Увы, с этим нельзя согласиться. Может ли не вегетарианец, будучи, так сказать, «трупоедом», приблизиться к Богу, возносясь к Нему в молитве? Являются ли благие дела (благотворительность), доброта, милосердие, помощь ближнему как акт доброй воли, а не ради приближения к Богу, самопожертвованием? Ни институты, ни институции не имеют к ним отношения. Наконец, этика ненасилия как идеология, от Льва Толстого до Ганди проникнута животворящим духом вне религиозного контекста (во всяком случае, в его мессианском понимании).

По поводу богоизбранности еврейского народа есть и альтернативные точки зрения. А. Проханов, например, пишет: «Россия - душа мира. Русская мечта, стремясь к божественной высоте, добывая из этой высоты энергии света, любви, делится этими энергиями со всем остальным человечеством. В этом состоит ее миссия во все исторические времена, когда она брала на себя всю мировую тьму, превращая ее в свет» [3].

Вообще «непротивление злу насилием» достаточно спорная парадигма. Например, долготерпение русского народа, особенно в современных кризисных условиях, когда точка бифуркации, невозврата, наверное, уже пройдена, вряд ли можно вменить ему в заслугу.

Заслуживает и пристального внимания и взгляд на жертву И. Н. Кругловой: «Так как «жертва» становится той точкой, где коллективное, «экстрагенетическое» начало человеческой природы преломляется, преобразуясь в способ открытия внутреннего пространства, опыт судьбы, вырастающий из этого изначального опыта жертвы, есть не что иное, как *форма инверсии механизма жертвы отпущения*, предопределяющая восприятие человеком своей жизни как «*преступления*», а происходящих событий как «*возмездия*».

Поскольку в основе сакрального - процесс отчуждения и преобразования насилия, рожденного человеческим сообществом и модифицированного в такие

формы поведения, которые делают невозможным возвращение разрушительного насилия, постольку функция опыта судьбы в качестве «преобразователя» антропологической реальности заключается в том, чтобы служить средством прерывания цепи необратимого насилия, его сворачивания и замыкания в «Я», что, в свою очередь, становится средством и структурным основанием в динамике обращения *личностного* бытия человека. Вследствие чего, сделан вывод: судьба в контексте аналитики сакрального - способ возложения вины, один из механизмов нейтрализации миметического соперничества, или, мимесиса присвоения, который в то же время становится формой «открытия сознания» в горизонте вопрошания «где корень человеческого страдания?» («где корень зла?»), идентичное опыту вопрошания об истине бытия, или трагедии как способу этого вопрошания» [4, с. 25].

Глубочайший системный кризис всех социальных институтов, науки и образования, здравоохранения, промышленности, аграрного сектора (хотя, пожалуй, в наибольшей степени сопротивляющегося процессам разложения), деградация культуры, нравственности, морали, социальной ответственности, невиданный рост социального расслоения населения, его пауперизация и люмпенизация в самом худшем смысле чреваты либо взрывом, либо скатыванием в разряд стран третьего мира с низкими показателями жизнеобеспечения.

Но вернемся к диалектической природе жертвы. С одной стороны, это вопрос соотношения цели и средств. С другой стороны, это вопрос, что ощущает сама жертва, если она способна к рефлексии? Осознается процесс рассубъективания русского народа (речь идет не о национальной принадлежности, а о самоидентификации, ментальности) им самим? У россиян есть все основания гордиться своим великим героическим прошлым, гражданственность и патриотизм имманентно присущи русскому народу, он обладает огромным трудовым и творческим потенциалом. Но чтобы перестать быть жертвой, а стать подлинным творцом истории, необходима консолидация усилий всех здоровых его элементов, интеграция социальных субъектов, способных к трезвому самоуправлению, к свободному волеизъявлению, что не возможно без реформирования всех социальных институтов в его, народа, интересах.

«XX век был отмечен не только самыми масштабными войнами в человеческой истории, но и концлагерями, геноцидами и ядерным оружием. И каждый день перед нами появляются новые и все более пугающие угрозы, вроде возможности того, что наше самое страшное оружие попадает в руки террористов, готовых умереть только за тем, чтобы унести жизни как можно большего числа невинных людей.

Как эти два аспекта могут сочетаться друг с другом в нашем мире? Не служит ли это приговором библейской традиции, которая оказалась неспособной установить мир среди нас? Не происходит ли это потому, что даже самые внешние мирные религии, в конце концов приводят к насилию? Многие отвечают на это решительным «да», не замечая или даже не подозревая о том,

что все сказанное нами ранее о жертвоприношении и жертвенных ценностях в полной мере применимо и к нашему обществу» [5, с. 137].

Выбор цели и средств в отношении жертвы особенно важен в условиях современного российского общества, стоящего перед глобальным выбором своего исторического пути.

### *Литература*

1. Ожегов, С. И. Словарь русского языка / С. И. Ожегов. - М.: «Русский язык», 1986. – 165 с.

2. Боянич, П. Насилие и мессианизм / П. Боянич / пер. с франц. О. Волчек. – Екатеринбург, Москва: Кабинетный ученый, 2018. – 224 с.

3. Проханов, А. «Валдайские канатоходцы» / А. Проханов // «Завтра». Октябрь, 2019 г. - №46.

4. Круглова, И. Н. Онтологические и культурантропологические основания феномена жертвенности в контексте генезиса символа судьбы. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук / И. Н. Круглова. – Томск, 2010. - 35 с.

5. Жирар, Р. Религия и наследие / Р. Жирар / [http://www.intelros.ru/pdf/logos\\_04\\_2008/09.pdf](http://www.intelros.ru/pdf/logos_04_2008/09.pdf). / R. Girard "Religion and heritage" [http://www.intelros.ru/pdf/logos\\_04\\_2008/09.pdf](http://www.intelros.ru/pdf/logos_04_2008/09.pdf).

**УДК 101.1**

## **СОБСТВЕННОСТЬ КАК УСЛОВИЕ ОБЩЕСТВЕННОГО НЕНАСИЛИЯ**

***Виноградова А. И.***

***Сибирский государственный университет науки и технологий***

***им. ак. М.Ф. Решетнева, Красноярск, Россия***

*Изучается социально-философский аспект собственности, показывается, что понятие собственность раскрывается в двух основных значениях – как право и как отношение, при этом в каждом своем значении собственность закрепляется в соответствующих социальных нормах – законе, традиции и т.д.*

***Ключевые слова:*** понятие собственность, имущественные отношения, социальные нормы, рыночные отношения, право, владение.

## **PROPERTY AS A CONDITION OF SOCIAL NONVIOLENCE**

***Vinogradova A. I.***

***Reshetnev Siberian State University of Science and Technology,***

***Krasnoyarsk, Russia***

*The socio-philosophical aspect of property is studied, it is shown that the concept of property is revealed in two basic meanings - as law and as a relationship,*

*with each of its meaning property being fixed in the relevant social norms - law, tradition, etc.*

**Keywords:** *the concept of property, property relations, social norms, market relations, law, ownership.*

Процесс купли-продажи по своей сущности является взаимодействием между владельцами товаров и услуг и владельцами денег, при котором происходит переход объектов собственности: если вначале обмена товары принадлежали продавцу, а деньги покупателю, то в итоге складывается прямо противоположное условие. Немаловажное значение при этом имеют определенные социально-экономические нормы, благодаря которым данный процесс регулируется, наиболее важной из которых выступает норма ненасилия. Таким образом, рынок уже по своему особому характеру, будучи процессом обмена, представляет собой определенные социальные отношения. В данном случае собственность, как таковая выступает в качестве не только общей сущности рынка, но условием общественного ненасилия.

Рыночные отношения теснейшим образом связаны с собственностью. В связи с этим следует отметить, что существуют различные взгляды на собственность, ее происхождение и роль в общественной жизни, различные взгляды на те социальные нормы, которые регулируют данные отношения собственности. На современном этапе в наибольшей степени распространены следующие представления о собственности: 1) вещественное понимание собственности – как отношения людей к вещам, в т.ч. к денежным знакам; 2) юридическое понимание собственности – истолкование собственности как узаконенного права на что-либо; 3) биологическое понимание собственности – как порождение естественных природных человеческих свойств; 4) смешанная характеристика собственности – как отношение людей к вещам, и как отношение между людьми.

При научном анализе собственности целесообразно исходить из ее природы и природы социально-экономических норм. Природа же собственности общественная, межчеловеческая, так как ее объекты в каждом отдельном случае обязательно принадлежат кому-либо, каким-то социальным образованиям и в то же время они отчуждаются от других людей, других социальных образований. Между владельцами и не владельцами жизненных благ складываются отношения, закрепленные социальными нормами, которые и являются собственническими.

Иначе говоря, собственность по своему содержанию существует и функционирует только в обществе. В иных сферах (животно-растительной, технической и т.д.) о ней не может быть речи. Даже если есть и действуют люди, но они изолированы друг от друга, социальных норм между ними не возникает, собственность как таковая отсутствует. Подобное положение вещей существовало в первобытном обществе: «Изолированный индивид совершенно так же не мог бы иметь собственность на землю, как он не мог бы и говорить»

[2, с. 473]. Следовательно, собственность является порождением общественных, в том числе ненасильственных отношений.

Собственность как принадлежность общества должна быть по своему содержанию совокупностью определенных общественных, межлических отношений. Ведущую роль играют отношения между социальными группами. Но подобное обстоятельство не исключает межлических собственнических отношений. Рассматриваемое явление неразрывно связано с различными вещами, но вещи, имущество не могут входить в его общественное содержание, составляя лишь объекты рынка и лишь одну из его внешних форм. Собственническими же являются лишь те из них, которые непосредственно выражают присвоение и отчуждение жизненных благ через определенное нормотворчество и нормоприменение.

Под присвоением благ нами понимается отношение людей к различным жизненным благам как к своим. Присвоение и отчуждение сами по себе являются уже не общественными, а опредмеченными отношениями, т.е. взаимодействия происходят не между людьми, а между людьми и какими-либо предметами. Поэтому присвоение и отчуждение неправомерно отождествлять с отношениями собственности. В этом состоит основная специфическая содержательная ее черта.

Отметим основные типы собственности. По ее субъектам (личность, социальные группы, общество в целом) можно выделить частную, личную, коллективную и т.д. типы собственности. По объектам межлических отношений складываются экономический, социально-политический, духовный типы собственности. Поскольку мы рассматриваем рынок как социально-экономический феномен, то и собственность нас будет интересовать в этом аспекте. С этой точки зрения она представляет собой глубинные, реальные отношения между людьми и особенно между социальными группами по вопросам присвоения и отчуждения материальных благ, что закреплено в соответствующих социальных нормах.

Собственность экономического типа принципиально отличается от собственности в ее нормативном, юридическом понимании. Экономической собственности свойственен объективный характер, в то время как социальнорегулятивная формируется по усмотрению людей, в законодательном порядке, носит субъективный характер. Однако и тот и другой виды понимания собственности неразрывно связаны: первый составляет сущность второго, а второй есть форма существования первого.

На всех этапах общественного развития наибольшую роль играла исторически определенная собственность на средства производства. Средства производства занимают ведущее положение в фундаменте социальной жизни – в производительных силах. Поэтому именно те общественные слои, которые владеют основными средствами производства, получают фактическую власть в области экономики, политики, идеологии, формируют соответствующие социальные нормы.

Роль исторических, формационных видов собственности состоит в том, что они придают рынку качественно различную социальную направленность. Вся история развития человечества, смена общественно-экономических формаций принесла понимание того, что существует глубокая зависимость между рынком, поведением человека и социальными отношениями.

Само понятие «собственность» употребляется в весьма разнообразных значениях. Чаще всего его используют в качестве синонима или эквивалента понятия «имущество», а иногда и того проще – «вещи». В некоторых случаях, рассуждая о собственности, ведут речь об экономическом отношении, либо, напротив, уравнивают данное понятие с сугубо соционормативной, юридической категорией – правом собственности.

В. Л. Иноземцев, исследуя проблему собственности, пишет о том, что на протяжении столетий, предшествовавших становлению развитых форм экономического общества, понятие «собственность» либо не использовалось совсем, либо применялось в значениях, далёких от тех, что приняты сегодня. Проследив историю понятия, он пишет: «Аристотель, рассматривая проблему щедрости, говорит об имуществе (*khremata*) и о владении им (*ktema*), но не о собственности. В римскую эпоху достаточно широкое распространение получил термин *proprietas*, происходящий от слова *proprius*; с его помощью принадлежащая кому-либо вещь противопоставлялась другим объектам, которые находились в общем владении (например, общинным землям – *ager publicus*)» [1, с. 3-4]. Действительно, в ранних европейских источниках собственность определялась с помощью такой социальной нормы как *possedere* – «владение», которая позволяла различать, что «вещи человеческого права» могут либо находиться в чьем-то личном распоряжении, либо принадлежать всей совокупности граждан. «Причем, - замечает В.Л.Иноземцев, - согласно римской традиции, собственность не подразделялась на «частную» и «общественную», поскольку сам термин *proprietas* четко указывал на принадлежность соответствующего объекта тому или иному лицу» [1, с. 4]. Вероятно, ещё в те времена сформировалась одна из тенденций в понимании собственности как владения. В дальнейшем эта тенденция развивалась в контексте такой социальной нормы как право. Право же в свою очередь характеризуется всеобщностью и обязательностью выполнения – т.е. проявлением ненасилия.

В. С. Соловьев в работе «Оправдание добра» так говорит о явлении и значении собственности: «Все острые вопросы экономической жизни тесно связаны с понятием собственности, которое, однако, само по себе более принадлежит к области права, нравственности и психологии, нежели к области отношений хозяйственных» [4, с. 429].

Русский правовед П. Л. Лавров полагал, что вопрос о собственности неразрешим, «потому что не разрешен вопрос о праве вещи быть или не быть собственностью» [2, с. 83]. По мнению П. Л. Лаврова, основные дискуссии ведутся не о сущности собственности, а о том лишь, кому она принадлежит: частному лицу или обществу. Сам Лавров видит суть собственности в

неразрывной связи с теорией справедливости: «При совершенном отсутствии одного из четырех условий справедливости человек не может и думать о решении на основании начала справедливости вопроса о собственности. Правило «каждому свое» не имеет смысла, когда другое существо в отношении есть земля, дерево, словом, вещь, потому что для человека *свое* какой-либо вещи немыслимо» [2, с. 82]. Из своей теории мыслитель выводит следствие, в силу которого необходимо считать собственностью в первую очередь распространение собственного достоинства на какую-то вещь без ущерба достоинства другого человека. Другими словами, для П. Л. Лаврова собственность – продолжающаяся свобода, расширение эгоистической личности на вещь, которая, не имея своего собственного достоинства, является частью достоинства собственника и реализуется в его интересах.

Зачастую, в попытках дать определение собственности наблюдается смешение двух понятий: права и отношения. Одно из известных определений собственности дано философом Фихте, который в своей теории, стремясь к соглашению всех лучших результатов, добытых другими мыслителями, доходит до следующей формулы. Он говорит о праве собственности, как о праве каждой личности на особенную сферу самостоятельного постановления себе целей, юридически нравственных в мире физическом, общем для всех личностей. Фихте выводит свое начало следующим образом: «каждый человек имеет равное право на относительное благосостояние, причем это благосостояние должно быть не окончательной целью, но средством для умственно-нравственного развития. Ввиду своей нравственной цели благосостояние должно быть достигнуто с помощью работы, поэтому оно должно опираться на работу, на обеспеченный труд. Это последнее предполагает для каждой личности особенную, ей принадлежащую сферу свободного действия. Эта сфера есть собственность» [цит. по: 2, с. 86]. Таким образом, для Фихте собственность – это, с одной стороны, сфера свободного действия, результат свободы воли, с другой стороны, это – достижение нравственной цели.

В любом случае, отношения собственности фиксируются людьми на поверхности социально-экономических явлений, прежде всего, как имущественные отношения: кому, что и много ли принадлежит; кто, чем владеет и распоряжается. Экономические отношения собственности находятся в глубинном слое социально-экономических отношений и на поверхности явлений воспринимаются лишь некоторые формы их проявления. Сущностный уровень отношений собственности скрыт от непосредственного восприятия и для его раскрытия требуется специальное теоретическое исследование.

### *Литература*

1. Иноземцев, В. Л. Собственность в постиндустриальном обществе и исторической ретроспективе / В. Л. Иноземцев // Вопросы философии. – 2000, № 12. – С. 3-13.

2. Лавров, П. Л. Философия и социология / П. Л. Лавров // Избранные произведения в 2-х томах. – М.: Мысль, 1965. – Т. 2. – 703 с.

3. Маркс, К., Энгельс, Ф. Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – Т. 46. – Ч. 1. – М.: Просвещение. – 641 с.

4. Соловьёв, В. С. Оправдание добра / В. С. Соловьёв // Сочинения в 2 томах. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – 478 с.

**УДК 004.056**

***НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИНФОРМАЦИОННОЙ БЕЗОПАСНОСТИ  
ЛИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ПРАВА НА СВОБОДУ И «НЕ НАСИЛИЕ»***

***Курбатова С. М.***

***Красноярский государственный аграрный университет,  
Красноярск, Россия***

*В статье затрагивается ряд аспектов, связанных с трансформацией социального пространства под воздействием процесса информатизации и влияние этого на свободу воли личности и права на «не насилие» над ней со стороны правового демократического государства.*

***Ключевые слова:*** личность, информация, информационная безопасность, свобода личности, права человека.

***SOME ASPECTS OF PERSONAL INFORMATION SECURITY IN  
THE CONTEXT OF THE RIGHT TO FREEDOM AND «NOT VIOLENCE»***

***Kurbatova S. M.***

***Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia***

The article addresses a number of aspects of the SS by the transformation of social space under the influence of Informatization process and its impact on the free will of the individual and the right to "not abuse" in the legal democratic state.

***Keywords:*** personality, information, information security, personal freedom, human rights.

Современные социальные системы отличаются своим разнообразием их восприятия, чему способствует увеличение количественных и качественных характеристик различных информационных потоков, что, в свою очередь, оказывает влияние на процесс глобализации социальных систем, который построен на стремлении к взаимодействию с элементами, представляющими информацию, которая соотносима со спецификой данной системы. Подобное взаимодействие носит эффективный характер, поскольку социальная система в процессе получения информации стремится иметь максимальную выгоду.

Основные направления трансформации российского социального пространства, возникшие под влиянием информатизации, свидетельствуют о возрастании универсализма и всеобщности межличностных взаимодействий.

Мировоззренческие проблемы современной личности в информационном обществе во многом являются следствием виртуализации социальных отношений. Наиболее явно эти проблемы проявляются со стороны государства – в манипулировании формированием общественного сознания, в управлении человеческими ресурсами [1]; со стороны гражданского общества – в неадекватности и невозможности противостоять этому манипулированию; со стороны семьи и личности – мировоззренческие проблемы фокусируются в ракурсе социального неравенства, понимания социальной справедливости [4].

Не менее важной стороной установления ограничений права на неприкосновенность частной жизни является то, что соответствующие гарантии должны предупреждать возможные злоупотребления подобными ограничениями, поскольку они могут спровоцировать потенциальные угрозы информационной безопасности личности. Здесь важно подчеркнуть, что одной из ведущих доктрин, на которой базируется отечественная правовая система, служит принцип соразмерности и выводимая из него формула о запрете чрезмерных ограничений, что является определенным гарантом от злоупотреблений. Согласно подобному запрету, ограничения, которые допускаются Конституцией и международными документами о правах человека, должны соответствовать по содержанию и объему целям вводимых ограничений. Более того, они, как правило, применяются исключительно для защиты других равнозначных правовых ценностей. Кроме того, в качестве дополнения к принципам конфиденциальности, целостности и доступности в правовой доктрине выработаны специальные правовые принципы защиты права на неприкосновенность частной жизни, в которых определяются пределы и условия осуществления данного права. [2] Современная мировая ситуация способствует возникновению толп, нежели творческому развитию личности. Наша потребительская цивилизация образует угрозу тотальной деперсонализации и дегуманизации человека; это ситуация самоотчуждения человека: он перестает быть хозяином своих собственных поступков. Другими словами, человек перестает быть субъектом своей жизни, как частной, так и общественной. Он перестает свободно развиваться, превращаясь в раба потребления. Тем самым «демократический деспотизм», в отличие от деспотизма авторитарного, не порабощает личность, но препятствует ее развитию, подменяя ее культурную основу ценностями потребительской псевдокультуры.

В результате же всего этого встает вопрос об обеспечении информационной безопасности.

Реальные пути обеспечения информационной безопасности в условиях ускоренного развития новейших технологий проявляются как одно из важнейших прав человека. Обеспечение информационной безопасности личности на соответствующем уровне предполагает выработку не только особых гражданско-правовых принципов охраны права на неприкосновенность личной жизни, но также создание дополнительных механизмов, которые связаны с формированием системы требований, имеющих отношение к сфере

сбора информации, а также ее обработки. Подобные гарантии обусловлены реализацией следующих принципов: 1) конфиденциальность; 2) целостность; 3) доступность информации; 4) наличие информационных систем.

Реальное обеспечение информационной безопасности личности тесным образом связано с проблемой национальной безопасности как важнейшей ее составляющей. Однако обеспечение гарантий прав человека обусловлено соблюдением принципа соразмерности в том случае, если права личности в информационной сфере ограничиваются. Гарантирование информационной безопасности проявляется лишь при условии выполнения указанных принципов защиты прав человека на информацию, а также механизмов реализации подобных целей. Однако решение указанных задач осложняется тем фактом, что представления об информационной безопасности могут серьезно различаться в различных властных и научных сферах; и на практике информационная безопасность принимает различные формы, что в значительной мере зависит не только от политического режима, но также от сложившихся правовых традиций в конкретном государстве. [3]

Базисом для исследования особенностей влияния информационных технологий на становление личности в глобальном мире выступают:

- 1) социально-философские положения структурно-функциональной теории общества (Т. Парсонс, Н. Луман);
- 2) теория информационального общества М. Кастельса;
- 3) идея о современном сетевом обществе А.В. Назарчука;
- 4) тезис о объект-центрированной социальности К. Кнорр-Цетины;
- 5) теория структуризации Э. Гидденса;
- 6) теория постмодерности З. Баумана;
- 6) социология мобильностей (Дж. Урри);
- 7) теория общества «третьей волны» и социального ускорения (Э. Тоффлер) и др.

Скорость информационных потоков, а также увеличение объема информации, обусловленные развитием новейших технологий в современном мире, актуализировала целый ряд вопросов, которые выходят за рамки современных гуманитарных наук и могут быть решены только на уровне социальной философии. Возрастающее влияние информационных технологий все чаще проявляется в сфере личных прав, расширяя, с одной стороны, коммуникационные возможности для граждан, а, с другой, – создавая новые угрозы для конкретной личности.

Особую роль в этом плане играет право на неприкосновенность личной жизни каждого индивида, которое сегодня все чаще нарушается по следующим направлениям:

- а) навязчивая реклама, которая, как правило, не отражает интересы большинства населения;
- б) неконтролируемые информационные потоки, которые сопровождают личность при любой попытке приобщения к информационным сетям различного уровня;

в) фактическое размывание границ между истиной и пиар-акцией.

Тем не менее, в современных социально-философских исследованиях уделяется недостаточное внимание негативному влиянию неконтролируемых информационных потоков, что проявляется, в частности, при анализе социокультурной идентичности. Особо востребованными являются научные работы, где изучаются содержательные аспекты различных способов обработки информации и ее влияния на особенности взаимодействия индивидуального и общественного.

В современном мире все более актуальными становятся концепции, где проблемы формирования личности в значительной степени обусловлены способностью оперативной и качественной переработки информационных потоков. Приоритетным направлением гармоничного развития личности является комплекс мер, направленных на предотвращение незаконного вмешательства в частную жизнь, однако современные смарт-технологии практически уничтожают границу между частным и общественным. Обеспечение информационной безопасности тесным образом обусловлены в гарантии права на неприкосновенность частной жизни личности и представляют собой меры, непосредственно направленные на защиту этого права. Разработка комплекса подобных мер возможна только на пути конкретизации ведущих правовых принципов: а) конфиденциальности; б) доступности; в) целостности.

Подобный процесс может быть полноценным только в том случае, если будут учитываться права на неприкосновенность частной жизни, а также случаев его нарушений в современном мире. Но на практике сегодня все чаще встречаются случаи анонимных оскорблений в сетях, которые прикрываются тезисом о «свободы слова». Вот почему так важно ввести систему фильтров, которые обезопасили бы личность от подобных нарушений ее прав. Однако учет информационного фактора в исследованиях, посвященных анализу особенностей формирования личностных качеств, не дает пока полноценной картины, поскольку ведется только в одной плоскости; а современные информационные технологии выступают онтологическим основанием процесса виртуализации социальных систем.

### *Литература*

1. Актуальные проблемы формирования государственной политики в области управления человеческими ресурсами / Д. В. Рахинский, Л. Г. Король, И. В. Малимонов, Ю. С. Фоминых // Социально-экономический и гуманитарный журнал Красноярского ГАУ. 2015. – № 2(2). – С. 64-69.

2. Наумкина, В. В. Проблемы конституционного права Российской Федерации / В. В. Наумкина. – Абакан: Изд-во ХГУ, 2012. – 56 с.

3. Рахинский, Д. В. Особенности информационного потенциала современной глобализации / Д. В. Рахинский. – Ульяновск: Зебра, 2015. – 206 с.

4. Триалог о справедливости или введение в теорию неопределяемых понятий / О. В. Андренко, А. Н. Арлычев, В. М. Гревнев и др. // Современный моральный дискурс. Сер. «Библиотека актуальной философии». – Красноярск: Изд-во Азарова Н.Н., 2015. – С. 84-104.

**ПОНИМАНИЕ НЕПРИКОСНОВЕННОСТИ ЛИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ  
СОДЕРЖАНИЯ И РЕАЛИЗАЦИИ ПРАВА ЧЕЛОВЕКА НА СВОБОДУ**

**Курбатова С. М.**

**Красноярский государственный аграрный университет,  
Красноярск, Россия**

*Неприкосновенность личности, являясь одним из фундаментальных принципов построения гражданского общества, одновременно является и неотчуждаемым правом человека, неразрывно связанным с международным правом каждого человека на свободу. Однако, в связи с тем, что люди живут в государстве, возникают объективные предпосылки для ограничения идей, содержащихся в данных постулатах, что порождает определенные противоречия.*

**Ключевые слова:** *личность, неприкосновенность личности, права, свобода, свобода личности, права человека.*

**UNDERSTANDING OF INTEGRITY IN THE CONTEXT OF  
THE CONTENT AND IMPLEMENTATION OF THE HUMAN RIGHT  
TO FREEDOM**

**Kurbatova S. M.**

**Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia**

*The inviolability of the person, being one of the fundamental principles of building a civil society, is at the same time an inalienable human right, inextricably linked with the international right of everyone to freedom. However, due to the fact that people live in the state, there are objective prerequisites for limiting the ideas contained in these postulates, which generates certain contradictions.*

**Key words:** *personality, inviolability of personality, rights, freedom, personal freedom, human rights.*

Свободное развитие личности предполагает обязательное подчинение закону и праву. Более того, только высокоразвитая личность стремится реализовать свою свободу, демонстрируя осознание и понимание своих целей и предполагаемых результатов ее правомерных действий. Вполне объяснимо, почему проблема свободы и личной неприкосновенности на протяжении всей истории являлась актуальной для многих ведущих мыслителей. Многие поколения ученых стремятся ответить на вопрос о соотношении свободы и личной неприкосновенности в конкретных жизненных ситуациях. Это направление является значимой человеческой проблемой, поскольку само понятие свободы носит многогранный характер и в конкретные исторические периоды настолько менялось, порой приобретая противоречивый характер. Важным в этой связи представляется замечание Г. Гегеля, согласно которому

никакая идея не имеет столь многозначительный и неопределенный характер, как идея свободы [3, с. 125]. Для немецкого философа Эрнста Кассирера свобода является одним из максимально двусмысленных и туманных понятий, что отмечают не только философы, но также видные политики [4, с. 115]. Для Вольтера «Свобода состоит в том, чтобы зависеть только от законов. Свобода человека — это независимость, возможность самостоятельно принимать решения и распоряжаться своими действиями, не нарушая действующее законодательство. Личная свобода заключается в том, что никто не вправе умалять интересы человека, вторгаться в его личную жизнь. Кроме того, свобода — это отсутствие незаконных запретов, ограничений» [4, с. 99].

На сегодняшний день более-менее устоявшимся представляется тезис, согласно которому право человека на личную свободу проявляется, в частности, в качестве права человека по определению своих поступков, самостоятельно распоряжаясь собственными возможностями и собственным временем. Свобода представляет собой главный атрибут личности, без которого трудно реализовывать ее основные социальные и духовные потребности, потому что она является результатом продолжительной работы духа, при котором право проявляется в качестве наличного бытия воли, которая имеет свободный характер. Свободу также можно рассматривать в качестве идеи, которая отражает определенное отношение субъекта к своим поступкам, которые не обусловлены непосредственными социальными, природными, индивидуально-родовыми и иными факторами. Также справедливо право на свободу исследуется во всем комплексе взаимосвязей, которые проявляются в случае реализации принципа личной неприкосновенности, будучи закрепленными в Конституции РФ, представляя важное значение в контексте правового статуса человека. В то же время неприкосновенность личности исключает вмешательство государственных органов и других граждан в его личное пространство, а также индивидуальную жизнь человека.

Стоит отметить, что неоднозначная наполняемость понятий «свобода» и «личная неприкосновенность» во многом обусловлена их ментальной окраской. Например, в сознании российских граждан современная ситуация характеризуется серьезными противоречиями между российским законодательством, которое постоянно развивается, а также неоднозначными реформами, с одной стороны, и реализацией прав и свобод человека на практике — с другой, что носит комплексный характер [1]. В частности, в конкретных жизненных ситуациях наблюдается недооценка роли свободы в жизни человека, а также не всегда адекватное представление о неприкосновенности личности в правоприменительной деятельности государства. Поскольку человек выступает ведущим элементом политического влияния, стремясь к общественному благосостоянию, то свободное развитие личности включает в себя обеспечение соответствующего уровня ее независимости. Однако проблема состоит в том, что в силу своего менталитета современный человек не всегда готов заниматься самосовершенствованием. Более того, в общественной среде сохраняется привычка подчинения сильной

авторитарной власти, берущей на себя всю тяжесть решения ведущих государственных и социальных задач. Е.П. Чебан вполне резонно отмечает, что «граждане не только не дорожат своей свободой, но и не умеют ею распорядиться. Наблюдается засилие бюрократического аппарата, которое принимает в России все более нетерпимый характер» [7, с. 7]. Многие ученые акцентируют внимание на особенностях Европейской Конвенции о защите прав человека и основных свобод. Например, Ф.М. Рудинский показывает, что подобная специфика проявляется не только в воспроизводстве основных составляющих содержания права на неприкосновенность личности, но также в более детальной фиксации подобных гарантий. Можно согласиться с этим автором в том плане, что «в содержании конституционного права неприкосновенность личности имеет следующие основные правомочия (элементы): – право человека на физическую неприкосновенность (жизнь, здоровье, телесную целостность)» [5, с. 13].

Справедливым представляется тезис, согласно которому право на личную неприкосновенность признается в качестве фундаментального права, которое играет определяющую роль в правовом статусе гражданина. Именно поэтому в законодательстве много внимания уделяется обеспечению такого права, ведь полноценное его исследование предполагает учет юридического, психологического и т.д. аспектов. Замедления процесса развития социального государства, гарантирующего полноценный правовой статус каждому гражданину, во многом объясняется отсутствием эффективных мер по защите человека, а также неуверенностью в завтрашнем дне. Подобное видение проблем личной неприкосновенности предполагает осознание того факта, что успешное преодоление указанных трудностей включает в себя не только деятельность государственных органов, но также соответствующую гражданскую позицию отдельных людей и закономерную активность правозащитных организаций. Совместная борьба этих органов, которая направлена на защиту всех проявлений самореализации личности, призвана, в конечном счете, способствовать снижению всего комплекса возможных нарушений в плане неприкосновенности личности, а также поднимает вопрос о справедливости [6].

На современном этапе степень реализации указанных прав и свобод выступает как один из ведущих показателей признания мировым сообществом демократичности и цивилизованности конкретного государства. В результате подобного подхода происходит заметное усиление в правовых системах ведущих государств значения прав и свобод человека и гражданина. Все чаще они провозглашаются высшей ценности на самом высоком конституционном уровне, что проявляется в расширении системы их гарантий, а также формирование нетрадиционного инструментария их защиты. В современном мире весь комплекс социальных институтов, призванных гарантировать личную неприкосновенность, характеризуется однородностью, которая, в частности, проявляется в содержательном единстве правовых норм, которые входят в него. Они, как правило, выражены в юридической форме в виде

нормативных правовых актов. Поэтому право человека на свободу, равно как и принцип неприкосновенности личности исходят от государства, которое и определяет их содержание, и на которое, в то же время, возлагается бремя по созданию условий для реализации данных идей, равно как и по контролю и надзору за их реализацией и применения аппарата принуждения при ситуациях, нарушающих их или создающих такого рода угрозу.

### *Литература*

1. Актуальные психолого-педагогические, философские, экономические и юридические проблемы современного российского общества: колл. монография / Л. Ю. Айснер, А. А. Ерошина, Н. Г. Иванова и др. – Ульяновск: Зебра, 2018. – Выпуск 3. – 403 с.

2. Вольтер, Ф. Философские повести / Ф. Вольтер. – М.: Изд-во Правда, 2013. – 320 с.

3. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по эстетике. В 2 томах. – Том 1. – М.: Наука, 2007. – 622 с.

4. Кассирер, Э. Индивид и космос в философии Возрождения / Э. Кассирер. – М.: Литагент ЦГИ, 2013. – 596 с.

5. Рудинский, Ф. М. Наука прав человека и проблемы конституционного права / Ф. М. Рудинский. – М.: ЗАО «ТФ «Мир», 2006. – 1234 с.

6. Триалог о справедливости или введение в теорию неопределяемых понятий / О. В. Андренко, А. Н. Арлычев, В. М. Гревнев и др. // Современный моральный дискурс. Сер. «Библиотека актуальной философии». – Красноярск: Изд-во ИП Азарова Н. Н., 2015. – С. 84-104.

7. Чебан, Е. П. Свобода личности как условие демократического развития личности / Е. П. Чебан // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена – 2009. – Выпуск 101. – С. 110 - 113.

**УДК 165**

## **НЕНАСИЛЬСТВЕННАЯ КОММУНИКАЦИЯ В УСЛОВИЯХ РЫНОЧНОГО И СОЗИДАТЕЛЬНОГО ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВА**

**Летунова О. В.**

**Сибирский государственный университет науки и технологий  
им. ак. М.Ф. Решетнева, Красноярск, Россия**

*В статье показано различие рыночного и созидательного предпринимательства. На основе принятого различия анализируется возможность реализации метода ненасильственной коммуникации Показано, что рассматриваемый метод наиболее детерминирован условиями созидательного предпринимательства.*

**Ключевые слова:** экономические субъекты, предпринимательство, цель деятельности, потребности.

## ***NONVIOLENT COMMUNICATION IN MARKET AND CREATIVE ENTREPRENEURSHIP***

***Letunova O. V.***

***Reshetnev Siberian State University of Science and Technology,  
Krasnoyarsk, Russia***

*The article shows the difference between market and creative entrepreneurship. Based on the accepted distinction, the possibility of implementing the method of non-violent communication is analyzed.*

***Keywords:*** *economic actors, entrepreneurship, the purpose of activity, needs.*

Проблема ненасилия активно обсуждается в рамках философии, этики, культурологии, политики и ряде других дисциплин. В современных условиях развития общества данная проблематика, детерминируемая идеологической ситуацией, все более актуализируется. Согласно концепции А.А. Гусейнова, «Ненасилие» – этический, культурологический и социально-философский «принцип, согласно которому границы морали совпадают с отрицанием насилия» [2]. При этом идеология ненасилия имеет наименьшую рефлексивность в экономической сфере общественной жизни.

Экономическая деятельность многообразна и с необходимостью предполагает наличие субъектов, которые ее осуществляют. Основными субъектами экономической деятельности являются, прежде всего, предприниматели, их объединения, предприятия и т.д. Й. Шумпетер пишет: «Осуществление предпринимательской функции создает для наиболее удачливых предпринимателей и их семей позиции, отвечающие их классовым интересам, оно в состоянии наложить на эпоху свой отпечаток, сформировать особый стиль жизни, особую систему моральных и этических ценностей...» [8, с.175]. Важно, что «особый стиль жизни, особая система моральных и этических ценностей» детерминируют характер экономической деятельности, ее цели и систему поведения.

В рамках идеологии ненасилия в 1960-х годах американским психологом доктором Маршаллом Розенбергом разработан метод ненасильственного общения или ненасильственной коммуникации. Ненасильственное общение — коммуникативный подход, в котором подчеркивает важность взаимного понимания потребностей как фактора мотивации к действию — в противовес взаимной агрессии, страху, вине, принуждению, угрозам или оправданиям. Такое общение считается эффективной методикой решения конфликтов, как в любой сфере общественной жизни, так и во всем мире. Тем не менее, проанализируем возможность реализации ненасильственного общения между экономическими субъектами, различая рыночное предпринимательство и созидательное.

Свободный рынок – это воплощение принципа социального атомизма, принципа свободного выбора для всех его субъектов, их свободы воли. В этом отношении субъекты экономической деятельности предстают как свободные

субъекты, обладающие набором степеней свободы (владеть, пользоваться, распоряжаться), включая любое посредничество, все, что конкретно не запрещено законом. Ф. Хайек пишет: «Для свободного общества характерно отсутствие общепринятой иерархии целей. Часто рыночный порядок обвиняют в анархии и непризнании общих целей. В действительности именно в этом заключается его огромная заслуга, ибо это делает людей по-настоящему свободными, ибо каждый выбирает свою цель» [7, с. 58]. В обществе, где отсутствует или сведена к минимуму общепринятая иерархия целей, первостепенными являются цели личные, когда каждый индивид, и в том числе предприниматель, заботится, прежде всего, о достижении собственных целей.

Для характеристики свободного субъекта рыночных отношений в конце XVIII века А. Смит в работе «Теория нравственных чувств» ввел понятие «*homo economicus*» [6, с. 214] – «человек экономический», согласно которому человек, обладая свободой в своих действиях, стремится к достижению материальных, эгоистических целей, преследуя собственные интересы. В концепции В. С. Автономова, именно из-за следования чисто рыночным целям «экономический человек» «подвергается критике с моральных позиций за эгоизм, холодный расчет и т. д.» [1, с. 7]. Такие качества «экономического человека», свободного субъекта рыночных отношений как эгоизм и холодный расчет с необходимостью возникают при стремлении каждого экономического субъекта к максимальному извлечению собственной выгоды. Свободные экономические субъекты таким образом детерминируют формирование общества потребления. Рыночные отношения реализовываются в системе извлечения выгоды. В. Г. Папава пишет: «Для характеристики человека, действующего в условиях рыночной экономики, в экономической литературе введено понятие «*homo economicus*», согласно которому человек в своих действиях преследует собственные интересы: как потребитель старается своим рациональным действием максимально увеличить полезность, а как предприниматель – прибыль. Согласно теории общественного выбора теми людьми, которые занимают общественные посты, также двигают прежде всего соображения личной выгоды. Иными словами, люди, занимающие общественные посты, тоже относятся к категории «*homo economicus*», и это вполне объяснимо, ибо все общество в условиях рыночной экономики, как правило состоит из таких людей» [5, с. 58]. Очевидно, что метод ненасильственной коммуникации, предполагающий уважение интересов и чувств соперника, взаимную поддержку и сочувствие не адекватен условиям рыночного предпринимательства.

Рыночному предпринимательству противопоставляется предпринимательство созидательное, которое получило распространение в современных экономических исследованиях. Например, И. Г. Миневрин акцентирует внимание на созидательном предпринимательстве: «Источники роста таким образом не ограничиваются накоплением различных факторов производства как таковыми, для их прибыльного применения необходимы творческие способности и созидательное предпринимательство.

Цивилизованному, созидательному предпринимательству нужны защита, поддержка, институциональная инфраструктура, нравственная атмосфера, создаваемая на базе общественного отношения, воспитания, обучения, применения рычагов государственного регулирования [4, с. 24]. Заметим, что созидательное предпринимательство реализуется в условиях гармонии духовной и светской властей, на основе норм морали и нравственности. Оно осуществляется в целях усовершенствования общественных отношений посредством соответствующих отрицательных вкладов в социальную энтропию. В процессе созидательного предпринимательства по принципам единства мира и всеобщей связи явлений реализуется развертывание продуктивных связей и отношений в экономической сфере общественной жизни, при которой связь всегда непосредственна, а отношения всегда опосредствованы. Субъект созидательного предпринимательства как соборный субъект, выступающий в качестве опосредствующего звена, формирует необходимые общественные связи и экономические отношения. В этих условиях метод ненасильственной коммуникации является наиболее глубокой и эффективной практикой, которая способствует здоровым отношениям и формирует командный дух в организации. Отчуждение, вражда, ненависть вызывают рост социальной энтропии в обществе, в то время как деятельность созидательных экономических субъектов направлена на усовершенствование жизни общества и выступает как антиэнтропийная деятельность. При этом ненасильственная коммуникация является простым и практичным методом, который улучшает жизнь людей. В процессе ненасильственной коммуникации экономические субъекты выражают себя, исходя из интересов, чувств и потребностей своих и окружающих, создаются духовные связи с другими людьми, создавая друг другу качественную обратную связь.

Таким образом, метод ненасильственной коммуникации наиболее эффективен в условиях приоритета интересов и потребностей общества через удовлетворение индивидуальных потребностей. Юрий Крижанич пишет: «Первая помеха общему благу – это незнание самого себя: когда люди слишком любят самих себя и свои поступки и обычаи и считают себя сильными, богатыми и мудрыми, не будучи таковыми. Платон об этом пишет такими словами: «Излишняя любовь к самому себе бывает причиной всех людских бед. Ибо поскольку люди любят самих себя больше, чем истину, они вовеки не могут понять, что дурно, а что хорошо»» [3]. В этом случае принцип ненасильственного общения подразумевает изменение привычной стратегии мышления и поведения. Для этого необходимо в первую очередь заботиться не о себе и своих потребностях, а о чувствах и потребностях оппонента. Тем не менее и в условиях рыночного предпринимательства, ориентированного на удовлетворение личных потребностей, метод ненасильственной коммуникации возможен, поскольку Маршалл Розенберг показал, что нет конфликтов на уровне потребностей: разрешение сложных ситуаций возможно за счет создания новых способов их удовлетворения. Следовательно, жизнь без

агрессии и насилия вполне возможна, как на личностном, так и на социальном уровнях.

### *Литература*

1. Автономов, В. С. «Рыночное поведение»: рациональные и этические аспекты / В. С. Автономов // МЭ и МО. - 1997. - № 12. - С. 6–13.
2. Гуссейнов, А.А. Ненасилие [Электронный ресурс] / А.А. Гуссейнов // Институт Философии Российской Академии Наук: официальный сайт. – URL:: <http://iphras.ru/elib/2038.html> (дата обращения: 5.09.2016).
3. Крижанич, Ю. Из политики / Ю. Крижанич // <https://www.litres.ru/uriy-krizhanich/politika/chitat-onlayn/>
4. Минервин, И. Г. Инновационное предпринимательство и экономический рост: теоретический аспект / И. Г. Минервин // Инновации и экономическое развитие: Сб. научных трудов. – М.:РАН, ИНИОН, 2006. – 181 с.
5. Папава, В. Г. Доктрина рыночного равенства: вопросы теории и ее приложения к процессу посткоммунистической трансформации / В. Г. Папава // Общество и экономика. – 1999. - №12. - С. 49-67
6. Смит, А. Теория нравственных чувств / А. Смит. – М.: Республика, 1997. – 351 с.
7. Хайек, Ф. Познание, конкуренция и свобода / Ф.А. Хайек. – СПб.: Пневма, 1999. – 288 с.
8. Шумпетер, Й. Теория экономического развития / Й. Шумпетер. – М.: Прогресс, 1982. – 456 с.

**УДК 101.1**

## **СВОБОДНОЕ ОБЩЕНИЕ КАК НОРМА НЕНАСИЛИЯ**

**Фомина Н.В.**

*Сибирский государственный университет науки и технологий  
им. ак. М.Ф. Решетнева, Красноярск, Россия*

*В работе показаны основные направления изучения свободного общения согласно метафизической методологической традиции, в рамках которой свободное общение конструируется по принципам свободной воли и подлежит произвольному восполнению.*

**Ключевые слова:** *метафизическая методологическая традиция, свободное общение, ненасилие, неономинализм, неореализм, информационное общество, технология, информационная культура личности.*

## ***FREE COMMUNICATION AS THE NORM OF NONVIOLENCE***

***Phomina N. V.***

***Reshetnev Siberian State University of Science and Technology,  
Krasnoyarsk, Russia***

*The paper shows the main directions of the study of free communication under a metaphysical methodological tradition, in which free communication is constructed according to the principles of free will and is subject to arbitrary completion.*

***Keywords:*** *metaphysical methodological tradition, free communication, non-violence, neonominalism, neorealism, information society, technology, information culture of a person.*

Согласно с метафизической методологической традицией действительность воспринимается с позиций принципов свободной воли субъекта, согласно которым принимается, что мир должен изобретаться и перестраиваться в соответствии с потребностями человека. Развитие таких принципов ненасилия как свобода воли, свобода совести, свобода слова, свобода общения и т.д., позволило заложить основу для становления и функционирования метафизической методологической традиции познания действительности. Философия свободы во всех своих проявлениях является определенным выражением теоретического мировоззрения, истоки которого берут свое начало с древних времен. Акцент в процессе познания переносится с природы на человека, мир разверстывается как субъективная реальность. Следовательно, представление о содержании данной реальности зависит только от воли человека. Свобода, как принцип ненасилия выступает в качестве ценности и является характеристикой определенного типа общества, общественный прогресс, в основе которого лежит принцип свободы воли, определяет содержание общества как общества свободного, индивидуалистического типа.

Еще со времен средневековой философии на Западе происходила дискуссия между реалистами и номиналистами, в основе которой находилось представление о значении и соотношении духовной и материальной сущности. Представители реалистской методологии утверждали, что все материальные предметы или вещи, а так же весь мир, есть определенные репрезентации понятий, сами же понятия выступают в качестве репрезентантов. В данном отношении неореалистская методологическая традиция метафизического философского познания действительности раскрывает понятие «свободное общение» как сконструированную идеальную, абстрактную сущность, которая предназначена для воплощения в жизнь. Свободное общение разверстывается как некая технология достижения общественного идеала. С подобных позиций свободное общение изучали З. Бауман, Ж. Бодрийяр, П. Бурдьё, Ф. Гваттари, Ж. Делёз, М. Фуко, У.Эко, Д. Харви, В. В.Савчук, В.А. Емелин и др.

Согласно номиналистической методологической традиции научное познание раскрывается как описание в принципе непознаваемой

действительности. Неоминалисты раскрывают понятия как стихийное формирование знаний, призванное констатировать факты, заниматься их описанием, различать те или иные феномены действительности, присваивать им различные смыслы. В таком ракурсе элементы структуры общества, в том числе процесс общения предстают в качестве конкретных объектов, содержание которых непознаваемо: их можно только описывать, т.е. репрезентировать. С подобных позиций свободное общение изучали Г. Геррефи, М. Леонард, Д. Лорел, Ё. Масуда, Ф. Махлуп, А. В. Назарчук, Э. Питер, П. Уолтер, Ф. Фукуяма, Г. Хамилтон, Р. Хойслинг, А. Д.-мл. Чандлер, и др.

Рассматривая свободное общение личности, Э. Фромм отмечал: «Важная сторона дела состоит в том, что человек не может жить без какого-либо сотрудничества с другими. В любом мыслимом обществе человек должен объединяться с другими, если вообще хочет выжить, либо для защиты от врагов и опасностей природы, либо для того, чтобы иметь возможность трудиться и производить средства к жизни» [цит. по: 4, с. 46].

Это объединение в целях защиты от угроз своей жизни, для реализации возможностей безопасного существования формирует потребности в постоянных связях с окружающим миром и как их продолжение потребность идентификации себя с определенной общностью, группой, родом, нацией, народом, социальной системой, потребность избежать одиночества. «Чувство полного одиночества, - отмечает Э.Фромм, - ведет к психическому разрушению, также как физический голод - к смерти. Эта связанность с другими не идентична физическому контакту. Индивид может быть физически одинок, но при этом связан с какими-то идеями, моральными ценностями или хотя бы социальными стандартами - и это дает ему чувство общности и «принадлежности». Вместе с тем, индивид может жить среди людей, но при этом испытывать чувство полной изолированности; если это переходит какую-то грань, то возникает умственное расстройство шизофренического типа. Отсутствие связанности с какими-либо ценностями, символами, устоями мы можем назвать моральным одиночеством» [цит. по: 6, с. 47]. Э. Фромм акцентирует внимание на основных стандартах свободного общества, главными из которых являются различные степени свободы, в том числе степени свободы личности, степени свободы общения и т.д., которые выступают главным условием ненасилия.

Человек стремится получить такое знание, которое позволило бы ему быть независимым от действия объективных законов природы и общества, от необходимости их познания, и позволило бы ему, в соответствии со своими потребностями, покорять природу и общество, преобразовывая мир. По словам современного отечественного философа Н.М. Чуринова: «Софисты, рассматривая мир в качестве сырья, поскольку они руководствовались универсалистской моделью мира, естественным образом актуализировали проблему технологии вообще и проблему образовательной технологии в частности... софисты считали, что образовательный процесс – это процесс

материализации априори сформулированной схемы потребного будущего» [6, с. 175].

Особое значение человека во всех процессах развития свободного общества, основанного на знании, как определенной технологии, было так же определено одним из основоположников теории информационного общества - Д. Беллом, который фактически сформулировал те основные черты нового, информационного общества, которые, во-первых, не будут никем оспорены и станут основой всех последующих теоретических построений и, во-вторых, будут отражать трансформации, прежде всего, в социальной и культурной сферах. Д. Белл охарактеризовал и особенности свободного общения личности, где «сфера ощущений, эмоций и нравственности, а также интеллекта, стремящегося упорядочить эти чувства», приобретает все более автономный характер, иницируя перемены опосредованно связанные с экономическими и социальными процессами [1, с. 13].

Технология и способ передачи основного экономического ресурса постиндустриального общества - информации, не рассматривались в качестве основных в постиндустриальных концепциях А. Турена, Ж. Фурастье, Д. К. Гэлбрейта, К. Боулдинга, Г. Кана, З. Бжезинского, где постиндустриальное общество трактовалось как детерминированное социальными и культурными факторами, формирующими особый стиль мировосприятия и мышления, свободный от идеологической интерпретации и задаваемых извне пределов творческой активности. В такой трактовке свободного общества социально-политическая сфера рассматривалась как акцентированная не на производственно-техническом прогрессе, а на свободном человеке и «качестве жизни свободного потребителя» [2, с. 67].

Американским исследователем Э. Тоффлером, представившим в ряде работ - «Шок будущего», «Доклад об экоспазме», «Третья волна» - концепцию «постиндустриального общества» (или, согласно авторским синонимам, «супериндустриального общества», «сверхиндустриальной цивилизации»), было показано, что в новом обществе под индивидуальные потребительские нужды подстраивается и культура, специфика которой описывается Э. Тоффлером в категориях «приспособления к возрастанию жизненного уровня» и «совершенствования технологий», что влечет к снижению себестоимости «культурных продуктов» даже при условии введения их различных вариантов. «Поскольку удовлетворяется все больше и больше основных нужд покупателей», - отмечает исследователь, - «можно твердо предсказать, что экономика будет еще энергичней идти навстречу тонким, разнообразным и глубоко персональным потребностям покупателя, потребностям в красивых, престижных, глубоко индивидуализированных... продуктах» [5, с. 290]. Таким образом, Э. Тоффлер считает, что уровень потребляемой культуры становится иным: массовость продолжает существовать как уникальный механизм, обладающий компенсаторной и креативной активностью, удовлетворяя потребности значительной части общества, однако, она перестает быть единственной культурой, удерживающей монополию на массовое сознание.

Элитарная же культура теряет свое значение как классово чуждая и недоступная массам и начинает выполнять роль культурного образца, и занимает в иерархии ценностей достойное ей место. Именно этот феномен Э. Тоффлер и обозначает как индивидуализацию личности и демассификацию культуры и свободного общения, как нормы ненасилия.

Западные постмодернисты - Ж. Бодрийяр, З. Бауман, Д. Келлер разграничили потребности человека на социально опосредованные нужды, где человек выступает как член социума и демонстрирует социально значимое поведение, и индивидуально опосредованные потребности, которые определяются исключительно субъективными устремлениями к собственной реализации в потреблении. Удовлетворение индивидуально опосредованных потребностей сопровождается возникновением новых ценностей, ценностей «индивидуалистическо – демократического направления» [2, с. 57]. Этот процесс индивидуализации личности проявляет себя в стремлении человека быть самим собой, выступать в качестве «оператора», имеющего возможность свободного выбора и комбинаций, быть отличным от других индивидов и поведением и вкусами, освободиться от предписываемых обществом ролей и социальных правил, «нести ответственность за свою жизнь и оптимальным образом распоряжаться своим эстетическим, эмоциональным, физическим, чувственным и т. д. опытом» [2, с. 43], то есть, быть автономной личностью.

Получение в достаточном объеме данных для ориентации в жизненных ситуациях, как известно, является одним из необходимых условий для социально - психологической адаптации свободной личности, ее приспособления к происходящим общественным изменениям.

В тоже время происходящие кардинальные общественные изменения привели к резкому количественному и качественному изменению информационной среды свободного общения, в которой приходится действовать людям, функционировать всем общественным и государственным структурам, предприятиям, учреждениям и т.д. Сама логика развития свободного общества выдвигает проблему безопасности свободного общения, как нормы ненасилия, на передовую позицию. Это обусловлено тем, что без решения этой проблемы невозможно дальнейшее устойчивое общественное развитие и обеспечение безопасности свободной личности, общества и государства в политической, экономической, социальной, духовной, военной и других сферах.

Отметим, что словарь современного американского языка дает нам следующее разъяснение понятия безопасности: это «свобода от опасности, риска», «свобода от озабоченности, сомнений» [3, с. 815]. Таким образом, в западном обществе сформировалась такое представление о безопасности, в котором акцент переносится на чувства и переживания человека, связанных с его свободным положением в настоящем и перспективами на будущее.

В заключение сделаем следующие выводы:

Свободное общение личности согласно метафизической диалектической традиции, реализуется по принципам свободной воли и принимается, что свободное общение, являясь нормой ненасилия подлежит восполнению, оно должно развиваться и перестраиваться в соответствии с потребностями человека, в соответствии с некоей заданной технологией.

### *Литература*

1. Белл, Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл / Пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Академия, 2004. – 790 с.
2. Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. / Пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева – М.: Академия, 1999. – 640 с.
3. Оксфордский англо-русский словарь. / Под ред. М. Вильер, Б. Унбегаун, К. Холлит – Великобритания, 1995. – 1340 с.
4. Петров, В. П. Движущие силы и основные пути развития человеческого общества / В. П. Петров. – М.: Изд-во НИИ "Геодезия", 2000. – 72 с.
5. Тоффлер, Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2009. – 800 с.
6. Чуринов, Н.М. Совершенство и свобода / Н. М. Чуринов. – 3-е изд. доп. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2006. – 712 с.

**УДК 140.81**

### **НАСИЛИЕ И РЕВОЛЮЦИЯ**

**Русаков А.Г.**

***Красноярский государственный аграрный университет,  
Красноярск, Россия***

*Рассматриваются актуальные вопросы применения насилия в период коренного переустройства общественной жизни; вопросы легитимизации насилия и пределов его применения. Также анализируются основные положения монографии П. Боянич «Насилие и Мессианство».*

**Ключевые слова:** *насилие, революция, война, нигилизм.*

### **VIOLENCE AND REVOLUTION**

**Rusakov A.G.**

***Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia***

*The article Deals with topical issues of violence in the period of radical restructuring of public life; issues of legitimization of violence and the limits of its use. The main provisions of P. Boyanich's monograph "Violence and Messianism" are also analyzed.*

**Key words:** *violence, revolution, war, nihilism.*

Уроки Европейских революций, особенно во Франции, свидетельствуют о том, что начинают революцию идеалисты, зачастую она не достигает желаемого результата, «пожирает своих детей», и приводит к тотальному разочарованию в самой революции, что в итоге может привести к диктатуре.

По справедливому замечанию Е.В. Сальникова, современные революции отличаются от революций 19 и 20 веков отсутствием у «цветных» революций

фактических революционных идей, направленных на коренное переустройство государственного строя. Во-первых, современные «революционеры» подчиняют все свои движения другим целям и задачам. При этом революционные идеи подменяются, так как используются элементы религии («арабская весна»), национализма (современная Украина), для достижения либеральных ценностей в виде свободы «вообще как таковой». Ранее революции имели целью достижение реальных ощутимых свобод, например «свобода, равенство, братство» - Франция.

Во-вторых, происходит трансформация мифа о революционном насилии. В современных революциях насилие оправдывается вообще в его понимании в глобальном обществе 21 века: фактически оправдываются все формы его проявления (официальные власти современной Украины). Мы наблюдаем «романтизацию насилия» и рекламирование «привлекательности» насилия, применение которого победители всегда оправдывают. Идея насилия как элемента «свободы вообще» трансформируется в идею «цель оправдывает средство» [5, с. 99-100]. Указанный автор отмечает использование трансцендентального основания легитимации насилия [5, С. 104].

Октябрьская революция 1917 года действительно, в сравнении с современными так называемыми «цветными революциями», преследовала цель слома капиталистического строя в России в период кризиса общества, наступившего вследствие Первой мировой войны и Буржуазной революции февраля 1917 года.

По этому поводу русские философы писали: коммунизм предлагал свой социальный проект (С.М. Булгаков) [3, с. 5-6]; энтузиазм революционеров был вызван тем, что они предложили человечеству дать смысл жизни, преследовали мессианские идеи: пролетариат освободит человечество от угнетения (Н.А. Бердяев) [1, с. 251].

По справедливому замечанию В.И. Ленина, без насилия революция невозможна, так как диктатура буржуазии подавляет пролетариат и для перехода к новому строю необходимо установить диктатуру пролетариата для подавления буржуазии. Вместе с тем, В.И. Ленин подчеркивал, что революционное насилие должно применяться только при наличии специальных условий и не является самоцелью революции. [4, с. 9].

В своей работе «Насилие и мессианизм» П. Боянич, проанализировав рассуждения Г. Гегеля (о видах насилия: первичном, насилии в борьбе за право и др.), полемику И. Канта и Г. Гегеля по исследуемому вопросу, П. Боянич пришел к выводу что насилие органически присуще индивидууму. А поскольку он рассматривает государство как особый индивид, отталкиваясь от того, что насилие есть в природе человека и государства, П. Боянич утверждает: без насилия и войны нет прогресса и надежды на построение справедливого общества. П. Боянич, анализируя взгляды Деррида и Левинаса, поддержал и интерпретировал идею легитимизации насилия со стороны государства в период войны и революции [2, с. 96].

Анализируя мысли Г. Гегеля и Э. Левинаса об этической необходимости войны, войны «как нечто» и особенно войны маленьких государств за свой суверенитет и право объединиться в единое большое государство [2, с. 19] («от Пруссии к единой Германии» – А.Г. Русаков) он приходит к выводу, что существует «болезнь» в виде неудовлетворенности данных индивидов, у которых возникла нужда в сплочении нации и опасность наличия «другого», который якобы им угрожает («идея внешнего врага, маленькая победоносная война для сплочения нации» – А.Г. Русаков).

П. Боянич выдвинул гипотезу о том, что между применением насилия извне и ответным насильственным действием существует временной отрезок, который равен отрезку времени, достаточному для «умиротворения», но считает что успех невозможен, а провал неизбежен поскольку невозможно одновременно искать мира и готовить ответный удар. При этом П. Боянич полагает, что должны существовать принципы применения насилия и правила ведения войны. В этом суть его основного противоречия: отрицая легитимацию революционного насилия, П. Боянич признает существование правил его реализации [2, с. 69].

Интересны и собственные выводы П. Боянич: существует насилие «до насилия»; должны существовать атрибуты насилия и ограничения насилия; возможность превентивного насилия, когда нет «Другого». П. Боянич пишет «субъект охраняет «другого» только в той мере, когда уничтожает все то, что отрицает «другого»». Рассуждая о «божественном насилии», П. Боянич считает, что оно носит чистый свободный характер. При этом он отрицает право на революцию; возможность существования революционного насилия в рамках закона; отрицает возможность его легитимации. П. Боянич приходит к обоснованному выводу о том, что победитель в какой-то мере является побежденным. Нельзя согласиться с его пессимистическим выводом о необходимости ждать Мессию, который придет после революционного взрыва и применит божественное насилие для построения некоего общества [2, с. 20-22].

В результате проведенного исследования возможно сформулировать следующие выводы:

- 1) насилие должно рассматриваться не как кара или казнь за нарушение, но и сопрягаться с информационной и превентивной функцией права;
- 2) насилие должно быть легитимизировано, и право на насилие должно принадлежать только государству или его уполномоченным органам;
- 3) должны быть установлены процедуры, содержащие пределы применения насилия в обществе и государстве с четкой юридической ответственностью за выход за установленные пределы насилия.

Полагаем, что философия причастности к насилию приводит к тому, что лицо, одобряющее насилие или относящееся к нему индифферентно в итоге само потом становится «виновной жертвой» насилия. Проявляться это может в голосовании за применение репрессий, аплодисменты при наблюдении процедуры «физической люстрации», одобрение при совершении публичных казней и наказаний.

Выводы напрашиваются сами собой: не следует идеализировать насилие (даже революционное); насилие необходимо «загнать» в жесткие рамки легитимации; право на насилие должно принадлежать только государству, законодательством должны быть жестко ограничены пределы его применения и обеспечен надлежащий надзор за соблюдением данных правил, применяться дозировано и только в необходимых случаях.

### *Литература*

1. Бердяев, Н.А. Духовные истоки русской революции. Истоки и смыслы русского коммунизма / Н.А. Бердяев. – М.: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 226 с.
2. Боянич, П. Насилие и мессианизм / П. Боянич. – Екатеринбург-Москва: Кабинетный ученый, 2018. – 224 с.
3. Булгаков, С.М. Свет невечерний: созерцания и умозрения / С.М. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 511 с.
4. Ленин, В.И. Государство и революция / В.И. Ленин. – 5 изд. – Москва: Гос. изд-во Полит. Лит., 1969. - Т. 33. Государство и революция. - С. 1-120.
5. Сальников, Е.В. Легитимация насилия в революции / Е.В. Сальников. – Ценности и смыслы. – М.: Изд-во института эффективных технологий, 2015. - № 3 (37). – С. 98-105.

**УДК 130.2:8**

### **ГЕНЕЗИС ЯЗЫКА В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ НАСИЛИЯ**

***Круглова И.Н., Шандакова Н.А.***

***Красноярский государственный аграрный университет,  
Красноярск, Россия***

*В статье сопоставляются взгляды Ж. Бодрийяра и Р. Жирара на генезис языка. Бодрийяр отсылает к проблеме происхождения поэзии как истребления имени Бога, рассматривая язык как проявление сициально-символических отношений. Жирар отсылает к понятию «жертвенного кризиса», из которого происходит культурный порядок.*

***Ключевые слова:*** язык, генезис, насилие, метафора, жертвенный кризис, Ж. Бодрийяр, Р. Жирар.

### **GENESIS OF LANGUAGE IN THE CONTEXT OF VIOLENCE THEORY**

***Kruglova I.N., Shandakova N.A.***

***Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia***

*The article compares the views of J. Baudrillard and R. Girard on the Genesis of language. Baudrillard refers to the problem of the origin of poetry as the destruction of the name of God, considering language as a manifestation of the*

*Sicilian-symbolic relations. Girard refers to the notion of a "sacrificial crisis" from which the cultural order derives.*

**Keywords:** *language, Genesis, violence, metaphor, sacrificial crisis, J. Baudrillard, R. Girard.*

В своей замечательной работе «Истребление имени Бога» Ж. Бодрийяр, критикуя психоаналитическую, а заодно, и марксистскую, концепции генезиса языка, пишет: «Неверно, что слова, выйдя из режима репрезентации и потеряв знаковую обусловленность, становятся «вещами», воплощая собой некий более фундаментальный статус объективности, большую реальность, возвращаясь на стадию конечной инстанции» [1, с. 381]. Точно так же, утверждает французский философ, поступает и лингвистика, несмотря на свой тезис о «произвольности знака»: как только речь заходит о лингвистической мотивации, тут же происходит отсылка к позитивной аналогии между означающими и означаемыми вещами. В противоположность данным теориям Бодрийяр развивает на первый взгляд парадоксальный взгляд на процесс происхождения языка, обозначая его «антиматериалистической теорией языка», или, символической. Рассматривая вопрос происхождения поэтической метафоры, Бодрийяр настаивает на том, что поэзия не становится процессом восстановления вещи через слово – наоборот, поэзия стремится к уничтожению вещи, ее полному растворению в метафоре. Другими словами, поэзия истребляет речь как дискурс и связанную с ней материальность. В основе такого процесса, по Бодрийяру, лежит тот же самый символический обмен, что и в основе всех социальных процессов. Суть же этих процессов составляет, так называемое, жертвоприношение – своего рода, «сердце» символического обмена, где происходит аннигиляция объекта и получение взамен некоего смысла. Только в данном случае (в поэзии) речь идет об уничтожении знаков: истреблении *имени* Бога. Бодрийяр сравнивает операцию символического с «даром и отдариванием» [1, с. 339], настаивая на том, что, как давание и взаимное отдаривание порождают законченный цикл символической операции в ритуале (например, в ритуально-магических формах), точно так же и в поэзии мы получаем удовольствие от стихов от самоудвоения и самоуничтожения означающих, подобно тому, как это происходит в ритуале жертвоприношения. Последнее становится зеркалом, в котором мы видим самую суть социально-символических отношений, проявлением которых является и язык.

Тезис Бодрийяра о символическом происхождении языка хорошо согласуется с динамической теорией Р. Жирара. В своей книге Круглова И. Н., сравнивая концепции Р. Жирара и К. Леви-Стросса, пишет: «После знакомства с теорией Жирара создается впечатление, что ему так же, как Леви-Строссу, удалось описать миф, не создавая при этом нового мифа, Подходы у них разумеется разные: если последний объясняет основания «мифического на уровне особенностей ментальных процессов, то Жирар «переписывает» миф на уровне социо-антропологического среза объекта» [3, с. 59]. Но главное их различие, – утверждает Круглова И. Н., – в том, что Леви-Стросс охватывает

статистику социокультурного бытия, а Жиран охватывает динамику бытия и его генезис. Можно также утверждать, продолжая рассуждения И. Н. Кругловой, что Жиран продолжает традицию развития генезисной модели бытия [4].

По Жирану, язык рождается в условиях жертвенного кризиса, в основе которого спонтанное действие, принесшее неожиданно в сообщество мир и порядок. Уничтожение жертвы рождает культурный порядок. Жертвоприношения обуславливают и структурные моменты первичных знаковых систем [2].

Коллективное убийство возвращает спокойствие, контрастирующее с предшествующим ему истерическим пароксизмом. Условия для возникновения мысли возникают вместе с объектом, наиболее заслуживающим внимания (жертва) – так, все мифы, ритуалы, системы и т.п. становятся первыми результатами этих размышлений. Механизмы жертвы отпущения, по Жирану, порождают язык, навязывая ему себя в качестве первого объекта и первого смысла, сочетающего наихудшее и наилучшее – божественную эпифанию и неразрывно с ней связанные ритуал и миф. Язык пропитан сакральностью и, считает Жиран, есть ее удел и дар. Механизмы различения, сочетания и исключения, на которых настаивал К. Леви-Стросс, действительно существуют и есть механизмы любого, далеко не только первобытного мышления. Но в их основе, согласно Жирану, – учредительный процесс – «жертвенная система», или, «жертвенный кризис», обеспечивающий необходимую защиту от насилия, задающий импульс к завоеванию реальности и таким образом служащий инструментом всех, в том числе и интеллектуальных заслуг человека.

### *Литература*

1. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М.: «Добросвет», 2000. – 392 с.

2. Жиран, Р. Насилие и сакральное / Р. Жиран / пер. с франц. Г. Дашевского. – М.: Новое литературное обозрение, 2000. – 400 с.

3. Круглова, И. Н. Регрессивная аналитика символа судьбы в контексте генезиса культуры (опыт культурной герменевтики) / В. Л. Круглов, И. Н. Круглова // Культы судьбы и судьбы культуры (опыт герменевтико-антропологического прочтения): Монография. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 2010. – С. 6-99.

4. Круглова, И. Н., Колмаков, В. Ю. Археология судьбы и событие матереубийства в теогонии Гесиода: генезисная модель антропологической реальности. / И. Н. Круглова, В. Ю. Колмаков // Вестник Красноярского государственного аграрного университета. – 2014. – Выпуск 5. – С. 258 – 264.

**В. БЕНЬЯМИН: ВЫХОД ИЗ МИФА ОБ «ИСКУПИТЕЛЬНОМ НАСИЛИИ»**

**Шакир Р. А.**

**Научный руководитель – Круглова И. Н., д-р филос. наук, доцент**

**Красноярский государственный аграрный университет,**

**Красноярск, Россия**

*В рамках данной статьи рассматривается вопрос, поставленный немецким философом, В. Беньямином, в его работе «Критика насилия», о правомерности некоторых средств, составляющих мифотворческий феномен искупительного насилия как слияния естественного права, «оправдывающего» эти средства справедливой целью, и позитивного права, «гарантирующего» справедливость целей оправданностью насильственных средств.*

***Ключевые слова:** естественное право; позитивное право; насилие как принцип; справедливость; законность; правомерность средств насилия; искупление; религиозное насилие.*

**V. BENJAMIN: A WAY OUT OF THE MYTH OF «REDEMPTIVE VIOLENCE»**

**Scientific adviser – Kruglova I. N., Doctor of philosophical Sciences,**

**Assotiated Professor**

**Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia**

*This article discusses the question posed by the German philosopher, V. Benjamin, in his work “Criticism of violence”, on the legality of some of the means that make up the mythological phenomenon of redemptive violence as a fusion of natural law, “justifying” these means with a fair purpose, and positive law, “Guaranteeing” justice of goals by the justification of violent means.*

***Keywords:** natural law; positive law; violence as a principle; justice; legality; the legitimacy of the means of violence; redemption; religious violence.*

Традиция критических проектов осмысления феномена насилия складывалась как одна из составляющих современных социально-гуманитарных исследований. Она породила огромное количество подходов, концепций и точек зрения, которые пытались определить природу и субстанциональность добра и зла, место насилия в их соотношении, природу виновности и, в частности, искупительной жертвы. Все эти вопросы становятся неотъемлемой частью вопрошания о бытии человека, поскольку, как верно замечает И. Н. Круглова: «Виновность представляет собой некий внутренний механизм, действие которого формирует западный тип субъективности» [2, с. 290]. Тем не менее, задача любой оценочной деятельности, и критики в том числе, в этом вопросе должна быть выражена через отношение насилия с понятиями права и справедливости, поскольку в них отражаются любые моральные установления.

В. Беньямин в своей работе, «Критика насилия», обращается не столько к этическому концепту осмысления результатов актуализации различных форм насильственных практик, сколько к умозрительной области их средств и целей. Несмотря на достаточно обширный разбор этих практик и некоторую попытку классифицировать виды насилия по признаку их применимости, он приходит к любопытному результату – вопросу о правомерности некоторых средств, составляющих основу насильственных практик. Этот вопрос, являясь центральной идеей всей книги, касается мифа об «искупительном насилии», который разворачивается в области мифотворчества, идеологических средах и религиозных вероучений, в которых куется контекстуальность общественного восприятия насильственных практик, в одних случаях как «оправданной жестокости», в других – в качестве «порочной точки невозврата», разрушающей саму суть человечности.

Философ в своих размышлениях и на страницах книги обращается к двум диаметрально противоположным традициям философии права – школе естественного права и школе позитивного права. Если для первой школы насилие – это продукт природы, нечто естественное как онтологический принцип построения общества, то для второй – это не социальная норма, а умозрительный конструкт возможного. Исходя из этого, в естественном праве формируется традиция критики целей насилия, а в позитивном – критика его средств и областей применимости. И действительно, феномен насилия обнаруживается в сфере средств, а не целей, по той причине, что любая критика имплицитно представлена в системе справедливых целей. Но как осуществить подобный критический проект? Для этого необходимы строгие критерии, рассматривающие насилие не как общественный принцип, а лишь случаи его применения, что должно нас увести в переосмысление тезиса Н. Макиавелли о «целях, оправдывающих средства».

Здесь важно сделать следующее уточнение. Критерий целеполагания, а также побудительной мотивации насильственных практик – всегда справедливость, а критерий средств их развертывания и актуализации – законность. Основываясь на этом, естественное право «оправдывает» средства справедливой целью, не предлагая ничего нового или конкретного, а позитивное – «гарантирует» справедливость целей оправданностью средств. Не замечая этого, обе школы настолько близко подходят друг к другу, что начинают сливаться, образуя «смысловую заикленность» развертывания мифа об «искупительном насилии». Естественное право слепо в условности природы средств, а позитивное право в безусловности целей. В. Беньямин для разрешения этой «заикленности» ставит задачу «подлинных» критических проектов в выделении независимых друг от друга критериев рассмотрения как справедливых целей, так и оправданных средств. Рассмотрим эту задачу на примере метамифа об «искупительном насилии», соединяющего в себе особенности естественного и позитивного права.

Основа «искупительного насилия» уходит корнями в мифическую манифестацию непосредственного насилия. Этот процесс, сформированный в

архаичные времена развертывания традиционных культур, по своей структуре совпадает с любым проявлением правового насилия, присущего цивилизационной стадии человеческой истории. По причине их тождественности не является возможным обнаружить чистую сферу мифической манифестации насильственных практик, а значит обосновать представление о губительном контексте их влияния на ход человеческой истории. Такое представление формирует задачу подлинного искоренения явлений насилия, которая, в итоге, выдвигает вопрос о чистом непосредственном насилии, способном положить конец онтологически-смысловой доминанте мифического насилия. Подобно тому, как во всех областях духовной культуры антитезой мифа является фигура бога, так мифическое насилие вступает в диалектическое противоречие с божественным насилием. По своей природе они диаметрально противоположны во всем:

1. Мифическое насилие устанавливает морально-правовые правила человеческого общежития, а божественное их нивелирует и уничтожает;

2. Мифическое насилие формирует пределы социального поведения и общественного развития, божественное их беспредельно разрушает и перестраивает заново социальную ткань;

3. Мифическое насилие хтонически проводит черту понимания вины и греха, а божественное ее стирает возможностью искупления, путем отречения от архаики;

4. Мифическое насилие по большей части угрожает, развивая систему запретов, поддерживаемых «страхом и трепетом», в то время как божественное «бьет на опережение», освещая «тропу праведного возмездия»;

5. Мифическое насилие кроваво, а божественное смертельно лишь своим словом, но никак не кровью.

В качестве дополнительной иллюстрации тонкого соотношения мифической и божественной форм насилия приведем сравнение античного мифа о Ниобее, которая обратилась в печально известный «плачущий камень» за то, что возгордилась своими детьми – Ниобидами, с божественным судом над сыновьями Коревыми (*der Rotte Korah*) (Апокрифическая Книга Иисуса, сына Сирахова. 45:22). Суд поражает привилегированных, левитов, внезапно, без угроз, он поражает их метко и не останавливается перед уничтожением. В противоположность этому Артемида, по указке матери Леты, без каких-либо сожалений умертвила всех дочерей Ниобы в её собственном доме, а сыновей, охотившихся на склонах Киферона, убил Аполлон, также без зазрений совести. В данном античном сюжете, оказавшем колоссальное влияние на дальнейшее развитие мировой культуры, не прослеживается и намек на идею справедливости, а лишь обнаруживается бессмысленная, но личная и предвзятая «талионовская кара». Суд же над Коревыми сыновьями предстает в качестве «искупительного насилия», в котором переплетаются праведность, неумолимость наказания и бескровность, которая противопоставляет себя крови как символу голой жизни. Что же касается процесса распада правовой формы насилия, которая повторяет мифическое насилие, то он уходит к

истокам виновности голой естественной жизни, и виновность эта препоручает каждую живую душу – в ее печалях невинности и несчастья – в руки возмездия, которое «заглаживает» его вину, чем самым приводит к подлинному искуплению виновного. Несмотря на это, происходит процесс освобождения, но не от субстанциональной и вполне конкретной вины, как может показаться на первый взгляд, при обращении к контексту искренности, а лишь от права, как сферы формальных правил, регулирующих социальные отношения. Так как в сфере голой жизни господство права над живым прекращается, то мифическое насилие – всегда насилие кровавое, потешающееся и доминирующее над голой жизнью во имя самой жизни. В противоположность этому, божественное, т.е. чистое насилие над всей несправедливой жизнью – насилие всегда ради живых. Исходя из этого, мифическое насилие постоянно требует жертв, а божественное стоически отказывается, но иногда нехотя их принимает.

Проявления «искупительного насилия» обнаруживают себя не только в сфере религиозных преданий, но также в современном периоде человеческой истории – по крайней мере, в одной священной манифестации. Одна из форм таких насильственных практик – насилие воспитательное, находящееся в своей законченной форме за пределами права. Подобные формы божественного насилия обуславливаются не тем, что фигура бога прибегает к насилию лишь в чудесах и преданиях, а характером их протекания, который выражен в бескровности, разящности, неумолимости и искупительности реализации божественного насилия. Также и «искупительное насилие» актуализируется, минуя любые правоустановления. Может показаться, что божественное насилие – уничтожающее, но это не так. Оно таковым выступает лишь в отношении благ, права, жизни и пр., но никогда в отношении души живого человека, рассматриваемого в духе античного микрокосма.

Приведенная интерпретация «искупительного», т.е. божественного, насилия в современную эпоху может встретить жесткое моральное неприятие со стороны обширных общественных масс, основанных на высоком уровне правосознания и легитимной веры в закон. Неприятие выражается в аргументе о том, что дальнейшее развитие логики «искупительного насилия» способно привести к развитию культуры линчевания, в рамках которой осуществляются процессы делегирования людям системной функции оправдания возможности нанесения непоправимого вреда другому человеку во имя оправданных целей. На самом деле такого права ни у кого из нас нет. Вопрос о том, позволительно ли убийство вообще, разрешается однозначным ответом (пояснительным, но не табуированным), который содержится в культурных системах, основанных на идеалах божественного насилия. Именно в этих идеалах рождаются заповеди и общественные правила, схожие с христианским «не убий». В этом кроется символизм того, что подобно извечному богу, за любым поступком, до его свершения, кроется подобное правило, диктующее побуждение и исполнение, не исходя из «страха и трепета», а из особой формы сознательности, не осуждающей плохие поступки, но предотвращающей. В этом случае заповедь

являет собой не судебный вердикт или правовую норму, а скорее руководство к формированию особых моделей поведения и реагирования, которые необходимы для построения современной государственности.

В культурной среде, в которой принципиально отсутствует концепт «порицания» невозможно лицемерно обосновывать акт своего осуждения любого плохого поступка, вместо этого его можно попытаться понять. Вместе с тем и убийства людей недопустимо оправдывать какими-то абстрактными и возвышенными целями. Убийства есть убийства. Нечто подобное может быть обнаружено в иудаизме, согласно которому убийства, совершенные даже в целях самообороны категорически отвергались религиозной общественностью.

Тем не менее, сакральность заповедей как «беспристрастных правил кары», противопоставляемых «хтоническому трепету» мифологического насилия может быть оспорено поиском идеологических нестыковок и противоречий. Обоснование заповеди «не убий», направленное на сохранение человеческой души в непорочности и духовном благоденствии, может исходить из актуализации позиции святости жизни. Именно в этом месте скрывается недосказанность и расплывчатость понимания. Любая ли жизнь священна? Даже животная, растительная, неразумная? Или данный тезис распространяется лишь на человеческую жизнь? Поразмышляем над случаями революционного убийства угнетателей, которые приводит В. Беньямин: «Если я не убью, то я уж никогда не построю мировое царство справедливости... так думает духовный террорист... Однако мы признаем, что выше счастья и справедливости бытия... стоит бытие как таковое» [1, с. 94.]. Без сомнений, данный тезис ошибочен и может даже показаться оскорбительным, однако в той же степени он указывает на необходимость отказа от поиска оснований заповеди в мысли о том, что именно сам поступок причиняет убитому, а усмотреть ее в том, что он причиняет богу и самому убийце. Подобная мысль высказывалась в произведении Киноко Насу, «Граница пустоты: Сад грешников», устами персонажа Микия Кокуто: «На самом деле, человек может убить лишь раз в жизни. Тот, кто убил и привык убивать, больше не человек, и ему суждено жить со своей виной до самой смерти» [3].

Ошибочным следует считать идею о том, что бытие может стоять выше справедливого бытия, если под данным понятием не разуметь ничего кроме голой жизни, – а в упомянутом выше рассуждении данное положение имеет как раз такое значение. Тем не менее, приведенная цитата заключает в себе некую неприглядную тайну если принять то, что бытие, под которым понимается сама жизнь – это слово, двоякий смысл которого сойдется по аналогии с двужначностью слова «мир» исчезает из-за их связанности с обеими сферами, – означает незыблемое агрегатное состояние «человека». То есть если это положение гласит, что небытие человека есть нечто более ужасное, чем еще-небытие справедливого человека. Именно этой двойственности приведенное положение обязано своей мнимостью. Ведь человек ни в коем случае не совпадает с одной только голой жизнью человека, он также мало совпадает с одной только голой жизнью, как и с какими-либо другими своими состояниями и качествами, он даже не совпадает с неповторимостью своего тела. Насколько

человек священен, настолько далекими от святости являются его состояния, его телесная жизнь, легко уязвимая со стороны окружающих его людей. Что отличает ее существенным образом от жизни животных и растений? И даже если бы они были священными, они не смогли бы бытийствовать ради своей голой жизни, не смогли бы быть в ней. Стоило бы исследовать происхождение догмы о священности жизни. Может быть, эта догма сформировалась сравнительно недавно как последнее заблуждение ослабленной западноевропейской традиции, ищущей священное, которое она потеряла, в космологической непроницаемости (Древность всех религиозных запретов на убийство не является контраргументом, поскольку они опирались на иные идеи, отличные от тех, что лежат в основе современной моралистики). И напоследок следует вспомнить о том, что голая жизнь, объявляемая здесь священной, согласно древнему мифическому мышлению является носителем вины.

Критика насилия – это философия самой мировой истории, «философия» этой истории постольку, поскольку только идея ее исхода дает возможность сформировать критическую, разделяющую и решающую точку зрения на ее временные данные. Взгляд, направленный только на ближайшее, в состоянии различить, пожалуй, лишь диалектические движения туда-сюда в придании насилию форм правоустанавливающего и правоподдерживающего насилия. Закон колебания заключается в том, что в своей диахронии любое правоподдерживающее насилие косвенно, посредством подавления враждебного контрнасилия, само же и подрывает насилие правоустанавливающее, которое в нем представлено. Это продолжается до тех пор, пока либо новое насилие, либо ранее подавленное не одержит победу над дотоле правоустанавливающим насилием и тем самым не установит новое право, с момента своего установления обреченное на упадок. На нарушении этого цикла в путях мифических правовых форм частью которых является и «искупительное насилие», на отмене права вместе с формами насилия, от которых оно так же зависимо, как последние от него самого, и, в конечном счете, на отмене государственного насилия основывается новая историческая эпоха. Если господство мифа в современном мире повсеместно уже сломлено, то упомянутое новое располагается не столь уж невообразимо далеко, чтобы слово само осуществило себя против права. Если же насилию гарантировано его существование и по ту сторону права в чистой и непосредственной форме, то тем самым доказано, что революционное насилие является возможным, и показано, как оно возможно и какое имя человек должен дать высшей манифестации чистого насилия. Людям не представляется сразу возможным и настоятельным принятие решения относительно того, когда чистое насилие в каждом конкретном случае имело место. Ибо с уверенностью можно говорить только о мифическом насилии, а не о божественном, поскольку мифическое проявляет себя отчетливее, кроме случаев беспримерных воздействий, так как искупительная сила насилия людям не очевидна. Все вечные формы, которые когда-то миф скрестил с правом, открыты для божественного насилия. В праведных войнах оно может являть себя так же, как и в Божьем суде толпы над преступником. Предосудительным, однако, является любое правоустанавливающее мифическое насилие, которое можно назвать

распорядительным. Предосудительно также правоподдерживающее, управляемое насилие, которое служит первому. Божественное же насилие, которое является знаком и печатью, но никогда средством священной кары, можно назвать властвующим.

### *Литература*

1. Беньямин, В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения / В. Беньямин / Сб. статей / Пер. с нем. И. Болдырева, А. Белобратова, А. Глазовой, Е. Павлова, А. Пензина, С. Ромашко, А. Рябовой, Б. Скуратова и И. Чубарова / Филологический ред. переводов А.В. Белобратов / Редактор Я. Охонько / Составление и послесловие И. Чубаров, И. Болдырев. - М.: РГГУ, 2012. – 288 с. – (Серия: «Современные гуманитарные исследования», Кн. I).

2. Круглова, И. Н., Григорьева, Л. И. К вопросу о природе виновности: ритуально-социологический и психоаналитический подходы И. Н. Круглова, Л. И. Григорьева // Вестник Красноярского государственного аграрного университета. – 2014. – Выпуск 4. – С. 290 – 293.

3. Russian TYPE-MOON Wiki. Рёги Шики [Электронный ресурс] // URL: [https://typemoon.fandom.com/ru/wiki/%D0%A0%D1%91%D0%B3%D0%B8\\_%D0%A8%D0%B8%D0%BA%D0%B8](https://typemoon.fandom.com/ru/wiki/%D0%A0%D1%91%D0%B3%D0%B8_%D0%A8%D0%B8%D0%BA%D0%B8) (дата обращения: 12.11.2019).

**УДК 179.1**

## **ФЕНОМЕН «ВИДИМОГО ЧЕЛОВЕКА» КАК ТОТАЛЬНАЯ ТРЕВОГА**

**Тамаровская А.А.**

**Научный руководитель – Круглова И. Н., д-р филос. наук, доцент  
Красноярский государственный аграрный университет, Красноярск**

*В статье анализируется феномен «бытия под взглядом» или «видимого человека», термин, который в своем исследовании использовала В.А. Лабунская, рассматривая «видимого человека» как социально-психологический феномен. В статье проводится анализ данного феномена с точки зрения социальной философии и дается ответ на вопрос о воздействии визуальных стандартов, принимающих формат массированного вторжения в человеческую жизнь и агрессивного деструктивного влияния на личность.*

**Ключевые слова:** «видимый человек», насилие, образ, тотальная тревога, социальное неравенство.

## **THE PHENOMENON OF "VISIBLE MAN" AS TOTAL ANXIETY**

**Scientific adviser – Kruglova I. N., Doctor of philosophical Sciences,  
Assotiated Professor**

**Krasnoyarsk State Agrarian University, Krasnoyarsk, Russia**

*The article analyzes the phenomenon of «being under the gaze» or “visible person”, a term that V.A. Labunskaya used in her study, considering the “visible person” as a socio-psychological phenomenon, and we will examine it from the point*

*of view of social philosophy. How visual standards adopt the format of a massive invasion of our lives and aggressive destructive effects on the individual.*

**Key words:** «visible person», violence, image, total anxiety, social inequality.

Известные английские психологи Н. Рамси и Д. Харкот в работе «Психология внешности» отметили важность внешнего облика для повышения качества жизни человека, его благосостояния. Они отмечали, что в современном обществе стремление к совершенствованию своего внешнего облика, «обеспокоенность своей внешностью достигла размеров эпидемии» [4, с. 15]. Американский социолог, Ирвинг Гофман, написал книгу «Представление себя другим в повседневной жизни». В исследовательской литературе ее рассматривают как одну из поздних ответвлений «символического интеракционизма», по общему мнению, самой «американской» из наиболее известных школ социологии [2]. Особенности отношения к телу в русской культуре, трактовки внешности, как знаковой системы изучали Т.В. Цивьян [5] и С.В. Яременко [6], интерпретируя внешний облик как феномен культуры. Доктор психологических наук В. А. Лабунская отмечала, что внешность, как репрезентант индивидуального и социального начал в человеке, спорит друг с другом. «Достаточно сослаться на выводы студентов о зависимости академической успеваемости от их внешнего облика... суждения людей, как их внешний облик повлиял на профессиональную карьеру, личную жизнь... В этих суждениях и отчетах четко прослеживается тенденция связывать изменения в жизни с изменениями внешнего облика, наделять внешний облик жизненно важными функциями» [3, с. 29].

Введенный В. А. Лабунской термин «бытие под взглядом» отражает «борьбу» человека за внешний облик, за его соответствие определенным социокультурным идеалам, формирование визуального опыта, подменяющего реальное бытие человека и приводящее к переживанию «фиктивного» бытия, сконструированного с помощью визуальных технологий, эскалации сравнений, сопоставлений, противопоставлений.

В чем деструктивность этого «фиктивного» бытия для отдельной личности? Влияет ли усиление давления на возрастание тревоги отдельных людей в связи с несоответствием предлагаемым стандартам? Какие изменения происходят в связи с этим в социальном пространстве? Вот вопросы, на которые мы бы хотели ответить в данной статье.

Внешний облик человека определяется доминирующими в обществе гендерно-возрастными, статусно-ролевыми конструктами, являясь одновременно и объективной и субъективной реальностью.

С одной стороны – быть лучшим, первым – это естественная потребность человека, связанная с желанием занять лучшее место в обществе, иметь максимальное количество привилегий. Привлекательный образ в этой ситуации служит инструментом влияния. С другой стороны – гонка по улучшению своего образа наращивает тревогу и усиливает напряжение между теми, кто соответствует предлагаемым стандартам и теми, кто не соответствует.

Лабунская пишет: «Внешний облик человека... предстает как явление, отражающее многие тенденции в развитии современного общества и человека. Он становится одним из важнейших средств построения типологий, выделения и распознавания определенных социальных групп, описания стилей жизни. С помощью конструируемых и транслируемых вариантов внешнего облика раскрывается позиция социума в отношении человека, задается символическое жизненное пространство» [3, с. 35].

«Наблюдается усиление интереса к феномену «омоложения», который еще недостаточно осмыслен научным сообществом как явление, трансформирующее пространство социальных связей человека, приводящее к изменению способов, стратегий поведения. В контексте социального познания «омоложение внешнего облика» – это конструирование, преобразование внешности, направленное на изменение жизненного пространства личности. Это не только определенные характеристики телесной организации, внешнего облика, но и особенности взаимодействия личности с миром. Омоложение как социально-психологический феномен – это преобразование личностью себя в соответствии с вариативными конструктами молодости. Результатом данного процесса является отказ от следования адекватно-возрастным конструктам» [3, с. 31].

В связи с чем возникает такая потребность? Молодость – это работоспособность, плодовитость, и связанная с этими функциями – возможность быть «полезным» для общества. В потребности быть «вечно молодым» можно обнаружить страх оказаться ненужным, беспомощным, а значит, «социально мертвым», изгнанным, исключенным. Продолжительность жизни увеличилась за последние 100 лет. По данным Росстата, в 1895 году люди жили в среднем до 30 лет, в 1930 году – до 40 лет. На сегодняшний день, средняя продолжительность жизни более 72 лет. Из чего можно сделать вывод, что в связи с относительно недавним удлинением жизни еще не успели сформироваться новые культурные установки и устойчивые архетипы, связанные с активным долголетием.

Изменился не только срок жизни, но и отношение к семейным ценностям и экономическая реальность. В условиях прогнозируемой четвертой промышленной революции, уменьшения доли производства и увеличения доли рынка услуг меняется и рынок труда. Сегодня люди столкнулись с постоянно возрастающей конкуренцией за возможность заработать и за внимание необходимой для этого аудитории. Появилось понятие личного бренда, «продающего» образа. А «продающий» образ стоит не только специальных знаний, но и определённых финансовых вложений. А значит, становится маркером социального неравенства. Соответственно, «успешный» образ начинает вызывать агрессию у тех, для кого он сложнее достижим. Обладателю созданного «продающего» образа приходится противостоять явной или скрытой агрессии.

С развитием новой экономической реальности, мы получаем и развитие индустрии рекламы. Цель рекламы – преподнести товар в лучшем виде, предложить зрителю «лучшую версию вас самих», полученную благодаря товару или услуге. То есть создать неестественно идеальный мир, который, тем

не менее, преподносится как некая норма. Мир, где человек все еще не имеет право на внутренние конфликты, поиск своей идентичности, несоответствие предлагаемым стандартам.

В этом кроется еще один социальный конфликт, обнажающий несостоятельность идеи гуманизма как системы мировоззрения, основу которого составляет защита достоинства и самоценности личности, ее свободы и права на счастье. Наше понимание вопроса соотносится с тем, что гуманизм – безусловный критерий социального конструктивизма.

Импорт «заведомо несбыточных» потребностей принял форму социальной болезни, невроза, замкнув порочный круг, ведущий к саморазрушению. В результате, невладение какой-либо вещью, которая становится символом успешного привлекательного образа современного человека, признаётся антисоциальным актом.

Важно также отметить, что «любое общество можно условно разделить на его активную и пассивную части. Человек, создавая и «потребляя» визуальные образы, может выступать активно, творчески – как медиа-субъект; или пассивно, потребительски – как медиа-объект» [1, с. 63].

Но даже когда у человека появляется возможность выступить в качестве медиа-субъекта, он создает образы по тем ориентирам, которые видит вокруг и которых ждет публика, а значит, становится мультипликатором идей, навязанных информационным пространством.

Проанализировав феномен «видимого человека» с точки зрения социальной философии, можно сделать вывод, что новые визуальные стандарты, принимающие формат массивированного вторжения в человеческую жизнь действительно агрессивно и деструктивно влияют на личность. Но так же очевидно и то, что это вызов нашего времени. Это та информационная реальность, к которой мы должны адаптироваться, находя новые возможности для личной свободы и самовыражения.

### *Литература*

1. Баркова, О. И., Власов, В. А., Тамаровская, А. А. Постановка проблемы воспитания визуальной культуры в России / О. И. Баркова, В. А. Власов, А. А. Тамаровская // Философия образования. - 2019. - №4. – С 53-66.

2. Гофман, И. Г. Представление себя другим в повседневной жизни / И. Г. Гофман / Пер. с англ. и вступ. статья А. Д. Ковалева – М.:«КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2000. – 304 с.

3. Лабунская, В. А. «Видимый человек» как социально-психологический феномен / В. А. Лабунская // Социальная психология и общество. – 2010. - №1. - С. 26-37.

4. Рамси, Н., Харкот, Д. Психология внешности / Н. Рамси, Д. Харкот. – СПб.: Питер, 2009. – 256 с.

5. Цивьян, Т. В. Отношение к себе и к своему телу в русской модели мира / Т.В. Цивьян // Тело в русской культуре. – М.: Институт славяноведения, 2005. – С. 38-50.

6. Яременко, С. Н. Внешность человека в культуре / С. Н. Яременко. – Ростов н/Д., 1992. – 151 с.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Айснер Лариса Юрьевна – канд. культурологии, доцент, Красноярский государственный аграрный университет, e-mail: larisa-ajsner@yandex.ru

Баринова Светлана Геннадьевна – канд. филос. наук, доцент, Красноярский государственный аграрный университет, e-mail: svetabar2014@mail.ru

Бармашова Татьяна Ивановна д-р филос. наук, профессор, Красноярский государственный аграрный университет, e-mail: tatibar910@mail.ru

Будякова Светлана Николаевна – канд. филос. наук, доцент, Красноярский государственный аграрный университет, e-mail: budyakov\_deniska@mail.ru

Виноградова Анна Ивановна – канд. филос. наук, доцент, Сибирский государственный аэрокосмический университет им. М.Ф.Решетнева, e-mail: Vinogradova50@mail.ru

Далгалы Татьяна Александровна – канд. юрид. наук, доцент, Красноярский государственный аграрный университет, e-mail: tanya.rodionova@gmail.com

Демина Нина Александровна – канд. филос. наук, доцент, Красноярский государственный аграрный университет, e-mail: nndeom@mail.ru

Колмаков Владимир Юрьевич – канд. филос. наук, доцент, Красноярский государственный медицинский университет имени профессора В.Ф.Войно-Ясенецкого, e-mail: vu-kolmakov@yandex.ru

Круглова Инна Николаевна – д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии, Красноярский государственный аграрный университет, e-mail: inna\_krug@mail.ru

Конникова Лилия Юрьевна – канд. культурологии, доцент, Красноярский государственный аграрный университет, e-mail: konnikova@bk.ru

Курбатова Светлана Михайловна – канд. юрид. наук, доцент, Красноярский государственный аграрный университет, e-mail: sveta\_kurbatova@mail.ru

Летунова Ольга Владимировна – канд. филос. наук, доцент, Сибирский государственный аэрокосмический университет им. М.Ф.Решетнева, e-mail: leto3105@mail.ru

Наумов Олег Дмитриевич – канд. филос. наук, ст. преподаватель, Красноярский государственный аграрный университет, e-mail: naumoff-on@mail.ru

Романова Елена Викторовна – ст. преподаватель, Красноярский государственный аграрный университет, e-mail: elena-rom77@mail.ru

Русаков Алексей Геннадьевич - ст. преподаватель, Красноярский государственный аграрный университет, e-mail: [rusalger@mail.ru](mailto:rusalger@mail.ru)

Тамаровская Анастасия Андреевна – аспирант Красноярского государственного аграрного университета, e-mail: 2850084@mail.ru

Фомина Наталья Валерьевна – канд. филос. наук, доцент, Сибирский государственный аэрокосмический университет им. М.Ф.Решетнева, e-mail: nvfomina2010@mail.ru

Шакир Ратмир Александрович – аспирант Красноярского государственного аграрного университета, преподаватель Красноярского колледжа отраслевых технологий и предпринимательства, e-mail: ratmirshak@gmail.com

Шандакова Наталия Аркадьевна – аспирант Красноярского государственного аграрного университета, помощник прокурора г. Абакана, e-mail: shna2009@mail.ru

# **КРИТИКА НАСИЛИЯ: PRO ET CONTRA**

*Материалы региональной научной конференции,  
посвященной Всемирному дню философии*

*21 ноября 2019 г.*

*Редакционная коллегия*

*И.Н. Круглова, д-р филос. наук, профессор*

*Н.А. Демина, канд. филос. наук, доцент*

*Электронное издание*

**Издается в авторской редакции**

Подписано в свет 04.12.2019 Регистрационный номер 383  
Редакционно-издательский центр Красноярского государственного аграрного университета  
660017, Красноярск, ул. Ленина, 117