

И. Н. Сидоренко



**ФИЛОСОФИЯ  
НАСИЛИЯ  
ОТ МЕТАФОРЫ  
К КОНЦЕПТУ**



И. Н. Сидоренко

**ФИЛОСОФИЯ  
НАСИЛИЯ:  
ОТ МЕТАФОРЫ  
К КОНЦЕПТУ**

УДК 101.1:316.624.3

ББК 60.027.31

СЗ4

*Печатается по решению  
Редакционно-издательского совета  
Белорусского государственного университета*

**Рецензенты:**

доктор философских наук *П. А. Водопьянов*;

доктор философских наук *Т. П. Короткая*

**Сидоренко, И. Н.**

СЗ4 **Философия насилия: от метафоры к концепту / И. Н. Сидоренко.** – Минск : БГУ, 2017. – 175 с.  
ISBN 978-985-566-448-3.

Производится историко-философский и социально-философский анализ концептуальных подходов к раскрытию сущности насилия и репрессивности техногенной цивилизации. Показываются адаптация, интерпретация, трансформация и реализация идей философов о насилии как расколотости бытия и деструкции общества, человека и природы в новых социокультурных контекстах. Описываются основные модусы насилия: онтологический, антропологический, экзистенциальный и социальный; особое внимание уделяется войне как радикальной форме насилия, анализу причин и последствий ее современных трансформаций.

**УДК 101.1:316.624.3**

**ББК 60.027.31**

**ISBN 978-985-566-448-3**

© Сидоренко И. Н., 2017

© БГУ, 2017

## **ВВЕДЕНИЕ**

Трансформации, происходящие в обществе XXI в., включающие экономические, политические и социальные перемены, неизменно влекут за собой глобальные изменения и, как правило, приводят к эскалации насилия. Процесс становления нового миропорядка имеет тенденцию как к интеграции, так и к дезинтеграции, к формированию новых и весьма жестких разделительных линий. Если раньше основными элементами геоструктуры выступали национальные государства, то в наше время главную роль начинают играть региональные центры развития и силы, а также транснациональные корпорации. Поэтому логично предположить, что формирующийся миропорядок будет базироваться не на одной, а на нескольких дополняющих и соперничающих ценностных системах. В современном мире происходит трансформация власти: ее претензия на глобальность приводит к тотальному насилию. Культурные барьеры, разделение человечества по цивилизационному признаку лишь усугубляют эту ситуацию. Порожденная таким разделением конкуренция между центрами силы не только по вопросу власти, но и по отстаиванию своего образа жизни во многом иррациональна, а значит, опасна и разрушительна.

С другой стороны, глобализирующийся мир представляет собой определенную модель унификации экономики, политики и национальных культур, реализуемую за счет стандартизации индивидов. Происходит размывание различий и формирование «чужовищной» тождественности, что непосредственно ведет к эскалации насилия. В эпоху глобализации жизнедеятельность общества осложняется возрастанием агрессии и конфликтности, их специфическим преломлением, соответствующим социально-экономической и культурной ситуации региональных пространств и временных характеристик социума. На фоне явлений кризиса и нестабильности насилие оказывается неизбежным сопровождением общественного бытия.

Всплеск жестокости и варваризация социальных практик в XX – начале XXI в. показали ограниченность классового трактовки насилия и необходимость обращения к более глубинным его причинам, связанным с человеческой природой и с особенностями современного социального бытия. Вместе с тем чрезвычайно актуально внесение терминологических уточнений в категориальный аппарат философии, включая такие понятия, как насилие и основные модусы его проявления (онтологический, антропологический,

экзистенциальный, социальный), деструкция, безопасность и суверенитет, информационные и кибервойны, сетевое общество и сетевая война, нетрадиционные войны и др. Эти понятия выступают продуктом социального конструирования, кодирования в культуре, в частности в информационном пространстве, и приобретают собственную семантику за счет взаимодействия разнообразных культурных дискурсов. Безопасность общества и государства в глобализирующемся мире зависит от формирования современного, так называемого «ноосферного», мировоззрения, системы новых гуманистических знаний и ценностей, благодаря которым открывается возможность формулировать продуктивные ответы на вызовы и риски глобализации и трансформации насилия и войны. Исходя из вышесказанного, представляется необходимым обобщение теоретического и фактического материала, накопленного в истории философии по проблеме эскалации насилия, и осуществление его концептуального анализа.

При этом далеко не все представители социогуманитарного знания и даже специалисты в области военного дела готовы рассматривать войну в качестве социокультурного феномена, отмечая, что война – акт антикультуры, вандализма, варварства и невежества политических сил. Между тем сегодня война включена в научный оборот гуманитаристики; в социально-философских исследованиях активно обсуждаются вопросы происхождения, сущности войны, ее динамики на современном этапе (У. Бек, С. Жижек, З. Бжезинский, Ю. Хабермас, М. Хардт, А. Негри, М. Калдор, А. Бенуа, И. Панарин, В. Иноземцев, А. Дугин, В. Серебряников и др.). Однако только в последние десятилетия отечественная философия приступает к решению проблемы обоснования концептов «философия насилия» и «философия войны» и выведения этих тем из области чисто военной специализации в сферу социально-философских исследований. Поэтому данная монография предполагает не только систематизацию научных знаний в этой области, но и расширение пространства социогуманитарной проблематики за счет включения и тематизации проблемы насилия.

Установление проблемного поля и концептуальное выстраивание «**философии насилия**» отсылает к целому ряду теорий и идей, определяющих культуру и социум как репрессивный механизм. На основе этих теорий в книге объясняется, каким образом насилие может быть «культурной метафорой» и объектом философской рефлексии. Его «метафоризация» предполагает, что оно, во-первых, один из наиболее архаических культурных архетипов, который перенасыщен значениями; во-вторых, имеет символическую природу; в-третьих, может быть понято гораздо шире, нежели традиционная дефиниция «принуждение посредством силы». В монографии дается обоснование насилия как проявления различных форм деструкции: расколотости бытия, раздвоенности человеческой природы, отчужденности человека, репрессивности социума, нивелирования границ между войной и миром. Соответствующая идея

раскрывается следующим образом: от онтологии насилия как расколотости бытия и утраты им целостности к антропологии насилия как раздвоенности человеческой природы на социальное и биологическое, затем к экзистенциальному пониманию отчужденности подлинного существования; далее через социальный модус насилия как деструктивности тоталитаризма и репрессивности социума к проблематике современных войн, задача которых, несмотря на их тяготение к тотальности и всеобщности, заключается в восстановлении раздробленности мира и поиске нового основания единства.

В *онтологическом модусе* насилия разрешается вопрос о природе зла посредством анализа проектов метафизики насилия, в которых определяется онтологический характер зла как проявления небытия в эмпирическом мире и как утрата бытием своей целостности, а под сущностью насилия и такой его радикальной формой, как война, понимается символическое проявление онтологического зла. Акцентируется антиномичность войны, которая, несмотря на ожидания авторов концепций метафизики насилия, так и не стала новым основанием единства мира и не позволила опыту абсолютной свободы объединить врагов в акте солидарности, а, наоборот, породила такой феномен, как «война против войны».

*Антропологический модус* насилия предполагает обращение к анализу деструктивности человеческой природы в психоаналитической философии, а также раскрывает связь насилия с сущностью антропологического кризиса и проблемой безопасности в целом [31, с. 28–30]. Под последней понимается возникновение новых рисков, порождаемых, во-первых, манипулированием исторической памятью в различных играх с прошлым и будущим, что позволяет рассматривать будущее как трофей в войне; во-вторых, ослаблением или упразднением государственных и национальных границ в процессе глобализации и постепенной интеграции разнообразия в единое стандартизированное целое, что, в свою очередь, актуализирует различные проекты фундаментализма; в-третьих, доминированием экономической подсистемы в обществе и переводом контроля над насилием в рамки рыночных отношений с последующей его приватизацией; в-четвертых, оживлением этнического и религиозного национализма, обладающего конфликтогенным потенциалом и выступающего как ответная реакция на «игру в идентичности»; в-пятых, расширением пространства воздействия символического информационного насилия.

В ракурсе *экзистенциального модуса* насилия раскрывается парадоксальность и расколотость человеческой природы, проявляющаяся как на биологическом, психологическом и социальном уровнях, так и на экзистенциальном – как отчужденность человека от бытия, времени и истории и ощущение им своей «бездомности». Преодоление насилия как отчуждения реализуется на основе историчности, так как онтологическое понимание истории своего народа коренится во внутренней историчности экзистенции, и возвращении к подлинности и «потаенности».

В рамках *социального модуса* анализируется такая сущностная черта социального насилия, как деструкция, под которой понимается, во-первых, расколотасть социального бытия человека и его природы на биологическое и социальное и жесткая критика приоритета разума как высшей инстанции при решении проблем общества; во-вторых, репрессивность социума по отношению к индивидуальному сознанию; в-третьих, абсолютное подавление человека в тоталитаризме и невозможность отстоять пространство свободы; в-четвертых, насилие над исторической памятью посредством «официальной истории» победившего и господствующего класса: В монографии под социальным насилием понимается структурное насилие, проявляющееся в способе организации социального бытия и связанное с его репрессивными функциями.

В книге анализируется сущность *войны* как радикальной формы насилия, обладающей символической природой. Данная проблема представлена в двух аспектах. В первом, онтологическом, война раскрывается как символическое проявление зла и насилия в эмпирическом мире в результате «трещины» бытия; в то же время в проектах метафизики войны она постулируется как проявление энергии жизни и единственное средство восстановления целостности мира. Во втором, социально-политическом, речь идет о философско-мировоззренческих основаниях стратегий современных войн, реализующихся в формате «всеобщей» войны как специфической конвенциональной основы мира. При этом особое внимание уделяется трансформациям насилия в современных нетрадиционных войнах.

Историко-философский анализ главных концептуальных подходов к раскрытию сущности насилия и исследование деструктивного потенциала современной цивилизации открывают возможность не только выявить механизмы насилия, порождаемые логикой техногенной культуры, но и определить закономерность эволюции насилия в жизни общества, обозначить контуры философско-политической стратегии общественного бытия в XXI в.

Выявляются рецепции и основные векторы влияния концепций насилия, сложившихся в философии XIX–XX вв., на милитаристские геополитические стратегии XX–XXI вв. и последующий анализ новейших теорий современных войн, раскрытие их философско-мировоззренческих оснований. Так, тенденции современной эпохи, такие как однополярность мира, «силовое» снятие конфликтов и т. п., позволяют сделать вывод, что ряд процессов глобализации может быть описан исходя из положений авторского проекта «философии насилия».



## ГЛАВА 1

### ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ МОДУС НАСИЛИЯ

Обращение к раскрытию онтологической природы насилия напрямую связано с **проблематикой «онтологического нигилизма»**. Термин «нигилизм» был введен в оборот немецким философом Фридрихом Якоби в контексте послания к Иоганну Фихте, а получил наиболее яркое и радикальное раскрытие в творчестве другого немецкого философа – **Фридриха Ницше** (15.10.1844–25.08.1900). Так, Ф. Ницше под нигилизмом понимал утрату смысла высших ценностей, целей, принципиальную невозможность дать ответ на вопрос: зачем? Источником нигилизма стал распад мира на бытие и смысл, т. е. утрата миром целостности. Отсюда нигилизм – обесценивание мира. Однако такое определение раскрывает негативность нигилизма, «дух мести» (нем. *der Geist der Rache*), который должен быть преодолен. До Ф. Ницше в философии господствовала идея о высшей ценности – абсолютно вневременной структуре. Немецкий философ отказался от этого, отметив, что мотивацией для образования ценностей является злопамятство воли, результатом которого становится забвение времени. Человек не может выдержать бессмысленность мира, поэтому он либо начинает измышлять некие искусственные основания, загоняя себя в тиски «нового истинного мира», либо встает на позицию метафизического бунта и, будучи инструментом «духа мести», стремится все разрушить. Ф. Ницше ратовал за принципиально новый тип мышления, свободный от «духа мести», за иное отношение ко времени и временному, и все это он нашел в **«Вечном Возвращении Того же самого»** (нем. *Ewige Wiederkunft des Gleichen*).

Рассмотрим два варианта истолкования идеи о Вечном Возвращении, предложенные одним из крупнейших немецких мыслителей XX в. **Мартин Хайдеггером** (26.09.1889–



26.05.1976) в работе «Европейский нигилизм». **Первое толкование:** «Вечное Возвращение Того же самого» – это способ бытия воли к власти. Здесь акцентируется воля и ее задача «придать смысл самой земле». Воля более не направляется ничем внешним по отношению к ней, это вечное возвращение воли к своей сущности. «Поскольку же все сущее в качестве воли к власти, т. е. никогда не иссякающего самопревозможания, должно быть постоянным “становлением”, при том, что это “становление” никогда не может про- и выдвинуться за пределы самого себя к какой-либо “цели”, но, напротив, очерченное кругом возрастания власти, возвращается снова и снова только к ней, то и сущее в целом, будучи таким властным становлением, должно снова и снова возвращаться к себе и приводить к тому же самому» [150, с. 66–67]. **Второе толкование** Вечного Возвращения М. Хайдеггером сводится к пониманию воли как обусловленной временем, отсюда зависимость человеческого бытия от прошлого. Избавиться от мести воля сможет тогда, когда утвердит временное. Вместе с тем временное можно утвердить, только утверждая прошлое. Согласно мысли М. Хайдеггера, прошлое может пребывать, если оно не ограничивает себя, всегда уходя, а возвращается как «То же самое», т. е. осуществляется как постоянное напоминание о себе, постоянное возвращение в настоящее.

Для Ф. Ницше же прошлое всегда случайно. Если отталкиваться от хайдеггеровского толкования Вечного Возвращения, получается, что, возвращаясь как То же самое, прошлое возвращает и случайность. Избавиться от случайности, следуя мысли Ф. Ницше, можно только в том случае, если при осознании этой случайности утвердить ее, сказав своему прошлому: «Я так хочу», тем самым сделав его следствием своей воли. При таком подходе Вечное Возвращение понимается уже не как просто возвращение прошлого, дающего длительность сущему, но как возвращение нового прошлого, всякий раз пересказываемого нашими собственными словами. Так прерывается вереница случайностей и теряет смысл «дух мести», поскольку время теперь не враг прошлому. Отсюда прошлое, всякий раз наделяемое новым смыслом, дарует настоящему не просто идентичность, а осмысленную идентичность. Правда, по словам Ф. Ницше, это доступно пока только поэтам, находящим в себе силы пересказать свое прошлое своими словами, проявить подлинное Я, а не быть просто отпечатком кого-то другого. В этом возвращении прошлого возвращается и само бытие. В идее Вечного Возвращения как утверждении прав времени, действительности прошлого намечен прорыв метафизики как эпохи забвения временного характера человеческого бытия. Однако М. Хайдеггер считал, что это только начало, поскольку воля все еще господствует над временем в акте «я так хотел». В силу этого излечиться от нигилизма как «болезни» человек пока не может, вместо творящего человека в истории возобладав озлобленный человек, который не смог осуществить переход от пассивного нигилизма к активному.

Переход от «ничто воли» обернулся торжеством «воли к Ничто», а первенство свободы человека по отношению к бытию ознаменовало превосходство человеческой воли над миром. Уверовав в свое беспредельное могущее-

ство, человек перекраивает мир, не только создавая искусственную среду как «вторую природу», но и ввергая само бытие в забвение. И если Ф. Ницше видел возможность выхода из «ловушки» пассивного больного нигилизма посредством обоснования жизнеутверждающих принципов, таких как ответ «Да» жизни, то нигилизм воли как гипертрофия волевого начала и предельное своеволие отчужденного человека, утратившего свое подлинное бытие, предпочитает говорить «Нет». Современный нигилизм, как справедливо отметил Мераб Мамардашвили, не допускает осуществления поступка «лицом к лицу» [37, с. 706], а наоборот, порождает неподлинные формы взаимодействия массовидных индивидов-марионеток. Поэтому человек с нигилистическим утопическим сознанием может хотеть только одного – «взорвать себя, т. е. покончить с собой и одновременно со всем миром», так как он в принципе «не может жить в мире, который ему непонятен», однако если он «достигает степени самоуважения посредством упрощенных схем, то он скорее убьет того, кто покусится разрушить эти схемы, чем расстанется с ними» [74, с. 89].

Бунт против бытия как такового, соответственно, коренится в утопическом нигилистическом сознании, которое стремится, во-первых, найти цель и все обосновать, а во-вторых, все свести в единое и систематизировать посредством упрощения. Это приводит к тому, что острое переживание зла, царящего в мире, переходит в ненависть к этому миру. Таким образом, утопическое сознание, порожденное онтологическим нигилизмом, подменяет творчество радостью разрушения.

Рассвет идеологии онтологического нигилизма пришелся на XX век и в настоящее время находит возможность для проявления в радикальных формах национализма и фундаментализма. Поэтому в первой главе особое внимание уделяется раскрытию онтологической природы насилия, под которой понимается расколотасть бытия; также развивается идея о том, что война представляет собой символическое проявление онтологического зла и, выступая квинтэссенцией насилия, рассматривается как единственное средство его преодоления. Следовательно, зло и насилие, будучи проявлены в войне, должны найти в ней и свое уничтожение. Такой подход обусловил наш выбор метафизических концепций Н. Лосского, Н. Бердяева, В. Соловьева, Э. Юнгера, Я. Паточки. Интересен здесь и национальный срез, поскольку как проявление символической природы насилия эти мыслители рассматривали в основном Первую мировую войну и, выступая по разные стороны фронта, понимали и оценивали ее исходя из позиций и интересов своих стран. Что же касается обращения к анализу проблемы онтологизации насилия языка в концепциях М. Хайдеггера и В. Беньямина, то здесь важно было показать, что насилие обладает собственной символической природой, выраженной в языке, а так как язык для вышеуказанных философов предстает самой «явленностью» бытия в акте его самопроговаривания и вопрошания, то обращение к онтологии языка опять вводит нас в странство онтологии насилия.

## **1.1. РАСКРЫТИЕ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ НАСИЛИЯ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ**

Проблема зла и насилия как формы его выражения была актуализирована в метафизических построениях русских религиозных философов конца XIX – начала XX в. Во многом это было связано с надвигающимся социально-политическим и экономическим кризисом, с Первой мировой войной и революцией. Мир начала XXI в. также ввергнут в состояние кризиса, его сотрясают войны и революции. Существенное отличие этих эпох заключается в том, что войны конца XX – начала XXI в. приобретают глобальный характер, а приватизация насилия приводит к его эскалации и радикализации в так называемых «нетрадиционных войнах». Русские философы видели разрешение проблемы зла и насилия во всеединстве. Однако сегодня основой глобализирующегося мира становится война как самый действенный способ объединения. Ее современные формы реализуются в период «межвременья», в ходе которого устанавливаются новые глобальные правила и наблюдается избыток властных структур. Поэтому возникает необходимость в философском осмыслении природы и сущности зла и насилия, в обращении к метафизическим концепциям зла русских религиозных мыслителей, которые оказали значимое влияние на формирование теоретических оснований милитаристских геополитических стратегий XX–XXI вв. Более того, стратегия выживания человечества неразрывно связана с преобразованием современного «военного мира» в «действенный мир», что предполагает выработку новой конституирующей силы, способной привести человечество к подлинному всеединству.

Несмотря на существенные различия и своеобразие метафизических концепций Н. Лосского, Н. Бердяева, В. Соловьева, можно отметить несколько общих моментов в анализе и поиске решения этой проблемы: во-первых, сущность зла и насилия рассматривается в контексте общей проблематики теодицеи; во-вторых, зло приобретает онтологический характер, тем самым актуализируется проблема оправдания добра и поиск смысла зла и насилия; в-третьих, зло и насилие предстают как результат разрушения целостности, единства мира, как разлад бытия.

### **ПРОЕКТ ТЕОДИЦЕИ Н. ЛОССКОГО И ПРОБЛЕМА ЯВЛЕННОСТИ НАСИЛИЯ В ЛИШЕННОМ ПОЛНОТЫ МИРЕ**

**Николай Лосский** (06.12.1870–24.01.1965) связывал осмысление природы зла и насилия с проблемой достижения полноты бытия и включал проблему зла в пространство аксиологии. Он разводил божественное бытие, обладающее полнотой и тотальностью, и тварный мир, лишенный этой полноты. Это позволило ему утверждать мысль о том, что существование зла

в мире не может выступать доказательством отсутствия Бога как абсолютно совершенного существа [71]. В отличие от божественного бытия зло относительно и несамостоятельно. Человек, будучи способным к целенаправленной деятельности и воплощению собственных устремлений в соответствии со свободно избираемой целью и ценностью, стремится к достижению полноты своего бытия. Человек как субстанциональный деятель свободно создает свою жизнь, а значит, способен осуществить действительность не только добра, но и зла. Поэтому, согласно мысли Н. Лосского, зло существует сначала лишь как свободный акт воли субстанциональных деятелей и только потом осуществляется в мире как следствие этого акта.

Субстанциональный деятель выбирает вместе с добром и зло, так как, стремясь к абсолютной полноте бытия, может стремиться осуществить его только для себя или же насильно навязать собственный замысел полноты бытия для других. Такой выбор зла определяется тем, что человек начинает противопоставлять себя Богу и другим индивидам, т. е. любить себя начинает больше. Следовательно, зло проявляется в тварном мире в актах насилия, будучи, с одной стороны, порождением эгоизма, а с другой стороны, отдалением от положительной ценности. Так добро подменяется злом, а целеполагание основывается на отрицательной ценности, что в принципе не позволяет субстанциональному деятелю достичь абсолютной полноты бытия.

При этом Н. Лосский также отмечал, что эгоизм, будучи источником зла, свойственен как индивиду, так и государству. Поэтому у войны есть не только экономические причины, но и эгоистические. Отсюда справедливым и актуальным выглядит замечание философа о необходимости создания надгосударственной организации, которая ликвидировала бы саму возможность войны и установила в качестве основы мира рациональное экономическое сотрудничество народов.

### **«ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА» Н. БЕРДЯЕВА:**

#### **НАСИЛИЕ КАК СИМВОЛИЧЕСКОЕ ПРОЯВЛЕНИЕ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ЗЛА**

**Николай Бердяев** (18.03.1874–24.03.1948) в концепции «эсхатологической метафизики» предложил иное решение вопроса о сущности природы зла и насилия, согласно которому насилие и война, его радикальная форма, понимаются как символическое проявление онтологического зла.

Н. Бердяев в поисках ответа на вопрос о смысле войны выстроил своеобразную метафизику насилия, в которой раскрыл онтологический характер зла как проявления небытия в материальном, эмпирическом мире. Согласно мысли философа, мир материальный предстает лишь как проекция духовного мира посредством символов. Значит, то, что есть в эмпирическом мире, своими корнями уходит в мир духовный. Получается, что различные формы насилия и такая его радикальная форма, как война, не есть зло само по себе,

а лишь его символы. При этом поставленная им задача постичь смысл войны и тем самым найти ей нравственное оправдание усложняется: сначала необходимо постичь онтологическую природу зла и оправдать Бога, а только затем раскрывать смысл насилия и войны как символических проявлений зла.

С точки зрения Н. Бердяева, зло не может корениться в бытии и не может мыслиться как бытие, так как последнее абсолютно и пребывает в Божестве. Тем самым философ пытается снять с Бога-Творца ответственность за грехопадение и за свободу, порождающую зло. Если зло – бытие, то Бог присутствует во всяком зле и страдании, а значит, насилие, войны – это его наказание, его деяние и тогда оправданно восстание человека против Бога. Однако, как утверждал философ, существует первичная свобода до Бога-Творца, что делает не абсолютным Промысел Божий и наделяет человека творческой силой деяния. Свобода, таким образом, присутствует в человеке, следовательно, только он несет всю полноту ответственности за события в материальном мире. Вместе с тем ответственность за зло «возвышает, а не унижает тварный мир и человека, ибо приписывает ему огромную силу свободы, способной восстать на Творца, отделиться от Него и создать собственный безбожный мир, создать ад» [23, с. 40].

Бог – бытие, зло – вне сферы бытия, оно возникло в сфере небытия, Бог – абсолютен, зло – относительно, поэтому Бог и зло не сравнимы и не сопоставимы. Поэтому зло лишено силы, оно есть бессилие, порождающее насилие. «Зло есть творение, обоготворившее себя» и путь зла есть «путь творения, отпавшего от Бога» [25, с. 149]. Война, убийства – это последствия начального зла, в плане же творения нет насилия ни над одним существом. Трагическая история мира, ставшая историей войн, в основе своей имеет преступление, грехопадение, из-за чего и произошло смешение бытия с небытием, а отрицательная понятая свобода как «свобода от» привела к порабощению творения: «все для всего стало чуждым и внешним и потому давящим и насилующим» [25, с. 152]. Понимаемая таким образом онтологическая природа зла позволила Н. Бердяеву сделать вывод о том, что зло и трагедия всегда есть уже до войны и эмпирически проявляющегося насилия. «Война лишь проявляет зло, она выбрасывает его наружу» [26, с. 153], другими словами, не война создает зло, она лишь выявляет его в эмпирическом мире.

Оправдав Бога и укоренив его в сфере небытия, Н. Бердяев вернулся к поиску смысла войны. В метафизике насилия он выделил несколько **типов войн**: 1) состязание империализмов, когда война ведется между равными по силе и культуре народами; 2) решение империалистических задач между неравными народами; 3) отстаивание индивидуализации народом, борющимся за свое освобождение; 4) воинские нашествия сильных варварских народов.

Несмотря на то что все эти войны разнокачественны по характеру, они имеют скрытый внутренний смысл. Общим для всех четырех типов является понимание войны как показателя напряженного социального динамизма. Сле-

довательно, цель войны укоренена в истории и может быть раскрыта только исходя из смысла самой истории.

Н. Бердяев отрицательно воспринимал идею прогрессивного развития общества к светлому будущему. Такая рационализация истории, с его точки зрения, противоречит ее христианскому осмыслению, так как разводит категории зла и добра, не видит их взаимосвязи и диалектического единства. Рационализация исторического процесса рассматривает зло как категорию прошлого, а добро – как категорию будущего, не замечая внутренней драмы истории. Только религиозному сознанию, согласно мысли Н. Бердяева, может быть открыта эта двойственность: с увеличением добра увеличивается и зло. Поэтому смысл истории заключается не в благополучном устройении, «не в достижении того совершенства, которое сделало бы этот мир не имеющим конца во времени, а в приведении этого мира к концу, в обострении мировой трагедии» [25, с. 188]. Таким образом, религиозное сознание видит в истории трагедию, которая с необходимостью должна закончиться катастрофой.

Однако для того «чтобы зло было побеждено, должно выявиться его окончательное ничтожество; оно должно предстать перед человечеством в окончательной своей форме» [25, с. 189], т. е. быть изобличено, обнажено. Таким «реактивом», все высвечивающим и обнажающим, является война. Диалектика истории совершается только через жертву: зло, достигая предельного развития в войне, самосжигается, «поедает само себя». Следовательно, идея вечного мира, как бы ни была несомненна ее правда, никогда не остановит милитаризм, не освободит мир от насилия и войны. Вот как об этом писал Н. Бердяев: «Все достижения истории завоевываются страстными противоречиями. Мир может быть завоеван лишь через войну, через разрядку злой энергии. Праведная война победит милитаризм, в ней разрядятся злые страсти и зло дойдет до самоизобличения и самоотрицания» [26, с. 11]. При этом необходимо отметить, что под праведной войной Н. Бердяев понимал ту войну, которая ведет к единению народа и закаляет его дух. В принципе, следуя его логике рассуждения, можно утверждать, что все войны праведны, так как в любой войне действует не только злая воля людей, но и разум истории. Однако это утверждение не относится к гражданской войне, которую Н. Бердяев и не определял как войну. Война выстраивает определенную этику отношения к противнику, напротив, в гражданских или революционно-классовых войнах дозволено все, а значит, отрицается целостность, общность. Поэтому гражданская война не высвечивает и тем самым не изживает зло, а наделяет его хоть и иллюзорным, но бытием.

Вместе с тем интерпретация войны как крайней формы выявления и изживания зла не раскрывает полностью ее смысла в бердяевской метафизике насилия. Понимая войну как иррациональное начало жизни, темный исток воли народа, он отказался от ее рационализации и в качестве способа постижения сути и смысла войны избрал ницшеанский метод постижения как про-

живания, посредством которого только и можно внутренне осмыслить войну. Война, как и физическое насилие, не есть что-то само по себе существующее, это знаки духовного насилия, совершившегося в духовной действительности зла. Природа войны символическая, не самостоятельная, вторичная. «Война не есть источник зла, а лишь рефлекс на зло, знак существования внутренне-го зла и болезни» [24, с. 151].

Метафизика насилия, выстроенная Н. Бердяевым, имеет реальную связь с историей. В данном случае Первую мировую войну философ воспринимал как язву на теле материального мира, являющуюся лишь симптомом внутренней болезни. Как диагност болезней зла Н. Бердяев называл **три причины** ее возникновения: 1) человеческую ненависть и вражду, 2) застой и омертвление «славянской расы», 3) механизацию и варваризацию Европы.

**Человеческая ненависть и вражда.** Напомним, что, по мысли Н. Бердяева, нельзя видеть насилие только в войне, так как мы сталкиваемся с ним и в мирной жизни. Война лишь проявляет и проецирует на материальный мир нашу ненависть и вражду, которые постоянно находят себе подпитку в темном, иррациональном источнике зла. К сожалению, законы эмпирического тварного мира – это законы насилия. Следовательно, человечество, «не просветившее в себе божественным светом этой темной древней стихии, неизбежно проходит через крестный ужас и смерть войны» [24, с. 153]. Война таким образом становится имманентным искуплением древней вины. Зло, живущее в каждом из нас, выявляется в войне, а значит, каждый из нас виновен в ней, в ее ужасах и насилии и никто из нас не может отвернуться от нее как от чего-то внешнего и чуждого. Раз мы все виновны в войне, то и все ответственны за нее. В силу этого Н. Бердяев находил ошибочными идеи пацифизма, видя в них внешний отказ от зла и насилия этого мира, стремление снять с себя ответственность за творимое в мире зло. Искупить насилие, творимое в нашем мире, можно только принятием на себя вины, так как виновность бывает нравственно выше чистоты. Именно в искупительном смысле войны русский философ нашел ее христианскую сущность, ее апокалиптический характер. «Внизу отражается то же, что и наверху, на земле то же, что и на небе. А вверху, на небе, ангелы Божьи борются с ангелами сатаны. Во всех сферах космоса бушует огненная и яростная стихия и ведется война. И на землю Христос принес не мир, но меч» [24, с. 154].

Н. Бердяев обнаружил удивительное сходство христианства и войны как своеобразных типов деятельности в их антиномичности и противоречивости. Антиномичность христианства виделась философу в том, что оно не может отвечать злом на зло, противиться злу насилием и в то же время быть войной, изживанием до конца «искупления креста во тьме и зле». Антиномичность войны заключается в том, что она есть проявление трагического конфликта в душе человека: в этом конфликте сталкиваются не добро и зло, не правда и ложь, а две правды, два добра. Н. Бердяев видел укорененность трагедии че-

ловеческой жизни в столкновении ценностей разного порядка, в неизбежности свободного выбора. Поэтому войну нельзя понять рационально, ее можно принять лишь трагически. Однако греховно и безбожно желать войны и упиваться ею, скорбь и ужас войны должны порождать желание мира. Согласно его мысли, любовь, действующая и на войне, «преломленная» в темной стихии зла, должна победить зло и раздор.

**Болезнь «славянской расы».** «Что-то дурное и злобное застоялось в России, и в ней началось уже омертвление и гниение. Мирное развитие стало невозможно в России. Только катастрофа может обновить и возродить русский характер, направить русскую волю на великие дела» [26, с. 12]. Как отмечал Н. Бердяев, в жизни народов бывают периоды, когда необходим очистительный огонь. Горнилом для духа нации становится война, жестокость которой не есть просто злоба и бессердечие, это жестокость исторической судьбы народа, его испытание. Следует отметить, что войну как борьбу народов философ не связывал с достижением справедливости, напротив, он ее рассматривал как борьбу за бытие, за творческую силу народа. В такой борьбе нет однозначно правых и виноватых: «борьба за историческое бытие каждого народа имеет внутреннее оправдание» [24, с. 164], а значит, война может быть оправдана с двух сторон.

Может показаться, что Н. Бердяев занимал позицию нравственного индифферентизма, однако это не так. Следуя его логике, только война народов как борьба двух правд может привести к развитию нравственного сознания. Именно поэтому он определяет войну как столкновение судеб, как поединок, обращенный к Вышнему Суду, к Провидению. «Война апеллирует не к моральной справедливости, а к онтологической силе» [24, с. 165]. Таким образом, из логики рассуждения философа вытекает, что война как борьба народов происходит не за политические и экономические интересы, а за возрастание духовных сил.

Вопрос о страданиях конкретного человека при этом Н. Бердяев относил к антирелигиозному, ложному гуманизму, считая, что честь и достоинство выше страданий человека. С его точки зрения, ложный гуманизм в итоге приводит к отвержению человека, так как рассматривает его как существо неисторичное. Для Н. Бердяева человек всегда историчен, т. е. всегда укоренен в свою историю, в национальность, связан со своим народом, историческая судьба народа всегда его судьба. Поэтому все войны и жертвы, вся история совершаются не только этим человеком, но и для него, для его «вечной жизни». Вот как он писал об этом: «Слезинка ребенка пролита не только для мира, для свершения мировой судьбы, но и для самого ребенка, для свершения его судьбы. Ибо весь мир есть мир этого ребенка, он в нем и для него» [24, с. 176]. В отличие от занимаемой русским философом позиции историчности ложный гуманизм видит в истории и миссии народа чуждое и инородное, превращающее человека в раба, способного только на рабский бунт. Не-



историчным человеком все внешнее ощущается как чуждое, как насилие над собой, свободный же, историчный человек все ощущает как свое испытание, как свою судьбу. «Так и войну я должен постигнуть, – отмечает русский философ, – как свершение моей судьбы, я ее виновник и она во мне происходит...» [24, с. 176]. Таким образом, в историчном гуманизме Н. Бердяева цель народа – это не благо и благополучие, а героическое и трагическое переживание своей исторической судьбы. Вместе с тем в войне как состязании духов народных, как испытании их силы таится опасность: «имманентная кара» настигнет тот народ, который на пути исполнения своей миссии совершает большее насилие, несет в мир слишком много горя и страдания. Однако кто и как, по каким критериям может подсчитать, слишком большое творится насилие или нет? Этот вопрос остается без ответа.

Исходя из позиций историчного гуманизма, можно раскрыть еще один пласт в понимании смысла войны в философии Н. Бердяева: зло разделяет и разобщает, война объединяет и делает целостным. Мыслитель усматривал только один исторический путь к достижению всечеловечности – путь национального роста и развития, «национального творчества», а так как национальность он понимает как духовную составляющую народа, то именно в войне, в испытаниях и жертвенности видит он возможность для народа закалить этот дух, стать единым. Уже в начале XX в. русский философ фиксировал тенденции глобализации и предвидел как возможности, так и опасности для существования «славянской расы». Он отмечал, что «в истории нового человечества происходит двойственный процесс – процесс универсализации и процесс индивидуализации, объединения в большие тела и дифференциации на малые тела» [24, с. 99]. Мировое единство человечества, с его точки зрения, это одна из неотвратимых тенденций исторического процесса, однако человечество идет к единству через войну и распрю. «Расы и народы бьются в кровавой борьбе» [24, с. 106].

**Механизация и варваризация Европы.** Существование Европы перед войной спокойным назвать нельзя: за ее иллюзорным миром скрывалась вражда и ненависть, а сам мир охранялся только угрозой войны. О таком противоречии истории Н. Бердяев писал так: «...европейский мир означал царство милитаризма, и лишь война могла быть освобождением от его невыносимого ига» [26, с. 7]. Однако технизация Первой мировой войны только увеличила силы милитаризма под видом «футуристической техники». Поэтому эта война, несмотря на патриотические ожидания философа, не выковала и не закалила славянский дух, а проявила механизацию и варваризацию европейской цивилизации. Механизацию военной силы, побеждающую человеческий дух, мыслитель определял как футуризм войны, основными характеристиками которого стали: автоматизация человеческой массы, ее превращение в совершенный механизм, превалирование формы и дисциплины над внутренней ценностью. Идеалом такой механизации военной силы стала для русского

философа германская армия. «Этот футуризм незаметно угасал человеческий дух, превращал человека в средство для чудовищного, бездушного механизма. < .> Жизнь органическая, стихийная жизнь во плоти и крови там превращается в автоматический “автомобильный” механизм, подчиняется механической дисциплине» [26, с. 19–20]. Цельность духа в этой новой войне естественным образом заменяется на цельность автомата, а ближайшим результатом механизации войны становится варваризация человечества. «В автоматизме и механизме не может быть заключено никаких творческих целей, связанных с грядущей жизнью. Это – будущая сила, в которой культура перерождается в варварство, – самое отвратительное варварство, более страшное, чем исконное, древнее варварство человечества» [26, с. 21].

Первая мировая война принесла смерть, ужас и страдания, она проявила не только онтологическое зло, но и сделала явным роковой процесс механизации жизни, замену органической жизни механической. Этому процессу механизации, согласно мысли Н. Бердяева, можно противопоставить лишь свободу духа. Философ усматривал в самом этом процессе технизации не материальный, а духовный смысл, несмотря на то что механизация и механизация насилия опровергли его логические построения оправдания войны. «Сама машина есть явление духа, момент в его пути. Обратной стороной механизации и материализации жизни является ее дематериализация и одухотворение» [24, с. 197]. Поэтому машина понималась им как путь духа в процессе его освобождения от материальности. Процесс механизации, с одной стороны, разрушает органическое единство духа и плоти, но, с другой стороны, машина угрожает только телу, а не духу. Исходя из бердяевской интерпретации сущности процесса механизации, можно утверждать, что он раскрывал новый смысл войны на примере Первой мировой как войны русского духа и германской машины. Более того, эта борьба духа и машины неизбежна, так как является этапом развития жизни в целом, т. е. от цельности и органичности – к раздробленности и механистичности. Этап расщепления и раздвоения рассматривался Н. Бердяевым как неизбежный в развитии духа через жертвенность. Отсюда машина становится символом распятия плоти мира, «Голгофы природы», высшая цель которой заключается в искуплении греха внутренней вражды. Таким образом, машина, умерщвляя материю и плоть, способствует освобождению духа. В этой трактовке жертвенности со всей яркостью проявляется мистицизм философа. Если жертва духа не будет принесена и техника не подчинится силе духа, тогда тотальность техники, претендующей на новую целостность материи, приведет лишь к тоталитаризму, к дегуманизации самой жизни.

Смысл процесса механизации войны Н. Бердяев усматривал также в том, что сама техника, машина, высвечивая ужас массовой гибели, может оказаться началом конца самой войны, новым гарантом мира и его единства. С боль-

шим сожалением философ отмечал, что права и законы не могут сдерживать войны и насилие, человечество еще не создало «механизма», который покончил бы с милитаризмом, а значит, война еще не выполнила полностью свою онтологическую миссию – закалку и победу духа в борьбе со злом. Следовательно, механизация войны, ее техническое усовершенствование может стать стимулом к преодолению самой возможности войны как тотального уничтожения жизни.

Несмотря на все ожидания Н. Бердяева, Первая мировая война не стала победой духа над машиной и закончилась «дурным миром», т. е. продолжила свое существование в скрытой форме, что в итоге привело к трагедии Второй мировой войны и новым конфликтам XX и XXI вв. Тоталитаризм техники и варваризация цивилизации, симптоматику которых описал в начале XX в. Н. Бердяев, обернулись не победой духа, а возникновением «нетрадиционных войн».

### **НАСИЛИЕ КАК РЕЗУЛЬТАТ «РАСКОЛОТНОСТИ» АБСОЛЮТА В ФИЛОСОФИИ В. СОЛОВЬЕВА**

Философия всеединства **Владимира Соловьева** (13.01.1849–13.08.1900) пронизана стремлением не только оправдать добро, но и примирить его с лежащим во зле миром, найти ответ на вопрос о том, как и посредством чего возможно преобразование мира. Хотя проблема насилия и не нашла в произведениях В. Соловьева четкого концептуального выражения, соответствующий проект можно смоделировать исходя из содержания его основных идей.

Философ связывал источник насилия с разладом Абсолюта, который должен быть преодолен в ходе развития мира и космоса. Своеобразие подхода мыслителя к определению сущности насилия обусловлено предложенной им диалектикой формы и содержания Мировой души, предполагающей нравственное насилие над формой, которое может быть оправдано, и безнравственное насилие, направленное на содержание. Именно поэтому достижение всеединства можно рассматривать как «богочеловеческий процесс», в котором собственно человеческое участие заключается в сдерживании, ограничении насилия, добровольном подчинении внутренней силе объединяющего начала в формах собирательной организации человечества, т. е. соборности. Сам же способ упорядочивания Абсолютного, по мысли философа, изначально насильственный.

В. Соловьев проводил различие первого и второго Абсолюта. Первый отождествляется с Богом и является бытийной основой всего существующего, второй – это космос, эмпирический мир, который находится в процессе становления. При этом данный процесс в первом Абсолюте связывался с пробле-

мой зла как некой домирной катастрофы. Мир как иное по отношению к Абсолютному, но от него зависящее, предстает в качестве несовершенного бытия. В процессе становления происходит самоутверждение частей этого несовершенного бытия, что приводит к вечной борьбе и разрозненности, взаимному уничтожению и является неизбежным следствием раздробленности в природном бытии. Таким образом, эмпирическое зло мира имеет своим основанием зло метафизическое. Мир полагается Богом из самого себя как его «другое», поэтому эмпирическая реальность есть инородное, недолжное взаимодействие тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного. Следовательно, природа предстает как просто другое расположение или перестановка элементов мира божественного. Вот это недолжное соединение элементов закрепляет метафизическое зло как результат разлада двух Абсолютов в эмпирическом мире и проявляется в борьбе частей природного бытия.

Следуя мысли философа о том, что греховность природного бытия определяется условием его возникновения из божественного Абсолюта, можно прийти к выводу: источник зла и насилия коренится в Абсолюте, в его потребности иметь свое «другое» как реальность. Поэтому возникновение мира, а следовательно и эмпирического зла, связано с разладом в самом Абсолюте; поэтому зло и насилие в природном мире определяются необходимостью для Бога иметь «внеположное реальное многообразие». В. Соловьев утверждал, что грех вошел в мир не через человека: мир уже был отмечен грехом. Если бы эмпирическая реальность была «иноприродна» божественному Абсолюту, т. е. стала подлинно тварным бытием, тогда несовершенство и греховность объяснялись бы его тварностью. Однако, с точки зрения В. Соловьева, природный мир единосуц Абсолюту, а значит, его «возвращение» к божественному возможно через внутреннее сочетание Мировой души с Логосом в человеке.

Вместе с тем темное хаотическое начало «внебожественного» бытия не разрушает природный мир, который сохраняет единство: хаос укрощается самой природой. Такое единство природы реализуется в Мировой душе, которая, объединяя мир, противопоставляет его Абсолюту. Душа мира предстает в философии В. Соловьева как существо двойственное: она заключает в себе и божественное начало, и тварное бытие, но, не определяясь ни тем, ни другим, пребывает свободной. Как отметил другой русский философ В. В. Зеньковский, «этот момент свободы вводится Соловьевым для раскрытия того, как раздвоение в Абсолюте (при создании своего “другого”) превращается в дуалистическое противопоставление мира Абсолюту» [53, с. 49]. Таким образом, Мировая душа, противопоставив себя в своей свободе Абсолюту, утвердилась вне Бога. Однако вместе с этим она потеряла свободу в отношении творения, утратила власть над ним, целиком погрузившись в природный мир. В результате этого свободного акта объединенный мировой душой мир откололся от Абсолюта и распался на множество враждующих элементов. Новое подлинное единение мира с Абсолютом возможно, по мысли В. Соловьева, только

через новое деяние Мировой души, раскрывающейся не в отдельном человеке, а в человечестве в целом.

В. Соловьев в работе «Россия и вселенская церковь» писал, что «Бог любит хаос в его небытии, и Он хочет, чтобы сей последний существовал... Поэтому он дает свободу хаосу... и тем выводит мир из его небытия» [126, с. 335]. Следовательно, хаос рассматривался философом как неотъемлемая характеристика процесса становления природного бытия, творения, а благодаря борьбе творения с хаосом возможно полное объединение разрозненных материальных элементов, другими словами, преобразование хаоса в космос. Отметим, что В. Соловьев представлял хаос не только как отрицательную беспредельность, как демонический порыв зла, свойственный мирозданию, но и как темную стихию в самом человеке. Так, русский философ включил в свое антропологическое учение метафизическую проблематику двойственности мира и Абсолюта. Человек, как и Мировая душа, свободен восхотеть, как Бог, и поэтому может свободно утверждать себя отдельно, вне Бога. Такое восстание человека «замутняет» космос, и человек, «утвердившись в своей самости», оказывается в чуждом и враждебном ему мире. Итак, возврат к единству, поиск вне себя своего содержания, искание Бога становятся сутью и целью исторического процесса.

Свободные акты Мировой души и человека, в результате которых происходит отпадение от Бога, открывают возможность разладу божественного бытия стать явным в эмпирическом мире в виде зла и насилия. Согласно мысли В. Соловьева, это происходит потому, что свобода проявляется лишь при выборе зла: в нравственных действиях свободы воли нет, наоборот, в отрицании нравственных начал она как раз и проявляется. Поэтому свобода воли, понимаемая как свобода от нравственности, есть зло.

Самоотречение Абсолюта придало хаосу бытийное существование, реализованное в бесконечной множественности враждующих элементов, субъектов. Насилие, бывшее элементом формообразования, трансформировалось в элемент содержания, присущий каждому из них. Сущность насилия заключается в проявлении внутреннего эгоистического содержания субъектов бытия. Из рассуждений В. Соловьева можно заключить, что эгоизм понимался как некая энергия, которая используется Богом для поэтапного движения к всеединству. Таким образом, Бог обращает во благо не только добрые, но и злые человеческие поступки. В процессе мирового развития происходит некая аккумуляция затраченной энергии человеческого эгоизма, которая затем используется Богом в нужном направлении. Зло же имеет значение лишь для оценки нравственной состоятельности человека, его совершающего. Источник зла и, следовательно, насилия в обществе – это незнание истины, так как истина – ипостась добра, а не-истина – зла.

В. Соловьев провел логическое разделение насилия на **нравственное** и **безнравственное**. Критерии первого он выводил из христианского веро-

учения, используя в качестве отправной точки кантовский императив. Нравственным мыслитель считал такое насилие, при котором субъект действует в интересах объекта, сохраняет этическое отношение к нему, не преследует собственных целей, не пытается воздействовать на внутренний мир объекта. Безнравственным философ называл инициативное насилие, а также действие, нарушающее хотя бы один из вышеназванных критериев. Ответная реакция при соблюдении принципов нравственного насилия является нравственной обязанностью человека, а самозащита – его правом. При этом сложность в оценке подобного разделения типов насилия заключается в том, что, несмотря на наличие определенных характеристик, их нельзя окончательно объективировать. Правомерно предположить, что однозначным критерием для В. Соловьева являлся сам субъект насильственного акта, его мотивы.

Выстраивая метафизический проект, В. Соловьев не обходил вниманием войну как радикальную форму насилия. С его точки зрения, после отпадения Адама от божественного мира произошла утрата целостности как бытия, так и истины, а совершенная человеческая форма из единой превратилась в индивидуальную. Для восстановления единства истины, мира и человека необходима новая сила, в качестве которой в период формирования государств и основным средством восстановления утраченного единства по вине самого человека становится война. Именно в таком понимании, согласно мысли русского философа, война может быть оправдана.

Однозначно оценивая войну как зло, В. Соловьев дифференцировал последнее на безусловное и относительное, которое может быть меньше другого зла и сравнительно с ним должно считаться добром. Положительное значение войны как относительного зла философ видел в том, что она оказывается необходимой в определенные моменты истории. Поэтому вопрос о насилии и войне он рассматривал не в сфере нравственности, а в сфере гносеологии и философии истории. На заре человечества война сама порождала договоры и права как ручательство мира, соединяя человеческие племена в зародыш государства. Таким образом, организация войны в государстве есть первый шаг на пути к осуществлению мира, так как каждое завоевание было его распространением, т. е. «расширением того круга, внутри которого война переставала быть нормальным явлением и становилась редкою и предосудительною случайностью – преступным междоусобием» [127, с. 520]. Анализируя войны великих держав, В. Соловьев пришел к выводу о том, что война объединяет внутренние силы каждого из воюющих государств или союзов и вместе с тем служит условием для последующего сближения и взаимного проникновения между противниками, что в итоге будет способствовать восстановлению мира. Философ предсказывал войну между Европой и Азией, которая превратится во всемирную войну. Однако вопрос о восстановлении целостности остается открытым, так как мир внешний не является благом, таковым он может стать лишь при подлинном внутреннем единстве человечества. Мир внутренний,

в свою очередь, невозможен без внешнего, поддерживаемого войной. Поэтому война рассматривается В. Соловьевым как следствие метафизического зла в эмпирической реальности. Более того, после реализации цели исторического процесса – внутреннего объединения человечества – существование такой формы, как государство, станет излишним и война сама себя исчерпает.

В. Соловьев прогнозировал конец истории как последнюю войну, порожденную несостоятельностью Запада и возвышением Азии. Во многом конец истории связывался им с кризисом внутриевропейским. Русский мыслитель предсказал XX век как эпоху разрушительных войн и кровавых переворотов, а XXI век – как время прихода антихриста. Конец истории в трактовке философа предстает не как гибель всего человечества, но как трагический этап господства антихриста до второго пришествия Христа: это «не всеобщая катастрофа мироздания, а лишь развязка нашего исторического процесса, состоящая в явлении, прославлении и крушении антихриста» [127, с. 520]. С этим связана и трансформация зла, которую мыслитель оценивал как самую чудовищную катастрофу XX в.: зло стало привлекательно и соблазнительно. Антихрист, описанный философом, не человеконенавистник, напротив, он филантроп, льстец и демагог, покоряющий и соблазняющий людей лишь видимостью добродетелей. Именно поэтому, согласно мысли В. Соловьева, невозможен отказ от активной борьбы со злом, так как оно не есть недостаток добра и не исчезнет с его ростом. Для борьбы со злом человечеству необходима точка опоры в ином порядке бытия – бытия, достигшего своего единства.

Анализ онтологической природы зла и насилия как ничто, которое в метафизических концепциях русских философов мыслилось как совершенно независимое от Бога начало, скорее даже некая «безначальность», выступающая основой человеческой свободы, позволяет нам увидеть в этом ничто первенство свободы, т. е. исток стремления человека к коренному переустройству мира, которое на деле оборачивается отрицанием и восстанием против самого бытия. Убежденность в своем праве на такое переустройство, с одной стороны, предполагает веру во всемогущество человека, а с другой стороны, в «ничтожество» бытия, рассматривающееся как воплощенное зло и как нечто косное. Поэтому чтобы преодолеть «ничтожество» бытия, необходимо преодолеть эгоизм как источник зла (Н. Лосский), раскрыть историчность человека, посредством которой только и возможна победа духа над машиной (Н. Бердяев), восстановить единство бытия через достижение подлинного единства человечества (В. Соловьев). Таким образом, разрешение проблемы насилия и такой ее символической формы, как война, невозможно без преодоления онтологического нигилизма. Как справедливо пишет российский философ Пиама Павловна Гайденко, раскрывая актуальность проблемы бытия сегодня: «... без нового рассмотрения этой старой, как сама философия, проблемы мы

не сможем всерьез преодолеть то господство деонтологизированного субъективизма, продуктом которого является утопический активизм нового и новейшего времени в двух его вариантах: социального революционизма и технократической воли к полному переустройству, к “новому сотворению” Земли и всего космоса руками человека» [33, с. 480].

Н. Лосский, Н. Бердяев, В. Соловьев только предвидели тотальность войны, а мы, ныне живущие, уже становимся ее свидетелями. Разворачивающаяся сегодня война, тяготеющая к тотальности, подавляет все проявления общественной жизни, навязывая собственный политический порядок и новое основание мира. Однако это лишь поверхностное, мнимое единство, зиждующееся на насилии и терроре и определяющее войну в качестве единственно-го условия мира. Под этот поверхностный мир, больше похожий на ситуацию самоуничтожения человечества, должно быть подведено прочное основание – подлинное внутреннее единство человечества.

## **1.2. МЕТАФИЗИКА ВОЙНЫ И ПРОБЛЕМА ВОССТАНОВЛЕНИЯ ЦЕЛОСТНОСТИ БЫТИЯ**

Метафизика войны напрямую связана с онтологией насилия, раскрывая сущность войны как «космический феномен жизни». В концепции «тотальной мобилизации» немецкого писателя Э. Юнгера и в феноменологической философии чешского мыслителя Я. Паточки война приобретает метафизический характер и рассматривается как мобилизация творческой энергии, объединяющая разрозненные силы и компоненты бытия и поэтому определяющая всю «ткань» социальной реальности. Именно в Первой мировой войне оба мыслителя видели событие, определившее исторические черты новой эпохи. Однако она не привела к прочному миру и не стала победой духа над механизированной материей. Наоборот, тоталитаризм техники и варваризация цивилизации, симптоматику которых описали каждый по-своему Э. Юнгер и Я. Паточка, обернулись новыми войнами.

### **ВОЙНА КАК «КОСМИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН ЖИЗНИ» И «ТОТАЛЬНАЯ МОБИЛИЗАЦИЯ» ТВОРЧЕСКИХ СИЛ В КОНЦЕПЦИИ Э. ЮНГЕРА**

Немецкий мыслитель и писатель Эрнст Юнгер (29.03.1895–17.03.1998) видел онтологическое основание мира в войне. С одной стороны, его радикальные взгляды наталкивают на мысль о близости с идеологией фашизма, с другой стороны, многие его идеи с позиции сегодняшнего дня правомерно рассматривать как сбывающиеся пророчества [174; 189; 190].

В концепции «тотальной мобилизации» Э. Юнгера война приобретает онтологические основания и рассматривается как «горнило нации». Несмотря на



то что Э. Юнгер выстроил свою метафизику насилия на иных основаниях, нежели представители русской религиозной мысли, можно увидеть «перекличку» его идей с основными положениями Н. Бердяева. Так, оба мыслителя анализировали Первую мировую войну с позиций враждующих стран, однако каждый из них видел в войне одновременно и проявление онтологического зла, и один из способов преодоления деструкции мира. Поэтому они восприняли Первую мировую войну как событие, определившее исторические черты новой эпохи.

Э. Юнгер определял войну как символическое проявление тотальности бытия, объединяющее в себе как зло, так и добро, как ночь, так и день. Немецкий философ наделял войну метафизическим характером, который есть не что иное, как тотальная мобилизация, выступающая в форме технической революции. Первая мировая война предстала «общей судьбой», позволившей объединить расколотое общество бюргеров, именно в этом проявилась ее «новизна» и метафизический характер. Мировая война, разрушая «ложную индивидуальность бюргера», предстала перед Э. Юнгером как некая творческая сила, способная объединить и сделать всех равными. «Только на войне оборона Германии была обороной от бюргерства как социального атомизма, торгашества, аналитического разума и договорных общественных отношений, воспроизводящих эксплуатацию, всего того, что было характерно для коммерциализированной Англии» [185, р. 59]. Так война стала символом отказа от обывательского существования бюргера, от разобщающей частной жизни, от социального хаоса, от противоречий общества модерна. Вот как об этом писала Ханна Арендт: «...фронтное поколение, в заметном отличии от избранных ими духовных отцов, было совершенно захвачено желанием увидеть гибель всего этого мира фальшивой безопасности, поддельной культуры и притворной жизни» [9, с. 436]. Неудивительно, что Э. Юнгер воспринял Первую мировую войну как ключевое событие в жизни своего поколения: в этой битве массы и машины разрушились прежние устои и произошла глубокая трансформация личности и общества. Человек перестал быть значимой величиной в войне, которая предстала как мощь самопреобразующегося бытия, как мистическое столкновение природных сил, вызвавшее шоковое состояние. Именно поэтому в событии войны немецкий мыслитель открыл огромный революционный потенциал: благодаря осмыслению войны как космического феномена жизни, примиряющего и объединяющего в себе дневную и ночную стороны, он фиксирует переход войны из частичного состояния в состояние тотальное. Сущность войны – это работа по степени вооружения. В силу этого метафизический характер новой войны проявляется уже не в битве армий солдат, а в битве армий рабочих. В результате происходит размывание границ между миром и войной, так как уже невозможно различить работу в мирных целях и работу в целях войны. Отсюда тотальность, присущая новой войне XX в., сама становится миром. Стирается граница между солдатом и рабочим, их уже нельзя различить: солдат стал рабочим в гигантском техническом аппарате, а рабочий трансформировался в солдата, чья деятельность теперь подчинена только войне.

Э. Юнгер, так же как и Н. Бердяев, полагал, что смысл войны может быть раскрыт только исходя из смысла самой истории. Однако немецкий философ пришел к совершенно иным выводам. Так, тотальная мобилизация, проявившаяся в Первой мировой войне, предстает у него как характеристика современной ему эпохи, суть и цель которой заключаются в вооружении. Эту эпоху Э. Юнгер определил как «эпоху работы». Именно поэтому Первая мировая война стала небывалым историческим событием, по значимости превосходящим Французскую революцию. Война превратилась в гигантский механизм, «фабрику», которая одновременно производит и потребляет энергию. Для того чтобы выжить в этой войне, государству недостаточно просто вооружиться; вооружение должно «проникнуть до мозга костей», стать сутью жизни общества и отдельного человека как проявление типического в образе Рабочего. «Эту задачу, – писал Э. Юнгер, – принимает на себя тотальная мобилизация, акт, посредством которого широко разветвленная и сплетенная из многочисленных артерий сеть современной жизни одним движением рубильника подключается к обильному потоку военной энергии» [162, с. 449–450].

Если Н. Бердяев рассматривал Первую мировую войну как язву на теле материального мира, свидетельствующую о наличии внутренней болезни, то Э. Юнгер в этой войне видел не болезнь, а симптом новой эпохи, ответ нового мира. Однако, несмотря на совершенно разные послы, оба философа пришли к схожим выводам о **причинах** осуществления этой новой эпохи: 1) человеческая ненависть и вражда, 2) застой и омертвление расы, 3) механизация и варваризация Европы.

Э. Юнгер полагал, что **враждебность и насилие** укоренены в природе человека, который был создан «бюргерской эпохой», базирующейся на ценностях и идеалах духа Просвещения. Иллюзия бюргерского «разумно-добродетельного образа мира» привела, с точки зрения Э. Юнгера, к господству ловкого дельца, который все измеряет экономическими категориями. Экономика же, по мысли немецкого философа, не есть та власть, которая может предоставить свободу, поэтому «высший закон борьбы» главенствует и над экономикой. Война символизирует приход нового, четвертого сословия, отождествляемого с рабочим. Рабочее сословие выступает против общества как сферы «общественного договора», и сутью восстания рабочего становится не экономическая свобода, которая есть лишь иллюзия, и не экономическая власть, а власть вообще и подлинная свобода духа. Для этого недостаточно одной только борьбы за свободу, необходима смена всей системы. Поэтому война предстает как священное действие, очищающее и преобразующее мир.

Немецкий философ акцентировал мысль о том, что война является одновременно следствием «**болезни расы**» и лекарством от этого «заболевания». Целесообразно отметить, что войну народов Э. Юнгер не связывал с достижением справедливости, напротив, он ее рассматривал как борьбу за бытие,

за творческую силу народа. В такой борьбе нет однозначно правых и виноватых, а значит, война может быть оправдана с двух сторон. Здесь правомерно было бы упрекнуть Э. Юнгера в нравственном индифферентизме, однако война рассматривалась им как средство преобразования массы индивидов в единый тип. Задачу нации, как и единичного человека, он видел в отказе от индивидуального образца и постижении себя как представителя гештальта рабочего. Рабочий – это принципиально иной социальный тип, формирующий новое общество, в котором война и труд, будучи тождественны, размывают социальные границы. Э. Юнгер, как и Н. Бердяев, занимает историчную позицию, отвергая ложный гуманизм. С его точки зрения, цель народа не благополучие, а героическое и трагическое переживание своей исторической судьбы. Более того, немецкий мыслитель видел правомерность войны в акте преодоления раздробленности нации и деструкции мира: зло разделяет и разобщает, война объединяет и делает целостным.

Симптомы новой эпохи, проявившиеся в Первой мировой войне, имеют и третью особенность: это **механизация и варваризация Европы**. Понимание войны как тотальности позволило Э. Юнгеру увидеть в технической революции скрытый «военный потенциал», выражающийся в том, что техника, обнажая военный характер, одновременно выдает свою связь с жизнью, является «инструментом жизни». Так, военный потенциал техники открывает возможность для преобразования мира, смены эпох.

В концепции «тотальной мобилизации» Э. Юнгера можно выделить и проблему правового обеспечения войны, в которой немецкий философ видит не просто уход от решения вопроса о способе остановить и предотвратить войну, а средство камуфлирования войны под мирное вторжение, санкционирования юридически уже свершившихся фактически актов насилия. Законы не могут сдерживать войны и насилие, человечество еще не создало «механизма», который остановил бы и покончил с милитаризмом, а значит, война еще не выполнила полностью свою онтологическую миссию – закалку народного духа в борьбе со злом и последующей победы над ним. Следовательно, механизация войны, ее техническое усовершенствование могут стать стимулом к преодолению самой возможности войны как тотального уничтожения жизни.

Однако Первая мировая война не стала «горнилом нации». Тоталитаризм техники и всеобъемлющий характер этой бойни обусловили не только трагедию Второй мировой войны, но и возникновение новых, «нетрадиционных» войн, сущность которых заключается в том, что одновременно имеют место и война, и мир. Современные новые войны не ведутся в национальных интересах, напротив, они снимают ограничение ответственности государств национальной территорией, превращаясь в своеобразные «мировые полицейские войны», утверждающие не подлинное единство нации как идеал Э. Юнгера, а политику «военизированного гуманизма», приводящую к эскалации насилия.

## **МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР ВОЙНЫ И «СОЛИДАРНОСТЬ ПОТРЯСЕННЫХ» КАК ПРЕДЕЛ ЕЕ ТОТАЛЬНОСТИ В ФИЛОСОФИИ Я. ПАТОЧКИ**

**Ян Паточка** (01.06.1907–13.03.1977) видел в войне, с одной стороны, проявление онтологической проблематики раздвоенности бытия на «день» и «ночь», а с другой – экзистенциальный опыт существования как опыт фронта. Поэтому раскрытие онтологической природы насилия целесообразно дополнить реконструкцией и анализом метафизики войны Я. Паточки.

Сущность войны находится за рамками рационализации и признается чем-то алогичным в силу того, что война исклывается из сферы человеческого, нормального. Отсюда и возникает вопрос о правомерности философского вопроса о природе и смысле войны. Однако, с другой стороны, война является «пограничным» социальным явлением в контексте как проблематики смерти и экзистенции человека, так и бифуркационной неопределенности исторического бытия в этом социальном конфликте. В концепции метафизики войны Я. Паточки раскрывается экзистенциальный и антиномичный характер войны как радикальной формы насилия и разрешается обозначенное выше противоречие философского анализа войны, а именно: единство онтологической неизбежности и проблематичности рационализации войны.

Вслед за Э. Юнгером Я. Паточка также истолковывал мировую войну через открытие феномена ночи, отмечая при этом, что величайший опыт фронта, пребывания на линии огня заключается именно в том, что он заставил увидеть ночь и уже не позволяет забыть о ней. Несмотря на то что с позиции дня жизнь представляет собой высшую ценность, которая правит человеком через требование избегать опасности смерти, на фронте она уступает место жертве, в которой обнаруживается свобода от всех интересов мира, жизни и дня, так как от тех, кто «приносится в жертву», требуется лишь «выдержка перед лицом смерти».

В эссе «Войны XX века и XX век как война» Я. Паточка раскрыл антиномичную природу социального бытия как противоречивого единства войны и мира: война как стремление к миру и мир как подготовка к войне. В частности, антиномичность Второй мировой войны проявляется в том, что она, с точки зрения чешского философа, не закончилась, а перешла в какое-то странное состояние, которое нельзя четко определить ни как войну, ни как мир. Антиномичность войны в целом заключается в том, что она рассматривается всегда с позиции «мира, дня и жизни», и это в итоге исключает темную, ночную сторону бытия.

Причины и особенности ведения войн вплоть до XX в. предполагали их частный характер. Другими словами, война представляла собой не отрицание, а, наоборот, подтверждение мира. Если в осуществлении заботы о войне не иметь в виду конечную цель – мир, то агрессивная сила, пробуждаемая войной, захлестнет государство, создав опасность его уничтожения. Таким

образом, окончание войн должно было подразумевать обеспечение мира, что изначально наделяло бы войну возможностью быть рационализированной. Однако уже Первая мировая война утратила эту возможность: размывание границ частной жизни привело и к стиранию граней между войной и миром. Так, мир потерял общезначимость и всеобщность, а война – свою позитивную цель, т. е. достижение мира. В качестве такой позитивной цели, если использовать терминологию Г. Гегеля, может выступать «потрясение», которое необходимо гражданской жизни, чтобы она не окостенела. Поэтому объяснение войн XX в. с позиции войн XIX в. неправомерно, так как оно не раскрывает сущность войны XX в. и не постигает основополагающие принципы XX в. как «эпохи ночи».

В вышеупомянутом эссе Я. Паточка поставил задачу разъяснить природу войн XX в., отметив: «То, что сама война может что-то объяснить, что она сама по себе имеет силу, наделяющую смыслом, – эта идея чужда всем философиям истории, а поэтому и всем известным нам экспликациям мировой войны» [92, с. 149]. Истолковывая мировую войну через открытие феномена ночи, чешский философ опирался и на «Летопись военного времени» Пьера Тейяра де Шардена (01.05.1881–10.04.1955), подчеркивая, что опыт фронта заключается в раскрытии оборотной стороны жизни, что приводит к постижению ее полноты и не позволяет более забыть о ней. Таким образом, самое глубокое открытие фронта, повторял Я. Паточка вслед за Э. Юнгером и П. Тейяром де Шарденом, состоит в переживании «обрыва жизни в ночь, борьбу и смерть, осознание, что их нельзя списать со счетов жизни, хотя с точки зрения дня они кажутся просто небытием» [92, с. 151].

Являясь, согласно Я. Паточке, следствием онаучивания, война тем не менее не поддается рационализации, поскольку не имеет смысла в себе самой. Вторая мировая война закончилась мирным договором, однако прочный мир не стал ее результатом. Именно поэтому Я. Паточка оценивал послевоенное время как странное состояние «ни войны, ни мира». Используя его определение войны через феномен ночи, правомерно будет пояснить это так: жизнь властвует над человеком через угрозу смерти, а воля к войне ориентируется на будущие поколения, т. е. на жизнь. Другими словами, война сопутствует миру, закрывающему глаза на смерть.

Различие между войнами чешский мыслитель видел в их идейности. Войны всегда проходили на фоне всеобщего убеждения в наличии позитивной идеи, например об управляемом разумом мире. Что же касается войн XX в., то их питает идея о том, что не существует никакого вечного объективного смысла мира и вещей и его можно установить только посредством силы. Первая мировая война определила весь характер XX в., показав, что «преобразование мира в лабораторию, где актуализируются запасы энергии, аккумулярованные на протяжении миллиардов лет, должно осуществляться именно посредством войны. Поэтому война имела значение определяющего проры-

ва в том понимании сущего, исток которого принадлежит XVII в. и которое связано с возникновением механистического естествознания, с отстранением всех “конвенций”, стоящих на пути этого высвобождения силы, – путем переоценки всех ценностей под знаком силы» [92, с. 154]. Следовательно, энергетическое преобразование мира должно происходить посредством войны потому, что война как крайняя форма столкновения является самым интенсивным средством быстрого высвобождения аккумулированных сил. Вот как об этом писал Я. Паточка: «Конфликт – это великое средство, которым, выражаясь мифологически, воспользовалась Сила для перехода из потенциального в актуальное состояние» [92, с. 154].

Как уже отмечалось выше, мысли о войне Я. Паточки созвучны идеям Э. Юнгера, творчество которого позволило чешскому мыслителю взглянуть на Первую мировую войну как на прорыв в преобразовании XX в. Объединяет их и претензия на определение метафизического характера этой войны. Так, в частности, у немецкого философа метафизичность войны есть не что иное, как тотальная мобилизация, выступающая в форме технической революции. Я. Паточка раскрыл метафизическое основание преобразующей силы, разрушающей иллюзорность мира. Переживание войны и описание фронтального опыта занимают одно из центральных мест в мироощущениях Я. Паточки и Э. Юнгера. Поэтому нет ничего удивительного в том, что оба мыслителя восприняли Первую мировую войну как радикальное событие, ознаменовавшее поворот, смену эпох. Напомним, в событии войны Э. Юнгер открывал огромный революционный потенциал, а именно благодаря ее осмыслению как космического феномена жизни, примиряющего и объединяющего в себе дневную и ночную стороны, он фиксировал переход войны из частичного состояния в состояние тотальное. Такое понимание войны как тотальности позволило немецкому философу увидеть в технической революции современности скрытый «военный потенциал», выражающийся в том, что техника, обнажая военный характер, одновременно выдает свою связь с жизнью, является «инструментом жизни». Именно поэтому этот потенциал техники открывает возможность для преобразования мира. Вот как об этом писал Э. Юнгер: «В смертельно искрящихся зеркалах сражения военной техники мы узрели крушение безнадежно потерянной эпохи» [180, с. 451]. Таким образом, в эпоху масс и машин образ войны вписывается в повседневную жизнь, становится составляющей мира. При этом, как отмечал Я. Паточка, силы дня, которые на протяжении XX в. посылали миллионы людей в огненную геенну войны, не умирают, а только исчерпываются, и им все равно, уничтожить или организовывать массы.

Описания фронтового опыта Э. Юнгера и П. Тейяра де Шардена, испытавших потрясение фронта, которое можно определить не просто как травму, а как основополагающее изменение в человеческом существовании, оказали значительное влияние на раскрытие природы войны у Я. Паточки. Несомнен-

но, этот опыт отмечает человека навсегда, проявляя экзистенциальный ужас, отличный от страха, боязни. Подчеркнем, что речь у чешского философа не идет о военной романтике и притягательности гибели: «то, что овладевает человеком на фронте, – это подавляющее все чувства ощущение смысловой полноты, которую, однако, трудно выразить с помощью слов» [92, с. 155–156]. Я. Паточка выделил четыре **фазы фронтового опыта**.

**Первая фаза** – это переживание бессмысленности, абсурдности фронта и невыносимого ужаса. Осмысленным здесь остается только убеждение в том, что мир, порождающий нечто подобное, должен исчезнуть.

**Вторая фаза** становится активное неприятие, которое выдается как борьба за мир и приводит к тому, что, едва столкнувшись с потрясением мира, человек вновь «захватывается» его силами, мобилизуясь для новой борьбы. Так, бессмысленность прежней жизни и войны учреждает новый смысл последней: войны против войны. Победа при этом предстает лишь как видимость, благодаря которой готовится будущее поражение, а поражение приводит к возникновению новых битв. Сила, использующая мир как средство войны, действительно побеждает в этой борьбе.

Так мир становится составной частью войны. Именно поэтому, отмечал Я. Паточка, Германия оказалась обречена на повторение драмы 1914 г., т. е. стала способной не к чему иному, как к повтору, сопровождаемому еще более бессмысленной военной машинерией, более изощренными актами насилия, мести и ненависти. С точки зрения Я. Паточки, мир, день властвуют над человеком при помощи смерти и угрозы для жизни. Воля к войне, таким образом, проявляется как господство дня и жизни, использующих смерть, тем самым она рассчитывает на будущие поколения, позволяя утвердиться миру. Поэтому от войны невозможно избавиться, так как, вооружаясь для защиты мира и вместе с тем подчиняясь господству жизни, мы обрекаем себя на войну.

**Третья фаза** переживания опыта фронта связана с тем, что этот опыт вызывает к ночи, даря абсолютную свободу. Мир, во имя которого мы ведем войны, осуществляется, посылая на смерть одних для того, чтобы у других был завтрашний день. Именно в силу этого от тех, кого приносят в жертву, требуется выдержка перед лицом смерти. Наступает понимание того, что жизнь – это не все, от нее самой можно отказаться. С позиции мира и дня именно этот отказ и требуется. Опыт же фронта – это абсолютный опыт, дающий возможность постигнуть абсолютную свободу, «свободу от всех интересов мира, дня и жизни». Оказаться способным к такой свободе, быть призванным в мир, который посредством конфликта мобилизует силу, это значит одновременно преодолеть эту силу, суметь противостоять миру, ставшему волей к войне и опредметившему человека, «вывернув его наизнанку». Ночь, если следовать мысли Я. Паточки, раскрывает предельную возможность для жертвы провозгласить себя в качестве «истинной надындивидуальности». Враг перестает быть абсолютным противником, он становится соучастником

достижения опыта полной свободы, тем, с кем возможно «согласие в разногласии». Именно так, с точки зрения чешского философа, проявляется солидарность потрясенных вопреки противостоянию.

**Четвертой фазой** становится открытие наличия жизни в ночи, в смерти, преобразование жизненного смысла на границе с ничто. Это в итоге приводит к пониманию того, что именно сама жизнь и порождает войну, а война как средство силы, служащее высвобождению последней, не может закончиться сама собой. Я. Паточка сожалел, что опыт свободы, объединивший врагов в акте солидарности, не нашел применения в истории XX в., породившей такой феномен, как «война против войны», и предвидел только один выход из сложившейся ситуации – это реализация солидарности потрясенных, тех, кто понимает и не остается равнодушным и в чьих руках поэтому потенциально находятся все силы. Поэтому солидарность потрясенных может противостоять всем тем мобилизационным мероприятиям, делающим состояние войны непрерывным.

Вместе с тем поставленный Я. Паточкой вопрос: «Почему этот опыт солидарности не играет в нашей жизни той роли, которую продолжает играть в большой войне XX века мнимая война за мир?» исходит из глубокого понимания новой реальности: «войны против войны». Генеалогию европейского феномена борьбы за мир Я. Паточка прослеживал с поразительной точностью. По мнению чешского философа, решимость покончить со всем, что делает возможной войну, свидетельствует о том, что и в этом движении «ощущается нечто эсхатологическое, нечто подобное концу всех ценностей дня» [92, с. 167]. Осознанная бессмысленность прошлой жизни и войны ведет, таким образом, к оправданию новой – «войны против войны».

Обращение к концепциям метафизики войны Э. Юнгера и Я. Паточки позволило раскрыть сущность войны как онтологического основания мира и выявить ее антиномичный характер. Однако постулируемая как основа нового единства война в XX–XXI вв. отразила фрагментарность и децентрированность мира: тотальная мобилизация творческих сил реализовалась в актах разрушения, а опыт «солидарности потрясенных» не нашел применения, породив такой феномен, как «тотальная», или «всеобщая война».

### **1.3. ПРОЕКТЫ ОНТОЛОГИЗАЦИИ НАСИЛИЯ ЯЗЫКА**

#### **М. ХАЙДЕГГЕРА И В. БЕНЬЯМИНА**

Анализ онтологической природы насилия не будет полным без рассмотрения значимой для нашего исследования проблемы онтологизации насилия языка. Оправданным и целесообразным считаем обращение к анализу двух проектов насилия языка, представленных в философских концепциях М. Хайдеггера и В. Беньямина, общим для которых становится понимание насилия языка как онтологического и божественного.



Для нас привычно представление о языке и символической реальности как о пространстве примирения и мирного сосуществования, отличающееся от среды непосредственного физического насилия. Вместо прямого совершения насилия в языковой символической среде мы обсуждаем, обмениваемся мнениями. Получается, что вхождение в коммуникативное пространство и запрет на насилие часто понимаются как две составляющие одного явления. Разговор как отказ от насилия характеризует суть человеческой природы. Но если человек способен к насилию именно потому, что способен говорить? Вспомним утверждение Г. Гегеля о том, что в самой символизации вещи, равной ее умерщвлению, содержится уже нечто насильственное. Другими словами, насилие языка осуществляется через упрощение называемой вещи, через разрушение ее единства. Язык помещает ее в область значения, которая является внешней по отношению к ней. Таким образом, вербальное насилие предстает не как вторичное искажение, а как основное средство человеческого насилия. Поэтому, несмотря на увеличивающуюся рационализацию жизни, современное информационное общество сталкивается с новой проблемой: тотальность символического насилия, порождающего новые технологии контроля и социальные практики. Власть языка навязывает значения, заставляя признать их легитимными и одновременно скрывая силовые отношения, лежащие в его основе. Исходя из этого, ошибочно было бы рассматривать пространство языка как пространство ненасилия. Ж. Лакан выразил эту насильственную природу языка в понятии «господствующее означающее», которое упрощает и тем самым объединяет символическое поле [68]. Человеческая коммуникация, осуществляемая в таком символическом пространстве, не предполагает «эгалитарной интерсубъективности». Следовательно, реальное пространство дискурса основывается на насильственном насаждении господствующего означающего, которое часто невозможно обосновать доводами.

Онтологическая природа насилия языка в философии **Мартина Хайдеггера** раскрывается через понятие «контекст», интерпретируемое немецким философом как бытийное основание сущего, выраженное в его сущности. По мысли М. Хайдеггера, сущность – это то, что зависит от исторического контекста, от «эпохального раскрытия бытия», которое не просто раскрывается посредством языка, а осуществляется в языке как «доме бытия». В итоге именно язык создает сущности, вернее, «приводит вещи» к их сущности и «подвигает нас» таким образом, чтобы все, что нас окружает, имело для нас определенное значение. Мы разделяем изначальный язык, когда мир артикулируется в одном и том же стиле/смысле для нас. В качестве примера сошлемся на любое политическое выступление протеста. Так, когда рабочие выступают против нарушения своих прав, они выражают недовольство не столько самой реальностью, сколько восприятием своего положения, ставшим значимым благодаря языку. Сама по себе реальность лишена оценок о том, выносима она или нет. Сносной или невыносимой делает ее язык. Таким обра-

зом, в этом «прибывающем» качестве языка как бытийном основании нашего восприятия мира и жизненной ситуации содержится онтологическое насилие.

Разбирая Хор из Антигоны во «Введении в метафизику», М. Хайдеггер раскрывает онтологическое насилие как «демоническое» измерение самого языка, присущего каждому жесту основания нового мира, совершаемому поэтами, мыслителями, государственными деятелями [149]. Творец стоит вне и над полисом, он вне определений морали, так как только в таком качестве он способен основать новое общее бытие и создать новую мораль. Следовательно, «незаконное» насилие творца основывает господство устанавливаемого им закона. Вместе с тем сам творец является первой жертвой этого насилия: он должен быть упразднен с появлением основанного им нового порядка. Это упразднение может принимать различные формы: от физического уничтожения до впадения в безумие. Отсюда, по мысли философа, сущность онтологического насилия не может быть раскрыта через его эмпирические проявления в страданиях, войнах, разрушениях. Наоборот, она состоит в насильственном характере самого основания как насаждения новой формы сущности реальности, раскрытия общего бытия. В силу этого можно интерпретировать сущностное насилие в философии М. Хайдеггера как нечто, закладывающее основу или по крайней мере открывающее пространство для его проявления онтического или физического. Онтологическое насилие, производя определенное раскрытие мира, создает и социальные отношения власти, контроля и подавления.

Приведем пример вспышки насилия, порожденного языком (СМИ), вспомнив осень 2005 г., когда широкие демонстрации в арабских странах против карикатур на пророка Мухаммеда, опубликованных в датской газете «Jyllands-Posten», чуть не переросли в столкновение цивилизаций. При этом особенностью символического насилия эпохи глобализации становится то, что оно подпитывается слухами и непроверенными фактами и его задачей является порождение страха и дестабилизация социума. Так, большинство участников указанных протестных выступлений посчитали себя оскорбленными, даже не увидев карикатур. Мусульманские толпы реагировали не на саму карикатуру, а на стоящий за нею образ Запада, сконструированный определенным идеологическим воззрением. Созданная СМИ картина западной реальности искажена не меньше, чем западное видение Востока. Такое видение, или символическое поле, создается языком.

Исходя из хайдеггеровской интерпретации онтологического насилия, можно сделать вывод о том, что существует прямая связь между онтологическим насилием и структурой социального насилия, присущей языку и выраженной в отношениях принудительного господства. Мы существуем в мире символов, а это значит, что если один индивид считает другого, например, неполноценным, то второй действительно становится неполноценным на уровне социально-символической идентичности. Так онтологическое насилие языка открывает возможности для осуществления онтического насилия.

Ориентируясь на хайдеггеровскую концепцию онтологического насилия, **Вальтер Беньямин** (15.07.1892–26.09.1940) выстроил собственный проект божественного насилия, в рамках которого рассматривал насилие как аллегория власти авторского языка. В его анализе дихотомии права и справедливости происходит соотношение чистого насилия со справедливостью, а само право понимается как основывающееся на бесправии. «Правополагание устанавливает власть и одновременно является актом непосредственной манифестации насилия» [168, с. 198]. В. Беньямин опровергал представление о праве как о святости и не разделял идею о сверхличной природе справедливого порядка в мире, так как право может гарантировать только насилие, поэтому как такового равенства просто нет, в лучшем случае можно говорить о равном по величине насилии.

В. Беньямин проводил различие между насилием как средством, т. е. правовым, и чистым справедливым насилием. На основании этого различия он выделил два вида насилия: *мифическое* и *божественное*. При этом власть выступает принципом первого как правоустановления и правополагания, а справедливость – принципом второго как целеполагания и правоуничтожения. Мифическое насилие, будучи правополагающим, устанавливает границы применимости как права, так и насилия, тем самым позволяя искупить вину кровью. Божественное насилие, будучи правоуничтожающим и вне вины, разрушает границы, претендуя на тотальное беззаконие и принуждая платить сполна. В основе такого разделения у В. Беньямина лежит противопоставление мифического права и божественного права-насилия. Мифическое право уравнивается с христианским правом, унаследовавшим право-насилие Римской империи, а божественное исходит от иудейского Бога, отменяющего необходимость исторического процесса и римского права и воскрешающего суд традиции, для которого виновны все и никто. Чувство вины порождается мифическим насилием, сознательно скрывающим свою сущность. Тем самым, согласно В. Беньямину, вина воспроизводится как «неразрывная связь мифа и современности», порождающая порочный круг самоблокировки мышления и поступка. По мысли философа, выход из этого круга заключается в чистом насилии и языке. Для человека в такой ситуации возможны два варианта: или мифическое насилие, или божественное. Выбирая первое, он обрекает себя на безмолвное признание вины; выбирая второе, он наполняет свое существование священным смыслом, раскрывающим в божественном целеполагании насилия саму справедливость. Отсюда единственно правильный выбор – это выбор чистого божественного насилия, устанавливающего единственно справедливую реальность.

Несмотря на спорность утверждений В. Беньямина о сущности насилия, необходимо признать, что он актуализировал проблему ценностей западной культуры: его отказ от рационального проекта установления правового государства совпадает с критикой европоцентризма, логоцентризма и проблемати-

зирует существование западной цивилизации как таковой. Эти размышления, зафиксированные в преддверии создания нацистского государства и последующей фашистской оккупации Европы, можно с полным правом назвать пророческими.

Само название работы философа «К критике насилия» и выбор им метода критики обусловлены внутренним спором с И. Кантом. Трех критикам И. Канта он противопоставил свою критику искусства, обнажая могущество этого метода. На основе вышеприведенной классификации видов насилия В. Беньямин определил насилие как аллегорию власти авторского языка. Власть критики у мыслителя реализуется в пространстве языка, который, с одной стороны, выступает как орудие критики в отношении художественного произведения, а с другой – предстает как самосокрытие, делающее неподсудным Критика, стоящего на стороне чистого божественного насилия. Произведение искусства вбирает в себя весь опыт человека, тем самым снимая различие между поэтическим и политическим (например, в сюрреализме). Таким образом, критика произведения искусства превращается в критику самого существования.

Критика рассматривается как изнанка претензии на власть, где позиция критика искусства раскрывает пространство реализации этого господства. Так, Критик одновременно предстает как тот, кто судит, но сам остается вне критики, кто задает смысл и дает возможность художественному произведению осуществиться. Критика, согласно мысли В. Беньямина, представляет собой осуществление власти, так как она раскрывает единственно возможный смысл, остающийся для самого автора произведения неизвестным. Таким образом, языком, совершенно недоступным для насилия, но представляющим собой насилие творческое, устанавливается высшая справедливость. Критик хоть и остается вне зоны суда, будучи неподсудным, однако, ставя подпись, несет тотальную ответственность за созданный им смысл. В силу этого божественное насилие, будучи «слепым подобием разума», справедливо и разумно потому, что несет ответственность и стремится к равновесию во всем.

Исходя из основных тезисов М. Хайдеггера и В. Беньямина, правомерно предположить, что во многом из-за того, что западный рационализм искусственно создавал стерильные зоны ненасилия, современный мир сейчас сталкивается с тотальностью насилия мифического, представленного в кровавой жестокости, в которой виновны все. Власть информации и тотальность символического насилия порождают такой феномен, как «всеобщая война», которая создает новый мировой порядок, базирующийся не на прямом насилии, как это делалось в эпоху традиционных и индустриальных обществ, а на страхе, вызываемом угрозой символического насилия, порождаемого в пространстве языка.



## ГЛАВА 2

### АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ МОДУС НАСИЛИЯ

Переживаемый сегодня **антропологический кризис** свидетельствует о девальвации гуманистического потенциала современной культуры. Ситуация «смерти человека», провозглашенная постмодерном, чревата не только «смертью Бога», но и угрозой для существования природного и культурного миров. Концентрируя в себе все связи бытия, индивид, утративший собственную человечность, легко пожертвует природой, культурой, социумом. В качестве **основных характеристик** антропологического кризиса можно назвать следующие: потеря доверия к будущему, выражающаяся в конкуренции моделей будущего; разбожествление мира как утрата незыблемых законов; всеобщее нивелирование и победа «одномерного» человека; все возрастающая зависимость человека от машины; «кибертизация» тела человека; развитие возможностей информационного и технологического управления сознанием человека; создание искусственных потребностей; эскалация насилия и т. д. В целом сложившуюся ситуацию правомерно определить как торжество деструктивной природы человека.

Антропологический кризис и кризис западноевропейского рационализма конца XIX – XX в. обусловили «антропологический поворот» в философии, акцентировав проблему «разорванного», «бездомного» человека, который, протестуя против тотального объективизма и тоскуя по утерянной целостности и гармонии с миром, пытается обрести свободу и подлинность своего бытия в единстве с трансценденцией, которую сам же и отрицает, например, в контексте идеи «смерти Бога». Поэтому задача «антропологического поворота» заключалась в раскрытии причин кризиса, его сущности и последствий для социокультурного мира человека и природы.

Антропологический кризис проявил не только экзистенциальные, но и социальные проблемы существования человека, общества и государства, актуализировав вопросы о национальной идентичности, реализации проектов нациостроительства, исторической памяти, судьбы национального государства в глобализирующемся мире. Одной из основных в конце XX – начале XXI в. стала **проблема национальной безопасности**, включающая следующие аспекты:

1. **Манипулирование исторической памятью** в различных политических играх с прошлым и будущим. Что касается прошлого, то оно сегодня утрачивает свою детерминирующую силу. Место прошлого занимает будущее как нечто несуществующее, конструируемое, то, чего нет, но что еще может быть, а значит, ожидаемое как шанс, счастливый случай, который может обернуться проигрышем. Такая установка на анализ причинно-следственных связей в обществе как недоказуемых, т. е. с точки зрения будущего, приводит к накоплению рисков. В то же время будущее начинает рассматриваться как трофей в войне за его сценарии.

2. **Тенденция к интеграции** разнообразия в единое целое, что приводит к упразднению государственных и национальных границ. В условиях глобализации национальное государство постепенно теряет все классические атрибуты суверенитета (экономического и политико-правового). Происходит ослабление в том числе культурного суверенитета: в результате экспансии определенных стандартов в культурной сфере отдельное государство утрачивает монополистический статус – позицию единственного субъекта, который обеспечивает и удерживает собственную стандартизованную национальную культуру среди населения. Иными словами, глобальная культура, характеризующаяся унификацией, охватывает все процессы взаимодействия на транснациональном уровне. Зачастую она оказывается вылепленной по американскому образцу (вестернизация). Здесь можно сослаться, например, на доминирование космополитического стиля CNN в мировых информационных программах, продукции Голливуда в мировом кинематографе и т. п. Важно иметь в виду, что формирующаяся глобальная культура имеет весьма мало общего с любой из традиционных национальных культур.

Помимо этого в экономической сфере с увеличением глобальной взаимозависимости государство больше не располагает ресурсами, достаточными для того, чтобы строить свою политику независимо от ситуации на мировом финансовом рынке. В результате для любого отдельного государства главной задачей становится создание благоприятного инвестиционного климата. Многие современные государства, стремящиеся к благополучному развитию и процветанию, самым ходом развития мировой экономики обречены на политику «открытых дверей». Это означает сокращение или «сжатие» экономического суверенитета национального государства. Действительно, в условиях глобализации вместо национальных государств ключевыми субъектами

глобальной экономической деятельности становятся крупные транснациональные корпорации, международные экономические организации, такие как МВФ, Всемирный банк, ВТО и т. д.

**3. Эскалация и приватизация насилия.** Перевод контроля над насилием в рамки рыночных отношений смещает баланс в распределении безопасности в обществе и снижает способность государства осуществлять прямой контроль над военной агрессией и экспансией. Вместе с тем снимается вопрос об оправданности насилия, который заменяется вопросом о стоимости частных военных услуг. Так, приватизация насилия как побочный эффект игры с рисками национальных государств, утрачивающих монополию на насилие, осуществляется в пространстве «рынков насилия» или «рынков гражданской войны», где определяются или согласовываются цены на приобретение и использование приватизированной силы, а также распределяются прибыли. Этот своеобразный «рынок насилия» порождает разные типы кризисов в организации и использовании силы. В полной мере он осуществляется там, где еще (или уже) не существуют государственные структуры [121].

**4. Реализация националистических проектов.** В сложившихся условиях национализм демонстрирует свою живучесть и конкурентоспособность. Это обусловлено прежде всего тем, что в противовес ожиданиям наступления кардинально новой фазы развития человечества в ходе глобализации проявляется все больше негативных последствий как экономического, так и социального характера. Предоставляя существенные преимущества и выгоды наиболее развитым странам, для подавляющего большинства населения планеты глобализация остается ощутимой лишь благодаря своим разрушительным и катастрофическим последствиям. Именно глобализация является причиной оживления этнического национализма, часто обладающего конфликтогенным потенциалом. В связи с этим современная активизация национализма выглядит как ответная реакция на установление нового мирового порядка в условиях глобализации и часто наблюдается сочетание антиглобалистской критики с националистической риторикой.

**5. Символическое информационное насилие,** в пространстве которого начинают конкурировать различные «сценарии-видения» одного и того же события. Аккумуляция рисков отождествляется главным образом с дефицитом знания, неполнотой или неэффективностью его использования. Возникновение рисков связано с неполнотой знания, под которой понимаем специфику принятия решения в ситуации необходимости выбора из числа имеющихся возможностей при неопределенности последствий. Риски связаны также с распространением символического насилия, т. е. бессознательным подчинением власти посредством системы знания и иерархии ценностей, приобретающих само собой разумеющийся характер. Власть символического насилия навязывает значения, заставляя признать их легитимными и одновременно скрывая силовые отношения, лежащие в ее основе. Невозможность обладать полно-

той знания приводит к доминированию в современном обществе именно такой скрытой силы, под властью которой индивид на веру принимает любую информацию [122, с. 246].

Прежде чем приступить к анализу сущности насилия как «раздвоенности» человеческой природы в психоаналитическом направлении философии, необходимо отметить содержательное различие между понятиями **«агрессия»** и **«насилие»** [68; 72; 84; 100]. Так, под **«агрессией»** мы будем понимать целенаправленное деструктивное поведение, противоречащее нормам и правилам сосуществования людей в обществе, причиняющее физический вред, а также любое незаконное с точки зрения Устава ООН применение силы одним государством против территориальной целостности или политической независимости другого государства. В то же время агрессию в широком смысле можно определить как форму живой материи, как фундаментальное свойство живой природы: стремление захватывать пространство и преобразовывать его по своему подобию, подавляя возможных конкурентов. Соответственно, «по законам экспансии жизни каждый биологический вид стремится к снижению разнообразия в экосистемах за счет установления монополии своего существования. Эта экспансия была бы губительна, если бы “ему не противостояли подобные же стремления других видов”» [132, с. 137]. При этом речь может идти не только о биологическом виде, но и об отдельной популяции. Поэтому стратегия всего живого заключается в реализации биотического потенциала, т. е. «способности увеличивать численность в геометрической прогрессии, и [направленности] на захват максимально возможного пространства» [43, с. 59]. Исходя из вышесказанного, определим **«насилие»** как разновидность агрессии в социальной практике, т. е. актуализацию в социуме присущей всему живому способности к принуждению, экспансии.

Как справедливо отмечает российский ученый А. П. Назаретян, жизнь – это «устойчиво неравновесное состояние материи», сохранение которого обеспечивается постоянной работой, противопоставленной уравнивающему давлению среды; с прекращением такой работы организм возвращается к состоянию равновесия, т. е. умирает [84]. Однако работа – это затрата энергии, которую необходимо регулярно добывать из среды, накапливать в теле и использовать для строительства и обновления органических структур. Накопленная в теле энергия служит предметом вождения и «пищей» для других. Следовательно, «агрессия жизни обусловлена уже тем, что доступная для использования энергия высвобождается при разрушении других неравновесных систем» [84, с. 13]. В итоге согласно законам термодинамики жизнь представляет собой постоянную работу по созданию нового: для того чтобы созидать, необходимо разрушать. Яркой иллюстрацией этого положения может служить такое направление в развитии биосферы, как наращивание пирамиды агрессии: разрушительная активность одних видов регулируется разрушительной



активностью по отношению к ним со стороны других видов – преемников по пищевой цепи. И только человек, будучи «сверххищником», смог переломить природные механизмы контроля над численностью популяций.

Таким образом, гармония природы складывается из огромного множества конфликтов. «Баланс агрессий образует гибкую самоорганизующуюся систему биосферы, которая задает внешние и внутренние пределы агрессии для каждой особи, популяции, вида и биоценоза» [84, с. 15].

## **2.1. НАСИЛИЕ КАК ДЕСТРУКЦИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ В ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ З. ФРЕЙДА**

Существующие сегодня модели описания и объяснения человеческой агрессии и насилия как ее социальной проекции, например такие как инстинктивистские концепции, социобиологические концепции, теория фрустрации и ее варианты, теория социального научения, теория культурного переноса, теория стигматизации и другие, берут свое начало в психоанализе **Зигмунда Фрейда** (06.05.1856–23.09.1939).

Главное положение З. Фрейда, касающееся проблемы агрессии и насилия, заключается в том, что поведение человека основано на **инстинктах Эроса и Танатоса**. Энергия **Эроса** как инстинкта жизни способствует ее сохранению и воспроизведению; **Танатос** раскрывается как источник влечения к смерти. Здесь необходимо отметить, что термин «Танатос» сам З. Фрейд в работах не использовал, однако употреблял данный термин устно, понимая его как инстинкт смерти [42]. Энергию Эроса австрийский ученый рассматривал как либидо, оставив без названия энергию Танатоса. Поскольку последователи З. Фрейда, в частности П. Федерн, Э. Вейсс, Г. Маркузе и др., делали попытки определить эту энергию как «мортидо», «деструдо», а сам З. Фрейд в работе «Неудовлетворенность культурой» применил термин «деструктивность», можно сделать предположение, что в качестве синонимичных понятий разрушительной энергии Танатоса у него выступают деструкция и агрессия.

Развивая идею о том, что жизнь есть взаимодействие и противодействие Эроса и Танатоса, З. Фрейд подчеркивал, что Эрос – это оборотная сторона инстинкта смерти; более того, «оба эти инстинкта редко – наверное, даже никогда – не выступают по отдельности, но сплавлены в различные изменчивые и спутанные сочетания, а потому неузнаваемы для нашего взгляда» [141, с. 208]. Таким образом, Эрос выступает как объединяющее начало, а инстинкт смерти – как разъединяющее начало, «обнаруженное рядом с Эросом и разделяющее с ним власть над миром».

В трактовке **культуры** З. Фрейд рассматривал человека как парадоксальное существо: в мире повседневного человек не в состоянии слишком долго переносить присутствие другого, но при этом другой всегда присутствует

в повседневной жизни, т. е. удовлетворить свои потребности можно только либо в соперничестве с ним, либо в сотрудничестве. Общество позволяет нам реализовывать одни потребности и ограничивает или налагает запрет на удовлетворение других. В результате такого запрета подавленные инстинкты через механизм сублимации превращаются в стремления, имеющие культурную ценность. Так возникает культура. Получается, что понятие «деструктивность», или «деструкция», З. Фрейд употреблял как синоним инстинкта смерти, акцентируя значение культуры как человеческого качества, т. е. культурное развитие «должно нам продемонстрировать на примере человечества борьбу между Эросом и Смертью, инстинктом жизни и инстинктом деструктивности. Эта борьба – сущность и содержание жизни вообще, а потому культурное развитие можно было бы просто обозначить как борьбу человеческого рода за выживание» [141, с. 212–213]. В то же время австрийский ученый в работе «Будущее одной иллюзии» подчеркивал, что «всякая культура покоится на принуждении к труду и на отказе от влечений, а потому неизбежно вызывает сопротивление со стороны объектов своих императивов» [140, с. 22]. Однако кроме благ – легитимных средств и способов для удовлетворения потребностей – культура обладает «психологическим арсеналом», средствами насилия: запрет, принуждение, наказание. Необходимость в этих средствах проистекает из того, что «люди обладают распространенными свойствами, отвечающими за то, что институты культуры могут поддерживаться лишь известной мерой насилия, а именно: люди, во-первых, не имеют спонтанной любви к труду, и, во-вторых, доводы разума бессильны против их страстей» [140, с. 21]. Именно поэтому З. Фрейд обосновывал свою задачу раскрыть чувство вины как главную проблему развития культуры, «показать, что платой за культурный прогресс является убыток счастья вследствие роста чувства вины» [140, с. 125].

Развитие культуры перекликается с развитием индивида. Поэтому, с точки зрения З. Фрейда, наглядно взаимосвязь Эроса и Танатоса проявляется в процессах самодеструкции личности, т. е. в садизме и мазохизме. Анализируя эти формы самодеструкции как акты насилия, З. Фрейд обнаружил в них эротический элемент: инстинкт разрушения характеризуется повышенным уровнем нарциссического наслаждения, которое основывается на удовлетворении желаний господства над природой. Отсюда сущностной чертой деструкции как насилия над человеком становится удовлетворение инстинкта наслаждения через разрушение. Иллюстрируя такой дуализм Эроса и Танатоса, З. Фрейд раскрывал их взаимосвязь и взаимозависимость, показывая, что Эрос – это «провокатор» разрушения. «Принцип удовольствия изначально направляет деятельность психического аппарата... но все же такая программа вступает в конфликт со всем окружающим миром – как с макрокосмом, так и микрокосмом. Данный принцип вообще невозможно осуществить до конца, ему противодействует само устройство мироздания. Можно даже сказать,

что намерение сделать человека “счастливым” не входило в план “творения”» [139, с. 251]. Так, З. Фрейд выделил **три источника страдания**: всеислие природы, брренность нашего тела и недостатки социальных институтов, таких как семья, государство и общество. Если с первыми двумя источниками человек смирился, так как в принципе невозможно достичь полноты власти над природой и смертью, то с социальными детерминантами он продолжает бороться, несмотря на то что за социокультурными институтами скрывается «какая-то часть непобедимых сил природы», т. е. деструкция и агрессия как свойства человеческой психики. Следовательно, источники страдания обрачиваются объективными факторами усиления влечения к смерти.

Однако, по мысли З. Фрейда, будет иллюзией считать орудием деструкции и агрессии только частную собственность, так как при условии устранения института частной собственности человек не станет менее агрессивным. «Всегда есть искушение сделать ближнего своего средством удовлетворения агрессивности, воспользоваться его рабочей силой без вознаграждения, использовать как сексуальный объект, не спрашивая согласия, лишить имущества, унижить, причинить боль, мучить и убивать» [141, с. 199]. В силу врожденности инстинкта агрессии необходимы социальные и культурные механизмы для ее сдерживания и ограничения, которые либидозно объединяют людей и преодолевают влечение к смерти. На уровне отдельного индивида влечению к смерти противостоит совесть как продукт культуры. Благодаря совести агрессия переносится внутрь и направляется на самого субъекта. В стадии саморазрушения агрессия создает напряжение и конфликт между «Сверх-Я» и «Я», поэтому чувство вины становится выражением амбивалентного конфликта Эроса и Танатоса на уровне отдельного индивида. «Так культура преодолевает опасные агрессивные устремления индивидов – она ослабляет, обезоруживает их и оставляет под присмотром внутренней инстанции, подобной гарнизону в захваченном городе» [141, с. 214].

Культура **амбивалентна**: она сдерживает инстинкт смерти и в то же время создает условия для удовлетворения агрессивных склонностей человека, так как наличие объекта агрессии, врага поможет объединить либидозными связями индивидов в сообщество. Людям трудно отказываться от удовлетворения влечения к смерти, другими словами, от разрушения через наслаждение. Поэтому З. Фрейд подчеркивал значимость «малого культурного круга», функциональность которого заключается в том, что он раскрывает влечению к смерти выход вовне, направляя агрессивность, деструктивность на стоящих за пределами круга, на других как чужих. Получается, что Эрос нуждается в жертвоприношении другого ради того, чтобы повысить либидозный коэффициент участников социального процесса, которые, принеся в жертву изгоя, начинают «дружить против него». Жертвоприношение преступника как акт социально санкционированного насилия не только способствует росту либидозного коэффициента и, что парадоксально, усиливает любовь объе-

динившихся против него участников социального процесса, но и доставляет им наслаждение. В этом кроется фундаментальная особенность деструкции, сопряженная с садистскими проявлениями. Правильно сделать вывод о том, что лежащий в основе человеческой культуры Эрос не только провоцирует инстинкт смерти Танатос, но и актуализирует его, например, в отношении изгоя, жертвы, преступника. Исходя из этого, культура формирует «сетку двойных стандартов» для своих и чужих, помогая своим в реализации инстинкта Танатоса и даря им наслаждение. Таким образом, З. Фрейд обнаружил в культуре, порожденной Эросом, деструктивный потенциал: Эрос не только создает культуру, но и проявляет влечение к смерти в конкретных актах насилия. Поэтому необходимо постоянно совершенствовать социокультурные регуляторы, обновляя и усложняя способы ограничения и контроля индивидов: «всякая культура вынуждена строиться на принуждении и запрете влечений», и именно отсюда проистекает источник «неудовлетворенности культуры» [140, с. 19–20].

В определенной степени основные выводы З. Фрейда, касающиеся истоков и природы инстинктов Эроса и Танатоса, пессимистичны. Агрессия (не только врожденная, берущая начало из «встроенного» в человеке инстинкта смерти), к сожалению, неизбежна, так как если энергия Танатоса не будет обращена вовне, она перенаправится вовнутрь и приведет к саморазрушению индивида.

Амбивалентность культуры одновременно как инструмента противостояния влечению к смерти, так и механизма подавления и принуждения, согласно логике философа, усложняет решение такой проблемы общества, как поиск целесообразного, т. е. некоего счастливого, равновесия между индивидуальными притязаниями и культурными требованиями коллектива.

В итоге благодаря открытию дуализма Эроса и Танатоса в человеческой природе З. Фрейд удался осуществить переориентацию с онтологического аспекта насилия и агрессии на анализ биологических и психологических сторон человеческой деструктивности. Конфликт Эроса и Танатоса приводит к выведению разрушительной энергии как на внешний мир, так и внутрь, на самого индивида, т. е. осуществляется процесс саморазрушения: цель инстинкта смерти – это возвращение в неорганическое состояние.

## **2.2. ТЕОРИЯ ДЕСТРУКТИВНОСТИ Э. ФРОММА: СИНТЕЗ СОЦИАЛЬНОГО, БИОЛОГИЧЕСКОГО И ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО АСПЕКТОВ В ОСМЫСЛЕНИИ ПРИРОДЫ НАСИЛИЯ**

Совершенно иной подход к решению проблемы насилия как деструктивности человеческой природы предложил немецко-американский философ, социолог и психолог **Эрих Фромм** (23.03.1900–18.03.1980), один из ярких представителей неопрейдизма. Своеобразной попыткой синтеза соци-

ального, биологического и психологического аспектов в осмыслении природы человека и феномена насилия стала **теория деструктивности** Э. Фромма, в которой в качестве основной методологической установки используется эволюционный социобиологический принцип историзма. Отказавшись от примата физиологизма в объяснении природы человеческих страстей, философ сделал вывод о том, что человек обладает гораздо большим потенциалом наращивания деструктивности по мере развития цивилизации, чем любой иной представитель животного мира. В работе «Анатомия человеческой деструктивности» [144] Э. Фромм переосмыслил на индивидуальном и социальном уровнях проблему насилия и рассмотрел ее как социальный процесс сквозь призму деструктивности как качественного определения природы человека. Исходя из того, что свойства индивида вторичны и производны от социума, он раскрыл деструкцию как процесс деградации общества, к которому привела и в ходе которого укоренилась деструктивность как результат насилия над человеком и природой. Так, анализ деструктивности с необходимостью предполагает обращение к агрессии и насилию. Э. Фромм на основе критики инстинктивизма и бихевиоризма провел различие между **доброкачественной** и **злокачественной формами агрессии**. Под первой он понимал оборонительные реакции индивида на угрозу его витальным интересам. Такая агрессия может возникнуть и на возможную, виртуальную опасность, что позволяет манипулировать человеком. Поэтому для минимизации доброкачественной агрессии необходимо устранение взаимных угроз. Однако это достижимо только при организации системы производства и распределения, которая позволила бы обеспечить всем достойные условия существования и впоследствии отказалась от стремления к господству над другими.

В своей классификации форм агрессии Э. Фромм выделил промежуточную форму – **псевдоагрессию**, «действия, в результате которых может быть нанесен ущерб, но которым не предшествовали злые намерения» [144, с. 232]. В качестве примеров псевдоагрессии правомерно привести такие, как игровая агрессия, агрессия как самоутверждение, инструментальная агрессия, целью которых не является разрушение как таковое. Именно поэтому и доброкачественная агрессия, и псевдоагрессия, с точки зрения Э. Фромма, не являются деструктивными по своей природе.

Злокачественная агрессия не порождается инстинктами и присуща только человеку, являясь результатом социальной динамики и процесса его социализации. Злокачественная агрессия избыточна для решения проблемы выживания, однако, опираясь на страсти, порожденные любовью, ненавистью, завистью, страхом и т. п., она представляет собой важную часть человеческой психики и является одной из родовых черт человека. Для раскрытия сущности злокачественной агрессии приведем слова Э. Фромма: «Специфически человеческую страсть к абсолютному господству над другим живым существом и желание разрушать (злокачественная агрессия) я выделяю в особую

группу и называю словами “деструктивность” и “жестокость» [144, с. 13]. Таким образом, деструктивность – это отличительная родовая черта человека, являющаяся следствием его существования в мире: утратив в процессе эволюции инстинктивные механизмы самозащиты и оказавшись менее приспособленным к жизни, человек благодаря разуму создал для себя лучшие условия существования, однако это привело к деструкции его природы. Поэтому, как видим, именно разуму Э. Фромм отводил деструктивную роль. Обладая разумом и самосознанием, индивид не только противопоставляет себя природе, но и создает условия для укоренения и развития такой новой родовой черты, как деструктивность, т. е. способность к насилию и разрушению.

Логика Э. Фромма позволяет сделать вывод о функциональности насилия как социальной деструкции. Среди основных **функций насилия** можно обозначить следующие: 1) функция самоопределения (если человек не реализуется как творец, он выбирает такой путь самоопределения, как разрушение, что в определенной степени может придать человеческой жизни целостность и ощущение полноты); 2) гедонистическая функция (проявляется в «желании мучить без всякой на то “причины” не ради сохранения своей жизни, а ради доставления себе удовольствия» [144, с. 130] и имеет связь с феноменом овеществления – трансформации человека в вещь, «доставление» себя посредством вещей в процессе безудержного потребления). Путь разрушения и овеществления своей природы лишает человека полноценного общения, обрекает его на изолированность и одиночество. Такая деформация коммуникативной природы человека приводит его к ощущению внутренней пустоты, бессмысленности существования и в конечном итоге к деструкции как личности, так и социума в целом. «Каждый раз, когда другое человеческое существо перестает восприниматься как человек, может иметь место акт жестокости или деструктивности в любой форме» [144, с. 155]. При углублении эта тенденция приводит к поклонению деструктивности в виде садизма и некрофилии.

В теории деструктивности Э. Фромм развил идею о взаимосвязи деструкции и рациональности. При этом акцент был сделан на проблеме относительности: рациональна или иррациональна деструкция, можно определить только с точки зрения конкретной социальной группы или индивида. Однако необходимо отметить, что для тоталитаризма характерна гиперрациональность, т. е. нацеленность всех на достижение одной великой цели и подчинение ей всех жизненных порывов. «Пресыщенность» рационализмом таких режимов, как нацизм или сталинизм, является маскировкой их деструктивной природы. Этот анализ взаимосвязи деструкции и рациональности позволил Э. Фромму сделать парадоксальный вывод: общество становится деструктивным, потому что руководствуется системными интересами целого, игнорируя индивидуальные интересы частного. Суть парадокса заключается в следующем: то, что продуктивно для целого, так или иначе оборачивается деструктивным для индивида.

Определив злокачественную агрессию основой деструктивности, Э. Фромм получил возможность рассматривать деструктивность в качестве родовой черты человека, которая по своей природе не является разрушительной, а становится таковой в процессе антропосоциогенеза. Аргументируя тезис о социуме как источнике деструкции, философ реконструировал **генезис деструктивности** через анализ этапов развития общества: 1) нарушение равновесия с окружающей средой на этапе появления и развития земледелия; 2) урбанизация, трансформировавшая структуру социальной реальности. Приведем слова Э. Фромма: «... одной из важнейших черт общественной жизни города является опора на патриархальное (мужское) господство. Сущностным признаком господства является принцип контроля – контроль над природой, над рабами, над женщинами и детьми» [144, с. 203]; 3) осознание того, что другого можно использовать в качестве орудия труда.

Отсюда правомерен вывод Э. Фромма о том, что в обществе деструкция тем выше, чем выше степень разделения труда. Именно поэтому классовые социальные системы оцениваются им как максимально деструктивные. Одновременно с возникновением классов формируется «институт войн», потому что возникшая социальная система изначально являлась эксплуататорской; власть в ней опиралась исключительно на силу, страх и подчинение. Городская цивилизация становится источником жажды власти и страсти к разрушению жизни. В итоге деструктивность, не являясь врожденной для человеческой природы, может достигать определенной силы и распространенности, что в значительной степени, как доказывал Э. Фромм, зависит от тех факторов, которые относятся к специфически человеческим условиям существования. Так, разделение труда и усложнение социальной структуры можно рассматривать как исторический источник деструкции. В отличие от человека архаического общества, для которого была свойственна доброкачественная агрессия, современный человек реализует злокачественную агрессию. С развитием цивилизации степень деструктивности возрастает, что дает возможность сравнивать показатели цивилизационного прогресса с ростом деструкции, приводящей к дегуманизации человеческой природы.

Э. Фромм на вопрос о том, кто виноват в прогрессе деструкции, ответил однозначно: сам индивид, так как его родовая характеристика заключается в том, что он убийца. Человеком же его делает способность преодолевать и контролировать тягу к разрушению и убийству. Следовательно, деструктивность как склонность человека к насилию является биологически аномальной и филогенетически не запрограммированной злокачественной агрессией, что, несомненно, представляет действительную угрозу для выживания человеческого рода, тем более если учесть, что с техническим прогрессом убивать становится все легче, а значит, способы сдерживания должны быть все жестче. Деструктивность настолько глубоко проникла в человеческую природу, что возникла иллюзия ее врожденности, хотя на самом деле, как

подчеркивал философ, разрушительные проявления человека имеют биосоциальный исторический характер, т. е. общество задает условия, делающие проявление деструкции неизбежным. Таким образом, можно сделать вывод о том, что деструкция выступает своеобразной формой социализации человека, подпитывающей репрессивность общества в целом. Насилие как деструкция человеческой природы – это замкнутый круг: деструкция социальных отношений обусловлена отсутствием возможностей для самореализации, в результате чего деформируются стремления человека, что приводит к эгоистичности и атрофии чувств и сопровождается деструкцией по отношению к тому, кто стремится ее избежать и пытается отстоять пространство свободы в процессе самореализации.

Исходя из того, что Э. Фромм противопоставлял деструктивность и креативность, правомерно сделать следующий вывод: преодолеть репрессивное воздействие общества и минимизировать деструкцию природы человека можно только посредством творчества. Несмотря на то что деструктивность и креативность удовлетворяют потребность человека в преодолении ограничений, стимулирование творческой активности не позволит реализовать разрушительную силу. Казалось бы, все так просто: активизируем творческую энергию и получим идеальное общество. Однако человек не может реализовывать творческую активность без устойчивой аксиологической ориентации. Проблематика социальной деструкции и заключается в том, что в процессе социальной динамики она проявляется в различных процессах трансформации ценностей, навязывания псевдоценностей, а значит, разрушается осознание ценности самой жизни и, как результат, формируется ориентация на деструктивные формы самореализации, так как «самый первый витальный интерес заключается в сохранении своей системы координат, ценностной ориентации. От нее зависит способность к действию и в конечном счете – осознание себя как личности» [144, с. 244].

Следовательно, ответственность за эскалацию насилия несет само общество, ориентируя индивидов на деструктивные способы самовыражения, формируя псевдопотребности и навязывая ложные ценности. Именно поэтому современное общество массового потребления создает условия для тотальной деструкции и эскалации насилия, сделав ставку на омассовленного индивида как бездумного гиперпотребителя, чья творческая энергия уходит на то, чтобы придумать новое желание и найти способ для его мгновенной реализации. Общество потребления трансформирует и разрушает традиционную иерархию ценностей, размывает не только индентичность человека, но и нормативность в сфере морали, которая становится противоречивой. Таким образом, ментальность современного общества не нацелена на поиск абсолютных истин. Новым стандартом истины становится ее релятивность. Такая хроническая неопределенность жизненных стандартов ввергает человека в состояние беспокойства. Поэтому ценным социальным качеством становится



ся гибкость и деструктивность. Преодоление негативных воздействий массового общества возможно только за счет смены жизненной установки: позиция иметь и копить должна быть замена на позицию быть/жить и делиться. Правоммерно предположить, что первым симптомом выздоровления станет возврат к ценности человеческой жизни, но не в модусе ее декларации, а в модусе ее конкретной реализации «здесь и сейчас».

### **2.3. Антропология Р. Жирара и «ЖЕРТВЕННЫЙ КРИЗИС» СОВРЕМЕННОСТИ**

Современный мир подобен кипящему котлу, в котором постоянно происходят всплески насилия. Создается впечатление, что эскалация насилия в определенных точках земного шара, с одной стороны, снижает общую «температуру кипения» и тем самым дает возможность существовать островкам мира, а с другой стороны, является показателем того, что «температура кипения» уже достигла критического уровня и возможен взрыв тотального насилия в виде новой мировой войны. Обратимся к еще одному варианту проекта «антропологии насилия», а именно к **концепции «жертвенного кризиса»** французского философа, культуролога и литературоведа **Рене Жирара** (25.12.1923–04.11.2015). Несмотря на спорные и дискуссионные моменты, она обладает методологическим потенциалом не только для понимания природы и сущности насилия, функциональной роли жертвоприношения в архаических сообществах, но и для раскрытия источников и механизмов насилия в современном мире. В работах «Насилие и священное» [51] и «Козел отпущения» [50] Р. Жирар сделал акцент на сущности ритуалов жертвоприношения, на их роли в антропогенезе и развитии человеческой культуры. Его основная идея заключается в том, что тем «цементирующим» элементом, благодаря которому происходит образование человеческого сообщества, интеграция его членов в единство и снижение напряженности и конфликтности в обществе, выступает **жертвоприношение**. Выявление такой функциональной роли жертвоприношения позволяет раскрыть три основные предпосылки развития концепции французского исследователя.

1. Косвенная связь в понимании насилия в философии Р. Жирара и интерпретации воли в философии А. Шопенгауэра. Так, у Р. Жирара насилие, а у А. Шопенгауэра воля выступают в качестве внутренней сущности явлений психической природы живого, т. е. понимаются как некая витальная неисчерпаемая энергия, бесчисленная в своих проявлениях и безосновная. Если воля в понимании немецкого философа вне времени и выжидает условия, при которых она могла бы овладеть материей, вытеснив все другие силы, то насилие в концепции французского философа, подобно воле, действует само по себе, реализуясь через действия человека. Более того, насилие заражает человека

и ищет объект для реализации, т. е. жертву. Таким образом, насилие в концепции «жертвенного кризиса» наделяется онтологическими характеристиками, как и воля в философии А. Шопенгауэра.

2. Непосредственное обращение Р. Жирара к теории К. Лоренца, отмечавшего отсутствие у человека инстинктивных ограничений на внутривидовую агрессию. Человек лишен естественных средств в борьбе за существование, в силу этого он не имеет и биологически заданных «механизмов» безопасности и сдерживания, которые предохраняли бы от применения этого арсенала выживания к себе подобным. Поэтому К. Лоренц отмечал необходимость поисков эрзац-образцов, на которые можно было бы направить энергию инстинкта агрессии, сделав их замещенными объектами насилия. В качестве «механизма» безопасности и гаранта выживания сообщества становится, с точки зрения Р. Жирара, ритуал жертвоприношения.

3. Обращение французского исследователя к философским идеям Э. Кассира и акцентирование символической природы насилия. Так, Р. Жирар развил понятия «агрессия» и «насилие», отмечая, что агрессия – это биологический феномен, насилие – специфически человеческая реакция. В сообществе агрессия уже невозможна вне символического универсума и поэтому может быть названа насилием. Исходя из этого, человек остается «животным, создающим символы» и в сфере воспроизводства агрессии, но только на совершенно ином уровне символического универсума, в сфере сакрального.

Р. Жирар определял насилие как «жажду», как избыточную психофизиологическую энергию, которая должна быть устранена из коллектива посредством жертвоприношения. Насилие дезинтегрирует общество и является принципиально неустранимым, более того – миметическим, т. е. обладающим свойством взаимности: оно всегда вызывает ответное насилие. С точки зрения Р. Жирара, единственным выходом из такой ситуации является возможность посредством акта жертвоприношения перенаправить насилие, изменив тем самым его качество. Следуя его логике, выделим несколько **причин насилия**: 1) биологическую предрасположенность человека к агрессии; 2) стремление к доминированию, экспансии как свойству всего живого; 3) развязать насилие легче, чем остановить, так как оно иррационально; 4) насилие по своей природе является миметическим. Однако, как справедливо отмечал Р. Жирар, насилие «само умеет находить весьма основательные причины, когда хочет разразиться» [51, с. 8–9]. Тяготение человеческого сообщества к большей сплоченности предполагает определенного рода одинаковость, схожесть его членов. Стремление к подобию, с одной стороны, способствует интеграции, но с другой стороны, срабатывает система с обратной связью: усиливается соперничество, желание подавлять и подчинять. В итоге возникает ситуация разрушительного насилия, или, используя терминологию Р. Жирара, миметический кризис. Преодоление этого кризиса возможно за счет перенаправления энергии, т. е. насилие, направленное на «всех против всех», долж-

но трансформироваться в насилие «всех против одного». Такое изменение его направленности и качества возможно при выборе жертвы. Поэтому, как отмечал Р. Жирар: «Перехитрить насилие можно лишь постольку, поскольку ему предоставляют какой-то отводной путь, дают хоть чем-то утолить голод» [51, с. 11]. Однако если агрессия уже развязана, а конкретный объект недосыгаем, то возникает необходимость замещения этого объекта, которое позволило бы разрядиться агрессии.

Анализируя развитие идеи и гипотезы замещения Р. Жирара, можно реконструировать определенный **алгоритм выбора и замещения жертвы**, который целесообразно представить в виде следующих правил:

- 1) жертва ничего не искупает, так как искупать нечего;
- 2) жертвенное замещение предполагает неосознание, известную степень ошибки, за счет чего возможно перенаправить насилие. Это правило обеспечивает функциональность жертвоприношения, ставя проблему замещения на уровне всего коллектива. Жертва не подменяет кого-то конкретного, над кем нависла угроза; она одновременно и замещает сразу всех членов сообщества, и сразу им всем приносится. Только так жертвоприношение способно защитить весь коллектив от его собственного насилия. Философ выделял два значения жертвы через прояснение древнегреческого термина «*pharmakas*»: как целительное средство и как изгой. Поэтому если противоречия раздрают общество, то жертва притягивает к себе всю энергию насилия, впитывает ее в себя и, будучи изгоем, отводит его от сообщества;

3) заместительная жертва должна быть изгоем, посторонним, между ней и коллективом должны отсутствовать социальные связи, которые не позволили бы применить к ней насилие, не порождая духа мести, так как месть – это бесконечный процесс, множачий акты насилия и ставящий под вопрос существование общества. Жертвоприношение ненужного в таком понимании объекта разрывает порочный круг мести и поэтому может быть интерпретировано как «профилактический» инструмент в борьбе с насилием;

4) заместительная жертва сакральна, так как невиновна. Выбрать жертвой виновного – это совершить акт насилия, которого требует месть. Такое жертвоприношение, падая на самого носителя насилия, становится причастно его преступлению и приводит к эскалации насилия в обществе. Недаром Р. Жирар подчеркивал вирусную природу насилия: «подвергать насилию того, кто насилие совершил, – значит заражаться его насилием» [51, с. 40]. Поэтому раз насилие над виновной жертвой нечисто, так как порождает деструкцию, то необходимо, чтобы жертва была чистой – невиновной и не заразной преступлением. Сакральность жертвы и катарсис жертвоприношения имеют целью помешать распространению насилия, т. е. прекратить его как некую заразу. Разведение чистой, невинной жертвы и заразной виновности позволило Р. Жирару провести различие между «законным» и «незаконным» насилием. Именно законность жертвоприношения наделяет жертву сакральностью, что

позволяет ей стать, по сути, фетишизацией социальной целостности через единодушие в жертвоприношении. Исходя из этого, смыть пятно нечистоты возможно лишь кровью ритуальной жертвы. В этом очищении и заключается основная роль жертвенного ритуала. Материальная метаморфоза пролитой крови обозначает двойственную природу насилия: оно одновременно является и тем, что грязнит, и тем, что очищает. Такая его природа раскрывает, по мысли Р. Жирара, истину о тождестве зла и лекарства от него. «Насилие то поворачивается к людям страшным лицом, производит безумные опустошения; то, наоборот, предстает миротворцем, изливает вокруг блага жертвоприношения» [51, с. 53].

Однако, несмотря на достаточно четкое разведение чистого и нечистого насилия, необходимо отметить, что по-настоящему не существует чистого насилия, жертвоприношение лишь считается очистительным, так как участники после него должны сами очищаться. Ярким примером этой двойственной природы насилия является, с точки зрения Р. Жирара, греческая трагедия, иллюстрирующая нерешенность первого конфликта: затягивание его навечно за счет того, что между противниками нет никакой разницы. Трагедия поэтому представляет собой равновесие весов не справедливости, а насилия, раскрывая тайну о том, что у обеих сторон одни и те же основания, вернее – у насилия нет никаких оснований. В итоге трагическое действие представляет собой серию актов мести. Так, например, «судьба, всегда ироническая (иначе говоря, насилие), заставляет Геракла осуществить злейший план его соперника: он сам в конце концов и приносит свою семью в жертву. Чем дольше длится трагическое соперничество, тем сильнее оно поощряет мимесис насилия, тем больше создает зеркальных эффектов между противниками» [51, с. 66]. Следовательно, трагедия раскрывает нарушение правила замещения жертвы и символизирует жертвенный кризис. Неразличимость антагонистов, жертвы и палача порождает «чудовищную» тождественность, убийственное сходство;

5) замещающий объект должен быть отличным и в то же время обладать минимальным сходством с «оригиналом». Жертвенный кризис, с одной стороны, представляет собой утрату различия между нечистым и очистительным насилием, а с другой стороны, является кризисом различий, т. е. их стирания и уничтожения. Мир и порядок основан на культурной дифференциации, на определенном структурировании, не сами различия, а их утрата вызывает сильнейшую конфронтацию, соперничество между тождественными друг другу членами сообщества. Р. Жирар справедливо отмечал, что если «насилие – сперва скрытое – жертвенного кризиса уничтожает различия, то само это уничтожение, в свою очередь, ускоряет ход насилия» [51, с. 69]. Таким образом, причина хаоса, несущего насилие, – не само различие, а его утрата. Именно об этом, т. е. о разрушении культурного порядка, говорит трагедия. Утрата различий оборачивается проявлением «обезразличенного насилия», которое сколь бы ограничено ни было вначале, может распространиться

и уничтожить все общество. Мифы и трагедии, с точки зрения Р. Жирара, несут в себе это неявное знание о насилии.

Процесс обезличивания насилия как цепочка жертвенных кризисов должен иметь некий механизм саморегуляции, который остановил бы полное истребление. Р. Жирар нашел этот механизм в феномене двойников, отмечая, что по мере ужесточения кризиса все члены сообщества превращаются в близнецов насилия [50]. Поскольку насилие действительно нивелирует людей, делая каждого двойником другого, то любой может стать двойником всех остальных, т. е. объектом всеобщей ненависти. Такая повсеместность двойников как окончательное исчезновение различий составляет необходимое и достаточное условие единодушного насилия. Так вновь возникает сообщество, собранное воедино в ненависти, которую ему внушает один из его членов. Людям необходимо убедить себя в том, что за их беды отвечает кто-то один, именно поэтому они добровольно решаются на поиски «козла отпущения». Этот механизм насилия можно уподобить порочному кругу: как только сообщество туда попадает, оно уже не способно оттуда вырваться. Р. Жирар утверждал, что «...насилие обладает настолько интенсивной миметичностью, что, однажды посетив сообщество, само по себе исчезнуть уже не может. Чтобы выйти из этого круга, нужно ликвидировать колоссальную задолженность по насилию, под которую заложено будущее, нужно у всех отнять все модели насилия, которые непрерывно умножаются и порождают новые имитации» [51, с. 111]. Согласно мысли философа, это можно сделать посредством жертвы отпущения. Например, если всем удастся поверить, что лишь один из них несет ответственность за мимесис насилия, то, уничтожая жертву отпущения, они будут убеждены, что избавляются от поразившего их всех зла. Избавление будет действенным, поскольку среди людей не останется «завораживающего насилия». Таким образом, основная идея Р. Жирара заключается в том, что культура создается механизмом жертвоприношения, посредством которого зло преодолевается злом: из круга насилия выйти нельзя, возможно лишь перенаправить его энергию в некое безопасное для общества русло, а именно на заместительную жертву.

Несмотря на то что французский философ в выстраивании концепции «жертвенного кризиса» в основном исходил из данных об архаических обществах, его теория имеет методологический потенциал для понимания процессов эскалации насилия в современном обществе. Глобализирующийся мир представляет собой определенную модель унификации экономики, политики и национальных культур, реализуемую за счет стандартизации индивидов. Все это приводит к размыванию различий и формированию «чужовищной» тождественности, что согласно основным позициям концепции «жертвенного кризиса» непосредственно ведет к разрушающему насилию. В современном обществе потребления абсолютизируется принцип соперничества, но объек-

том желания выступает не сам предмет, а другой желающий, который своим стремлением обладать и формирует искусственные потребности. Создается впечатление, что императивом общества потребления становится лозунг: «Желай и наслаждайся», но без взгляда Другого и наслаждение, и желание оказываются невозможны. Следовательно, сам акт желания создает пару двойников, а значит, угрожает возобновлением насилия и дезинтеграции в обществе.

Исходя из концепции Р. Жирара, предположим, что заместительная жертва смогла бы вывести энергию насилия за пределы сообщества. Однако в условиях тотального жертвенного кризиса современности национальное государство уже не представляет собой закрытого пространства, его границы прозрачны и пропускают не только денежные потоки и информацию, но и риски, угрозы и насилие, а значит, иного русла для изменения направленности и качества насилия не существует. Кроме того, обращение насилия на жертву замещения уже не приведет к интеграции общества, так как сегодня пространство социальной реальности фрагментарно и нет центра, вокруг которого возможно было бы сплочение индивидов. Новая архитектура социальной реальности стала развиваться в так называемом «сетевом поле» [59], не предполагающем существования не только непрозрачных границ, но и четко фиксированного центра.

Ответом на «убийственную схожесть» выступают также различные националистические проекты. В сложившихся условиях национализм демонстрирует свою живучесть и конкурентоспособность. Это обусловлено прежде всего тем, что в противовес ожиданиям наступления кардинально новой фазы развития человечества в ходе глобализации проявляется все больше негативных последствий как экономического, так и социального характера. Предоставляя существенные преимущества и выгоды наиболее развитым странам, для подавляющего большинства населения планеты глобализация остается ощутимой благодаря разрушительным и катастрофическим последствиям. Именно глобализация в негативном значении тотальной унификации является причиной оживления этнического национализма, часто обладающего конфликтогенным потенциалом и несущего вирус насилия.

Следует отметить, что современный «жертвенный кризис» оборачивается игрой с выбором идентичности. Проблема самоопределения символизирует собой кризис двойников: игра в выбор идентичности увеличивает риск появления двойников, а значит, возобновления мимесиса насилия. Если ранее, обладая четко выстроенной идентичностью и отличительными характеристиками, индивид мог избежать направленного на него насилия, то сегодня ни у кого нет гарантии, что он не станет следующей жертвой теракта. В итоге каждый из нас является «удобным» объектом для любого вида насилия. Более того, угроза насилия и мести уже не может быть устранена ни судебной системой государства, ни международным правом. Как справедливо отмечал Р. Жирар, «чтобы прекратить месть (в наши дни чтобы прекратить вой-

ну), мало убедить людей в том, что насилие отвратительно; именно потому, что они в этом убеждены, они считают себя обязанными мстить» [51, с. 25].

Анализ антропологического модуса насилия в концепции Р. Жирара и дальнейшее развитие этой темы в творчестве Ж. Батая, Дж. Агамбена дают возможность показать архетип терроризма как акт жертвоприношения. По характеру осуществления террористический акт предстает как «мгновенное изъятие объектов» в процессе уничтожения, т. е., если использовать словарь Ж. Батая, как «жертвенная трагедия», происходящая мгновенно и без оправдания. Целью такого «жертвоприношения» является достижение единения с миром, которое из-за многообразия идеологий современного терроризма может иметь различный характер: от религиозного, политического до этнического и т. п. Исходя из этого, можно сделать предположение: террористический акт внутренне структурирован как форма жертвоприношения, что в итоге делает его непрозрачным для понимания, абсолютно иррациональным.

Диагноз, который поставил Р. Жирар XX столетию, неутешителен: происходит стирание, устранение священного, но при этом готовится его тайный возврат уже не в трансцендентной, а имманентной форме насилия и явного знания о насилии, что мы и наблюдаем сейчас в развитии различных видов фундаментализма. Получается, что с самого возникновения человечество обречено на насилие, так как и нетерпимость, и терпимость по отношению к насилию оказываются в равной степени губительны. Р. Жирар отмечал, что «жителям ни первобытных, ни современных обществ так и не удалось идентифицировать микроб той чумы, какой является насилие» [51, с. 48], но это вовсе не означает, что у человечества нет выхода из этой тупиковой ситуации. Основные положения концепции «жертвенного кризиса» позволяют предположить, что есть способ решения: утверждение различий как главный принцип интеграции сообществ и возврат насилия в пространство сакрального, но уже не через поиск замещенной реальной жертвы, а через символизацию ее замещения.



## ГЛАВА 3

### ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ МОДУС НАСИЛИЯ

Несмотря на то что экзистенциализм является составной частью проблематики философской антропологии, для обозначения взгляда на природу насилия через анализ **проблемы отчуждения и неподлинного существования** целесообразно рассматривать его в рамках отдельного модуся.

Сущность антропологического кризиса находит отражение не только в акцентировании проблемы «раздвоенности» человеческой природы, но и в дихотомии подлинного и неподлинного существования. Раскрывая экзистенциальный аспект насилия, нельзя обойти вниманием трагедию неподлинного существования, проявляющуюся в бессилии перед «духом мести», зависти и злобности; в «забвении бытия» и истории; невозможности осуществления экзистенции в проекции фактичности; в механизации мира; потере чувства дома и смысла существования; в неподлинной коммуникации.

Проблема отчуждения рассматривалась многими философами, в частности Гегелем, Фейербахом, Сен-Симоном, Оуэном. Раскрытию форм и причин отчуждения посвящены многие труды К. Маркса и Ф. Энгельса. Целостная концепция была впервые сформулирована Карлом Марксом в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.». В основу исследования отчуждения мыслитель положил понятие деятельности и деятельной сущности личности. Анализ этого феномена базировался у него на анализе труда как существенной функции жизнедеятельности личности. Отправным пунктом здесь выступил экономический фактор, раскрывающий отчуждение человека от предмета его труда. Личная жизнь становится не зависящей от человека, не принадлежащей ему деятельностью. «Сама жизнь оказывается



лишь средством к жизни» [76, с. 93]. Теория отчуждения К. Маркса оказала большое влияние на становление последующих концепций.

Значимыми для экзистенциализма стали идеи Ф. Ницше, который нигде прямо не говорил об отчуждении, однако раскрывал его содержание имплицитно, проводя различие между подлинной жизнью и неподлинной. Основная характеристика первой – принятие случайности своего прошлого и в дальнейшем создание его заново посредством собственного языка. Под неподлинной жизнью (болезнью духа) понимается отвращение ко всему переходящему, к прошлому, что в итоге приводит к отвращению к жизни. Смысл «выздоровления» заключается в том, чтобы понять «Вечное Возвращение» не как наказание существованием, а как утверждение и созидание: повторяется само возвращение как возможность становления; не скука однообразия, а радость различения. То, что утверждается в «Вечном Возвращении», – это полнота жизни.

Экзистенциальная философия с помощью принципа историчности пытается раскрыть сущность насилия как отчуждения человека от своего бытия, от своего времени. Несмотря на то что М. Хайдеггер в отличие от К. Ясперса не говорил конкретно о насилии, под ним в философии немецкого экзистенциализма правомерно понимать неподлинное существование, одним из основных проявлений которого является неподлинная коммуникация, углубляющая отчуждение. Данная проблема получила раскрытие как в аспекте экзистенциальной философии, так и в контексте темы повседневности.

### **3.1. НАСИЛИЕ И «ДУХ МСТИ»:**

#### **ПРОЕКЦИИ РЕССЕНТИМЕНТ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ**

Экзистенциальный модус рассмотрения насилия как отчужденности подлинного существования целесообразно начать с анализа сущности насилия как осуществления «духа мести», *рессентимент* (нем. Ressentiment), чем объясняется необходимость вновь обратиться к идеям Ф. Ницше. Во-первых, именно в рессентимент обнаруживаем истоки насилия как своеобразной болезни человека самим собой, и здесь «дух мести», порожденный потерей смысла существования, направлен уже не на бытие и время, а на самого человека. Во-вторых, идею и понятие рессентимент правомерно использовать как регулятивный методологический принцип понимания происходящих процессов противостояния различных социальных групп и эскалации насилия в глобализирующемся мире.

Ф. Ницше, разрабатывая **проект генеалогии морали** и реализуя требования переоценки всех моральных ценностей, акцентировал внимание на трех фундаментальных проблемах, охватывающих всю духовную составляющую европейской истории, поэтому данный проект составлен из трех рассмотренных: 1) рессентимент как «дух мести» и движущая сила в структурировании моральных ценностей; 2) «вина» и «нечистая совесть» как интравертирован-

ный инстинкт агрессии и жестокости; 3) аскетизм как регенерированная воля к тотальному господству [81; 102; 103].

**Рессентимент как «дух мести» и движущая сила в структурировании моральных ценностей.** В философии Ф. Ницше рессентимент предстает в качестве движущей силы в процессе образования и структурирования моральных ценностей, обладающих характеристиками атмосферы враждебности и сопровождающихся проявлением ненависти и озлобления. Таким образом, можно определить рессентимент как психологическое самоотравление, проявляющееся в злопамятстве и мстительности, ненависти, злобе, зависти. Однако взятые по отдельности все эти факторы еще не порождают «дух мести», для его осуществления необходимо чувство бессилия. Истина первого рассмотрения – это психология христианства: рождение христианства из «духа мести», т. е. движение назад, восстание против господства аристократических ценностей. По мысли Ф. Ницше, моральный закон не есть априори, он не существует ни на небе, ни на земле; только лишь то, что биологически оправданно, является добром и истинным законом для человека. Поэтому только сама жизнь имеет ценность. Каждый человек имеет такой тип морали, который больше всего соответствует его природе. Из этого положения Ф. Ницше и выводил свою историю нравственности: вначале мораль господ, сильных людей, а затем победившая ее мораль рабов, которые победили не силой, а численностью. Предпосылками «рыцарски-аристократических» суждений ценности выступают сила тела, бьющее через край здоровье, а также сильная, свободная активность, проявляющаяся в танце, охоте, турнире, войне. «Жречески-знатный» способ оценки, который впоследствии стал доминировать, характеризуется нездоровьем, пресыщением жизнью и радикальным лечением всего этого через Ничто или Бога. Вместе с тем главной характеристикой такой оценки Ф. Ницше считал бессилие, так как именно оно порождает ненависть, из которой и возникает рабская мораль. «Жречески-знатный» способ оценки и утверждал рессентимент как творческий акт, создающий ценности бессилия и мщения и проистекающий из «восстания рабов в морали». Если всякая преимущественная мораль начинается из самоутверждения, т. е. говорит «Да» жизни, то мораль рабов говорит «Нет» всему внешнему, иному. Это обращение вовне вместо обращения к самому себе как раз и составляет сущность рессентимент: мораль рабов всегда нуждается в противостоящем ей внешнем мире; чтобы действовать, ей нужен внешний раздражитель, «ее акция в корне является реакцией».

Ф. Ницше проводил различие между психологическим состоянием человека аристократической морали и человека рабской морали. Так, первый полон доверия и открытости, его счастье заключается в деятельности. Второй, наоборот, лишен открытости и честности по отношению к самому себе, его счастье действует как наркоз, оно пассивно и представляет собой «передышку души». Следовательно, когда сильным человеком овладевает «дух мести», то он исчерпывает ненависть в немедленной реакции, не допуская самоотрав-

ления. «Человек ressentiment» создает себе «злого врага» и, исходя из этого, считает сам себя «добрым».

Первоначальная нацеленность ненависти постепенно размывается неопределенностью самого процесса объективации. Рессентимент проявляется в той мести, которая в большей степени связана с чувством неудовлетворения. Следовательно, можно выделить две формы рессентимент: экстравертированную месть, направленную на другого, т. е. «другой виноват в том, что я не такой, как он» (она проявляется в «восстании рабов в морали»); и интравертируемую месть, направленную на самого себя, самоотравление (проявляется в аскетическом идеале).

**«Вина» и «нечистая совесть» как интравертированный инстинкт агрессии и жестокости.** Ф. Ницше раскрывал их источник и показывал, что чувство вины проистекало из древнейших отношений между покупателем и продавцом, заимодавцем и должником. Поэтому необходимо было создать память о долге через боль, страдание. Так появилось обожествление жестокости. Человек аристократической морали, «суверенный индивид», равный лишь самому себе и ставший выше морали рабов, сам формирует свою память. Исходя из этого, он обладает независимой волей и смеет обещать. Только такая ответственность, по мысли немецкого философа, ведет человека к осознанию свободы, его власти над собой и над судьбой, и такой доминирующий инстинкт суверенный человек называет своей совестью. Постепенно с усилением власти общины и увеличением богатства заимодавца справедливость самоупразднилась и превратилась в милость, под которой скрывается месть. Как результат – возросло чувство обиды и произошло возвеличивание всех реактивных аффектов. Активный человек, таким образом, намного ближе к справедливости, чем реактивный, ему не нужны ложные оценки морали. Именно на совести «человека ressentiment» лежит изобретение «нечистой совести».

Реактивный человек, исходя из своей «перевернутой справедливости», наделяет наказание смыслом и видит в нем мнимую выгоду: заслуга наказания в том, что оно пробуждает в виновном чувство вины, т. е. инструмент душевной реакции, которая и есть «нечистая совесть». Однако, как подчеркивал Ф. Ницше, наказание, наоборот, закаляет, обостряя чувство отчужденности и усиливая сопротивление [85, с. 461], а значит, развитие чувства вины сильнее всего было заторможено именно наказанием. Зрелищной процедурой суда преступник «лишается возможности ощутить саму предосудительность своего поступка, т. к. совершенно аналогичный образ действий видит он поставленным на службу правосудию, где это санкционируется и чинится без малейшего зазора совести» [85, с. 461]. Проанализировав процедуры смыслов наказания, Ф. Ницше заключил, что в итоге наказанием у человека и зверя можно достичь лишь увеличения страха, изоэтрности ума: «тем самым наказание приручает человека, но оно не делает его “лучше” – с большим правом можно было бы утверждать обратное» [85, с. 462].

Гипотеза Ф. Ницше о происхождении «нечистой совести» основывается на том, что инстинкты-регуляторы человека были сведены к мышлению, к сознанию. Теперь все инстинкты, не получающие разрядки вовне, обращаются внутрь, против самого человека. «Вражда, жестокость, радость преследования, нападения, перемены, разрушения – все это повернутое на обладателя самих инстинктов: таково происхождение “нечистой совести”» [85, с. 463].

Философ поставил диагноз бессильному человеку: с изобретением «нечистой совести» началось страшное заболевание, от которого человечество не оправилось и по сей день, – страдание человека человеком, самим собой, как «следствие насильственного отпарывания от животного прошлого, как бы некоего прыжка... в новые условия существования» [85, с. 464]. Таким образом, «нечистая совесть» вначале была вытесненным и подавленным инстинктом свободы, что дало возможность закрепиться морали рабов, так как только «нечистая совесть», только воля к самоистязанию служит предпосылкой для ценности неэгоистической, такой как самоотречение, самоотверженность и т. п. Из подавления свободы вырастает страх перед прародителями рода, перед Богом. Как отмечал Ф. Ницше, чувство задолженности божеству не переставало расти на протяжении всей истории. На этой почве родилась воля к самоистязанию, а значит, свершился человек «нечистой совести». Орудием пытки для него стала мысль, что он виноват перед Богом. Естественные склонности человека породнились с «нечистой совестью», а неестественные, т. е. устремления к потустороннему, стали истинными. Для того чтобы теперь возродить человека, необходимо великое здоровье и формирование нового типа: человека великой любви и презрения – Сверхчеловека, способного избавить нас от великого отвращения, от воли к Ничто, от нигилизма.

**Аскетизм как регенерированная воля к тотальному господству.** Аскетизм ассоциировался у Ф. Ницше с определенной формой слабоумия, успокоением человека в Ничто, в Боге. Однако вследствие того что аскетический идеал всегда так много значил для человека, ибо в нем, согласно философу, выражается основной факт человеческой воли – потребность в цели, человек скорее предпочтет хотеть Ничто, чем вообще ничего не хотеть. Поэтому аскетическая жизнь, по определению немецкого мыслителя, есть самопротиворечие: здесь царит ressentiment воли к власти, стремящейся господствовать над самой жизнью. «Аскетический идеал коренится в инстинкте-хранителе и инстинкте-спасителя дегенерирующей жизни» [85, с. 493]. Главную роль берет на себя аскетический священник, который, для того чтобы понимать больных, сам должен быть болен, и для того чтобы лечить, сам должен наносить раны, «утоляя затем боль, причиняемую раной, он в то же время отравляет рану» [85, с. 498]. Именно поэтому Ф. Ницше называл священника «переориентировщиком ressentiment»: священник борется лишь с самим страданием, а не с его причиной. Средства, используемые для такой борьбы, до минимума сокращают чувство жизни – это предписание крохотных доз радости,

стремление к стадной организации. Более того, причину страдания больной должен искать в себе, в своей вине, а само свое страдание он должен понимать как наказание.

В третьем рассмотрении Ф. Ницше дал ответ на вопрос о том, откуда происходит власть аскетического идеала – из отсутствия смысла жизни. «Отсутствие чего-то, некий чудовищный пробел, обступающий человека, – оправдать, утвердить самого себя было выше его сил, он страдал проблемой своего же смысла» [85, с. 526]. Следовательно, проклятием становится не само страдание, а его бессмысленность, которому аскетический идеал придавал некий смысл, единственный до настоящего времени, что все-таки лучше отсутствия смысла. В аскетическом идеале было искуплено страдание, и чудовищный вакуум казался заполненным, однако это вело за собой новое страдание, и так до бесконечности. Ф. Ницше видел противоположный идеал «человеку ressentiment» в Заратустре и в его учении о Сверхчеловеке. Только переродившись, «пройдя по мосту над пропастью», по мнению немецкого философа, человек сможет сбросить оковы вины, греха и «нечистой совести», а значит, выйти из-под власти аскетического идеала и «духа мести».

Современный мир можно с полным правом назвать миром ressentiment: несмотря на стремление к гуманизации социальных процессов и попытки осуществления различных проектов построения справедливого общества, «дух мести» остается скрытым основанием существования человека. Даже взятый на развитие толерантности курс подчас оборачивается скрытой завистью и ненавистью не только по отношению к Другому как к иному, но и к близкому как к своему, что порождает конфликты внутри национального сообщества.

С нашей точки зрения, идея и понятие ressentiment обладают **методологическим потенциалом** для понимания и объяснения происходящих сегодня процессов противостояния различных социальных групп и эскалации насилия в глобализирующемся мире. В частности, как ressentiment можно рассматривать сущность противостояния таких двух групп, как либералы Запада и фундаменталисты арабского мира. При этом «дух мести» представителей западной культуры раскрывается через связь таких понятий, как зависть – скудность – меланхолия; что же касается фундаменталистов, здесь ressentiment реализуется в триаде зависть – возмездие как прощение – забвение. Рассмотрим взаимосвязь этих двух триад с ницшеанской идеей мщения.

Начнем с *дихотомии «западной меланхолии» и «восточного забвения»*. Универсальным основанием метафизики, по мысли Ф. Ницше, является ressentiment, или «дух мести», который во все времена обосновывал человеческое отношение к тому, что есть, к сущему. Сущность мести – это злопамятство, выступающее в качестве опосредующего звена между «волей» и «временем». Специфика взаимоотношений этих феноменов и определила, с точки зрения немецкого философа, характер мышления всей европейской

культуры, т. е. наделение воли атрибутами бытия. Ф. Ницше раскрыл такую черту воли, как ее «бессилие» против времени. Таким образом, злопамятство воли направлено на время как таковое, на саму преходящность, постоянный уход в прошлое. Наше прошлое случайно, и избавиться от случайности можно только в том случае, если при ее осознании сказать своему прошлому: «Я так хотел», тем самым сделав свое прошлое следствием своей воли. Только так возможно прервать вереницу случайностей, лишив «дух мести» смысла. Всякий раз наделяемое смыслом прошлое дарует настоящему не просто идентичность, а осмысленную идентичность.

Европейский Запад и Арабский Восток не воспользовались советом Ф. Ницше по преодолению «духа мести» и сегодня наглядно демонстрируют мстительность по отношению к памяти и к своему прошлому. Зависть западного человека реализуется в меланхолии как своеобразной форме неспособности наслаждаться тем, что он имеет: богатством культуры. Представитель западного мира теряет причину, которая заставляла его желать. Поэтому он предстает как пресытившийся обладатель сокровища, знающий, что оно имеет цену, но уже забывший, в чем сущность этой ценности. С другой стороны, фундаменталист исламского мира, совершая разрушения, ввергает в небытие сущее (человека, произведение искусства и т. д.). Для него забвение – это единственный способ утвердиться в прошлом. Однако его забвение противоречит активной забывчивости, поэтому он не смеет обещать, а значит, не обладает привилегией ответственности. Монументальность прошлого его подавляет, забвение «развязывает» ему руки. Несмотря на это, настоящее не обретает ценности, оно остается вторичным по отношению к прошлому, которое продолжает диктовать свои «правила игры».

Следовательно, ни через меланхолию, ни через забвение не происходит подлинного возвращения прошлого, в котором утвердилось бы и само человеческое бытие. Наоборот, в современном мире нарушается единство описанных Ф. Ницше трех родов истории: монументальной, антикварной и критической [86]. Террористы-фундаменталисты стоят на позиции монументальной истории, что приводит к господству «эффектов в себе», т. е. следствий без достаточных оснований. Монументальная история вводит в заблуждение при помощи аналогий, что неминуемо ведет к проявлениям фанатизма и войнам. Позиция Запада – это выбор антикварной истории, способной только сохранять, но не порождать жизнь. Так, забвению подвергается критическая история, дающая возможность человеку жить дальше. С точки зрения Ф. Ницше, для того чтобы эти три рода истории приносили пользу человеку, каждая из них должна существовать на своей почве. Французский философ М. Фуко правомерно оценивал Ф. Ницше как «генеалиста и пародиста истории», так как задачу истории немецкий мыслитель видел в том, чтобы срывать покров со всякого рода вечных истин, представлять событие во всей его уникальности и акцентировать не линейное развертывание событий, а постоянное чередование разрывов и связей в истории [145].

Вторая дихотомия рессентимент – это «скупость» и «возмездие как прощение». Скупец, с нашей точки зрения, символизирует позицию Запада. В отличие от субъекта зависти, который завидует тому, что другой обладает объектом, потребитель-скупец обладает объектом, но не может наслаждаться им. Это связано, во-первых, с тем, что рынок и мода диктуют приобретать, но не использовать, во-вторых, индивид стремится обладать некой неосязаемой сущностью объекта, как, например, статусность вещи и т. п., которая ни при каких условиях не должна быть использована, так как само препятствие, которое мешает потреблению объекта, гарантирует его статус объекта желания. Следовательно, потребитель-скупец перестает ощущать чувство удовлетворения и полностью погружается во власть «нечистой совести». Фундаменталист-террорист выступает как антипод скупца: он не хранит то, что имеет (это касается как памяти, так и собственной жизни). Разрушая ценность того, чем он обладает, и того, чем обладать не может, он становится человеком «нечистой совести». И та и другая позиция представляют собой проявления жестокости: скупец прощает, но ничего не забывает, фундаменталист прощает, омывая все кровью террора, совершая, с его точки зрения, отмщение.

Третья дихотомия представлена двумя модусами «зависти» – западной и восточной. Несмотря на существенную разницу позиций либерала Запада и фундаменталиста Востока, у них есть общее – это обращение вовне вместо обращения к самому себе. Такая направленность вовне и есть, по определению Ф. Ницше, выражение рессентимент: напомним, что для своего возникновения мораль рабов всегда нуждается в противостоящем и внешнем мире, т. е. чтобы действовать, ей нужен внешний раздражитель. Творчество человека «духа мщениия» измышляет себе «злого врага» и, исходя из этого, считает себя «добрым». Запад и Арабский Восток друг для друга конструируют образ «злейшего врага». Фундаменталисты исламского мира зачарованы греховной жизнью «неверующих» Запада. Создается впечатление, что в борьбе с греховным другим Запада они борются со своими собственными соблазнами. Рессентимент как «дух мести» здесь проявляется следующим образом: проблема фундаменталиста не в том, что представитель Запада считает его хуже себя, а скорее в том, что фундаменталист-террорист сам втайне считает себя хуже. Поэтому снисходительные политкорректные заверения представителей Запада о том, что они не считают мусульман хуже, только вызывают у исламистов еще большую ярость и подпитывают их «дух мщениия».

Для анализа противостояния Запада и Арабского Востока в русле нашей концепции обратимся также к идеям Жана Бодрийяра, который понимает эту конфликтность в свете символической необходимости. В частности, французский философ и социолог оценивает данное противостояние не как «ненависть тех, у кого взяли все и не вернули ничего», а скорее как «ненависть тех, кому все дали так, чтобы они не смогли вернуть» [27, с. 22], т. е. это злоба униженных. Именно исходя из этого фокуса рассмотрения проблемы про-

тивостояния Запада и Арабского Востока, Ж. Бодрийяр определил трагедию 11 сентября как «месть униженных», унижение за унижение, как символическое подавление. Он пишет, что «война отвечает на агрессию, но не на вызов. От вызова можно оправиться, только... унизив другого...» [27, с. 22].

Запад и Восток реализуют и вторую модель рессентимент: интравертируемую, аскетическую. Стремление к справедливости оборачивается одной из проекций «духа мести», поскольку равенство основывается на зависти к Другому, который имеет то, чего нет у нас, и который наслаждается этим. Таким образом, стремление является требованием сократить удовольствия Другого. Неизбежным результатом такого требования-запрета на наслаждение оказывается аскетизм: поскольку невозможно предоставить всем равное наслаждение посредством равного обладания, остается лишь установить общий запрет. Поэтому переориентировка «духа мести» осуществляется сегодня за счет того, что происходит изменение самого запрета на приказ для всех: «Наслаждайся!». Так, контуры «последнего человека» можно разглядеть в виде гедонистического аскетизма яппи или военизированного аскетизма исламских боевиков.

## **3.2. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ ПРЕОДОЛЕНИЯ НАСИЛИЯ КАК ОТЧУЖДЕННОСТИ ПОДЛИННОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ**

В философии немецкого экзистенциализма проблема насилия напрямую связана с отчуждением, под которым понимается неподлинное существование человека, его «бездомность» в современном мире. Историчное существование рассматривалось Карлом Ясперсом и Мартином Хайдеггером как подлинное; и на основании этого им удалось приблизиться к решению проблемы отчуждения. Считаем правомерным утверждать, что на основе принципа историчности К. Ясперс и М. Хайдеггер выстроили собственные концепции насилия как отчуждения человека от подлинного существования, которые затрагивают этическую сторону бытия человека и не могут быть раскрыты без обращения к историчности [107; 108]. Экзистенциальные концепции К. Ясперса и М. Хайдеггера выявили новые грани этой проблемы, т. е. акцентировали понимание отчуждения и насилия в качестве сущностных измерений истории.

### **ТЕОРИЯ ПОДЛИННОЙ КОММУНИКАЦИИ К. ЯСПЕРСА**

Сущность насилия как отчуждения в философии **Карла Ясперса** (23.02.1883–26.02.1969) целесообразно рассматривать как **проблему «подлинного бытия»**, исключающего экзистенцию. С четырьмя типами бытия-существования нас самих К. Ясперс связывал и четыре типа социальности. На уровне **наличного бытия** форма общения людей обуславливается необходи-



мостью их выживания. На уровне «*сознания вообще*» общение осуществляется через закон, а индивиды связаны между собой тем, что есть в них тождественного. На уровне *духа* общение предстает как коммуникация отдельного человека с организмом, и основой объединения выступает здесь своеобразие каждого. Эти три типа социальности имеют право на существование, но они, во-первых, не затрагивают глубинного ядра человеческой личности, т. е. экзистенции, поэтому не дают возможности человеку открыть для себя трансцендентный мир, вернее его существование, таинственным образом связанное с его собственным, а во-вторых, могут выступить в качестве косвенной причины «банальности зла» [8], обыденности насилия и даже его привлекательности.

*Экзистенция* как четвертый тип существования относится не к «миру», а к трансценденции. Отчуждение от последней лишает человека как подлинного существования, так и подлинного общения. Экзистенция не может быть определена, но осознание ее как особого рода реальности возможно в общении с другой экзистенцией. В пограничной ситуации человек осознает собственную конечность, историчность, тем самым совершая «прыжок» из мира повседневности. Только пережив конечность существования, человек может увидеть связь с трансцендентным. Экзистенция выступает как отчаяние. Казалось бы, трансценденция обеспечивает изначальную устойчивость человеческой экзистенции. Однако К. Ясперс, наоборот, заострил проблему противоречивости экзистенциальной целостности. Из всего живого только человек знает о своей конечности. В качестве незавершенности его конечность становится для него большим испытанием, чем то, что открывается в простом познании конечного. В человеке заключена потерянная, из которой вырастают задача и возможность: он обнаруживает, что находится в отчаянном положении, но так, что ему предъявляется настойчивое требование возвыситься посредством свободы. Причиной «потерянности» и «отчаянного положения» человека в философии К. Ясперса выступает несовпадение внутреннего и внешнего бытия, неадекватное восприятие человеком поступков, мыслей: есть общение, но нет понимания. Исходя из этого, «неподлинное бытие» человека продуцируется отношениями с другими людьми, так как именно они создают напряженность экзистенции и обуславливают потребность в свободе.

Экзистенцию пробуждают отношения неравенства. Отчаянность положения человека состоит в том, что это неравенство не преодолеть и, следовательно, из конечности, понятой в рамках концепции К. Ясперса как ограниченность, не вырваться. Таким образом, свобода предстает как возможность уйти в спасительную бесконечность, где любые отношения конечных величин можно отбросить как несущественные. Сущность равенства заключается в ценности единичного как вечной души, которая не может быть установлена и объективирована человеческим знанием. Все общественные отношения содержат в себе в качестве определяющего момент социальной дифференци-

ции, приводящей к конкуренции и конфронтации. Социальная конкуренция является более жесткой вследствие нарушения производственно-природного равновесия общества с окружающей средой. Поэтому основу социальности составляет отчуждение, имеющее причиной дробление общества до уровня отдельных индивидов, представляющих противоречивое единство социального притяжения и отталкивания. Экзистенция есть осознание этого отчуждения как насилия. Граница разделения своего и чужого стягивается, сокращая сферу «я» до точечного состояния, превращая сферу социума в совокупность черных дыр. Следовательно, экзистенция проявляется как реакция протеста и страха перед неотвратимым втягиванием в эту дыру. Сущность экзистенции состоит в стремлении выразить реальное бытие в символах ценностно-го сознания, и именно она побуждает человека искать выход из ситуации несовпадения действительного и должного.

По мысли К. Ясперса, важнейшим параметром историчности выступает временность человеческого бытия, а экзистенция существует только во времени. В его философии можно выделить многообразные уровни, типы историчности. Мыслитель писал о «коммуникации различных типов историчности» [178, с. 128]. Таким образом, только на основе историчности возможно преодолеть отчуждение человека от других людей. И, соответственно, ограничить насилие. В полноценной, т. е. историчной, коммуникации, где раскрывается экзистенция, освещая тем самым трансценденцию, происходит возврат человека к самому себе, к подлинному существованию. Экзистенциальная историчность человека основывается на историчности целостной истории. К. Ясперс говорил об «абсолютной историчности единого», которая не господствует над всеми другими «историчностями», а объемлет их все, выступая в качестве всеохватывающей историчности бытия мира, и служит основой всякой историчности. Отсюда основные требования к коммуникации – «принимать исторически иное, сохраняя верность собственной историчности» [178, с. 128], отказываться от притязания на исключительность собственной веры. Коммуникация, сохраняющая уникальность каждой экзистенции, может осуществляться лишь благодаря экзистенциальной историчности и на ее основе.

### **Концепция подлинного существования М. Хайдеггера**

**Мартин Хайдеггер**, ставя вопрос о подлинном существовании, попытался разрешить и **проблему насилия как отчуждения**. Если К. Ясперс погружался в сферу социума и видел выход для человека в экзистенциальной коммуникации, то М. Хайдеггер рассматривал проблему отчуждения и насилия в русле своей фундаментальной онтологии. Поэтому он видел решение не в коммуникации, пусть и историчной, и продолжал развивать тему одиночества *Dasein* (вот-бытие как подлинность существования), а неподлин-

ное существование раскрывал как насилие отчужденностью сквозь призму историчности. При этом М. Хайдеггер предлагал собственный, отличный от идей К. Ясперса вариант решения данной проблемы. Он обратился к экзистенциалу страха, описывая феноменальное различие между страхом и боязнью. **Боязнь** характерна для какого-либо внутримирного сущего, предметно определенного, чего-то конкретного. Страх же не вызван никаким определенным внутримирным сущим, он приходит из «ниоткуда» и вообще беспредметен. **Страх** – это пребывание перед абсолютным Ничто, которое выступает у М. Хайдеггера символом отчуждения и самоотчуждения, перед полной утратой ориентации и опоры, перед тотальным концом всех возможностей. Здесь нельзя не согласиться с высказыванием Э. Деринга о том, что «страх не отомрет до тех пор, пока существует человеческое Dasein» [45, с. 49]. Страх раскрывает исходный непредметный горизонт «мира», лежащий в основе всякого определенного, предметного внутримирного сущего, т. е. это превалирующее состояние, которое ставит человека перед Ничто. Такая укорененность в Ничто предстает как событие, составляющее базис всякого «нахождения себя среди уже сущего». Вместе с тем страх может возникнуть только в решившемся Dasein, так как он не угнетает и не спутывает, а, наоборот, освобождает от «ничтожных» возможностей и позволяет высвободиться для собственных. Поэтому историчность понимается как осознание конечности, но не просто через констатацию того, что другие смертны, а через собственное бытие, как «**бытие-к-смерти**» (нем. Sein zum Tode), конструирование своей миро-истории. Через страх осознается тотальность собственного отчуждения.

Страх ставит перед Dasein вопрос о целостности его бытия, раскрывая смерть как его собственную возможность быть самостью. Смерть является потенциальной угрозой сделать все возможности неосуществимыми. Как отмечал М. Хайдеггер, смерть как возможность перекрывает пути самореализации. Так, осознание смерти, суетности любого проекта обосновывает историчность экзистенции, неполноту каждого из ее моментов, отчужденность человека. Однако, как писал по этому поводу К. Маркс: «Действительное отчуждение человеческой жизни остается в силе и даже оказывается тем большим отчуждением, чем больше его сознают как отчуждение» [76, с. 135–136].

Отчуждение правомерно трактовать как «неподлинное» понимание бытия, как «неподлинное» существование. Средство преодоления отчуждения заключается во **временности** и **историчности**, так как подлинное существование – это «бытие-к-смерти», поскольку только перед лицом смерти человек может стать свободным, т. е. может распознать и выбрать среди возможностей такие, которые окажутся недостижимыми для смерти. В повседневном существовании Dasein разбито на экзистенциальные фрагменты, поэтому обретение целостности для него выступает как собственная смерть. Согласно мысли М. Хайдеггера, такое существование в «бытии-к-смерти» выделяет Dasein из безопасной анонимности пребывания среди «людей» (нем. das Man).

Обыденное знание о смерти несоотносимо с Dasein, так как в повседневности смерть предстает косвенно, как смерть «другого». В неподлинном существовании смерть как событие, как чистая возможность перед лицом своей конечности быть самим собой полностью исключается, происходит избежание смерти как факта существования.

Страх и «бытие-к-смерти» лишь указывают на бытие Dasein как на целостность. Осознав всю тотальность насилия отчуждения и самоотчуждения, человек решается на выбор возможности. Эта «решимость» задается не через временность, а через историчность, так как временность выражает только конечность, под историчностью же понимается протяженность существования от рождения до смерти, жизнь как история, на которую надо решиться. Страх указал на экзистенциально-онтологическую целостность Dasein, выражением которой у М. Хайдеггера становится «забота» (нем. Sorge). Вместе с тем «забота» обозначает взаимную отнесенность смысла бытия и темпоральных структур экзистенции. Она неразрывно связана с конечностью Dasein, его историчностью: временная структура «заботы» есть структура бытия-в-мире. Так как, по мысли философа, смысл бытия равен его пониманию, т. е. самопроектированию Dasein, Sorge выражает целостность бытия Dasein. Онтологическая структура человеческого существования – «забота» – есть, с точки зрения М. Хайдеггера, единство трех «экстазов» времени: бытия-всегда-уже-в-мире (модус прошедшего), бытия-при-внутри-миром-сущем (модус настоящего) и «проекта» как устремленности-вперед (модус будущего). Формой исходного существования «заботы» (об окружающем сущем, о других, о своей собственной идентичности) является время. Таким образом, «забота» укоренена в самой историчности.

Возможность Dasein стать собой образует у М. Хайдеггера временной феномен будущего как «наступление» для самого себя. Решимость и предвосхищение смерти делают Dasein творящим будущее исходя из своих возможностей. Становление собой в модусе будущего показывает, что Dasein уже «стало» кем-то, что оно уже фактично, а значит, исторично. Однако прошлое всякий раз возвращается в будущее. Историчность как раз и образует временной феномен прошлого, возникающий из горизонта будущего. Такое единство времени есть конкретность Dasein. Только будучи историчным, владеющим собственным временем, человек может преодолеть насилие в форме самоотчуждения, отчуждения от других. Отчуждение от других возможно только на основе историчности, так как онтологическое понимание истории исходит из внутренней историчности Dasein. Решимость открывает возможности подлинного существования из наследия, традиции. «Забота есть бытие к смерти» [148, с. 329]. Dasein не имеет конца, где оно просто прекращается, но экзистирует конечно. Dasein, пока оно есть, предстает вместе с тем и как собственное «еще-не», его «конец» стоит перед человеком в его собственном бытии. Страх перед «Ничто», вина, зов возвращают Dasein из мира «das Man»

в структуру заботы, а значит, и временности. Согласно мысли М. Хайдеггера, это дает «большую исходность взглядывания» в структуру «временения временности», последняя же раскрывается как историчность Dasein, но это не значит, что Dasein протекает внутри «мировой истории». Если забота – это «усматривающее озачочение», то, отстаивая самого себя (быть тем, что ты есть), Dasein «растрчивает» себя, тем самым тратит и свое время. Но тратя время, Dasein считается с ним, раскрывает его как временность. Основанием реализации себя самого выступает у М. Хайдеггера прошлое как «единственный материал для экзистенции». Вместе с тем только благодаря будущему прошлое превращается из награждения свершившихся событий и внутренней историчности личности. Такое взаимопроникновение прошлого и будущего наделяет настоящее подлинностью, превращая налично-настоящее в экзистирующее. Однако на это надо решиться. «Зов совести» побуждает к решимости обрести собственное бытие Dasein, он «несомненно, идет не от кого-то другого, кто есть со мной в мире. Зов идет от меня и все же сверх меня» [148, с. 329].

Феномен совести связан с феноменом вины. Выбирающий возможности виновен, так как, выбрав нечто, он тем самым ограничивает бытие Другого. Как справедливо отмечает А. В. Лаврухин, «виновность, соположенная в таком выборе возможностей, открывает иную временную перспективу, дополняя две другие (будущее и настоящее) – прошлым» [67, с. 93]. Вина, по М. Хайдеггеру, это не следствие поступка, а особая структура существования, т. е. непрерывная соотнесенность Dasein с бытием. Здесь М. Хайдеггер обратился к философии С. Кьеркегора, а точнее, к его идее о том, что страх ведет человека к осознанию греха и вины. Именно временностью объясняет датский философ факт явления нам греха [66]. Осознание самой временности происходит, когда мы соотносим свою греховность с первородным грехом. Что же касается единства всех структурных элементов заботы: «заброшенность», «экзистенция», «падение», то оно коренится во временной природе Dasein. Итак, время – это условие возможности бытия «заботы».

Насилие как отчуждение от своего времени, от историчности напрямую связано с «**бездомностью**» человека в мире. Следовательно, ощущение собственной «бездомности» можно рассматривать как результат насилия отчужденностью. Например, Ф. Ницше писал: «Новая тоска по родине снедает меня: потребность самой свободной души – как назвать ее? Тоской по родине без родины, самым нестерпимым и самым острым вопросом сердца: где могу я быть дома?» [87, с. 152]. Этому созвучна и мысль Новалиса о том, что философия есть «ностальгия, тяга повсюду быть дома». Конечная цель преодоления отчуждения – это собирание своего бытия в целостность. Основная причина «бездомности» и отчужденности – это мировая судьба, суть которой заключается в том, что человек познается, а значит и существует, как «господин сущего», а не как «пастырь бытия». Поэтому у М. Хайдеггера на первый план

и выходит проблема сокровенных возможностей человеческого бытия, так как в самой действительности для человека не остается места. Получается, что в силу своей конечности человек не может считаться «избранником» бытия. Он просто живет и стремится не упустить свои возможности.

### **ПРОБЛЕМА ТЕХНИЧЕСКОГО ПОДАВЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ**

В немецком экзистенциализме также можно увидеть смысловую связь «бездомности» и насилия с отчужденностью в отношении **проблемы техники и труда**. Так, согласно К. Ясперсу, техника радикально изменила повседневную жизнь человека, превратила все существование в действие некоего технического механизма. Произошел отрыв человека от его почвы; даже его дом и земельный участок уподобляются машинам, настолько они преходящи и взаимозаменяемы. Теперь, воздействуя на природу с помощью машин, человек не освобождается от необходимости трудиться, но в то же время он отдаляет свой труд от природы, не противостоит ей как живой живому. Труд становится механическим, и чем он механичнее, тем меньше в нем ценности и тем больше человеку приходится трудиться. Насилие отчужденностью проявляется как отчуждение от своей историчности, в силу чего время для современного человека предстает как символ поспешности, озабоченности сиюминутным, «злойбой дня», где все рассчитано на результат, а не на творение и общение. При этом «труд превращается в простую затрату сил при постоянном напряжении и спешке, после чего наступает изнурение... В состоянии усталости действуют только инстинкты, потребность в развлечении и сенсации» [164, с. 128]. Неслучайно К. Ясперс обращался к Г. Гегелю, считавшему мерилom труда бесконечное право субъекта находить самого себя умиротворенным в деятельности и в труде и сравнивавшему подлинный труд с религиозной деятельностью, предназначенной не для достижения конкретной цели, а выступающей как культ. Под подлинным трудом в философии К. Ясперса понимается деятельность, в которой человек осознает себя, свою связь через экзистенцию с трансценденцией.

Вслед за К. Ясперсом и М. Хайдеггером немецкий поэт и мыслитель **Фридрих Юнгер** (01.09.1898–20.07.1977), брат Э. Юнгера, продолжил развитие темы технического подавления человека. Он отмечал, что, лишившись своего собственного, сущностного (нем. *Eigentum*), т. е. истока, преемственной связи с культурной традицией, человек включается в тотальную связь одной большой машины. Сила техники одновременно преобразующая и разрушающая. Вместе с тем полный автоматизм современного мира ведет к голому динамизму: «На нас наступает мертвое время. Жизнь поступает на службу действующему повсюду автоматизму, который начинает ее регулировать» [181, с. 44]. В итоге насильственно разрушающая бытийное пространство человека техника приво-

дит, во-первых, к потере человеком своей избыточности как предпосылки радости творчества, во-вторых, к забвению традиции, своей истории и, в-третьих, к «бездомности» человека. Несокрытость, непотаенность современной эпохи порождается иллюзорной верой в способность техники все предвидеть и просчитать. Однако совершенство техники лишь кажущееся. Поэтому Ф. Юнгер вслед за представителями немецкого экзистенциализма ставил вопрос о возвращении к подлинности, или, используя его словарь, к «новой потаенности», которую находил в «пустоши» как необозначенном и незазванном пространстве, в котором нет насилия. Пустошь неподвластна человеку, не обременена техникой, она вне властных стремлений и насильственной иерархии, поэтому предстает как бесполезная для потребительского хозяйствования человека. Здесь нет имен, а значит, нет собственности, нет границ. Идеал человека Ф. Юнгер видел в образе Пана, странника, обходящего и оберегающего пустошь, этот священный исток, пространство подлинных творческих возможностей.

Ф. Юнгер, опираясь на ницшеанскую идею о Вечном Возвращении, видел возможность для человека преодолеть насилие и «бездомность» в языке, в ритме, который нивелирован в мире шума машин. Так, возвращение он понимал как поиск своего пути на беспутье, дороги в непроторенное пространство. Подлинным языком становится язык традиции, раскрывающий человеку – на пути возвращения – его исток. Беспутье Ф. Юнгер назвал пустошью. Ритм возвращения звучит всегда, но для того чтобы его услышать, необходимо откататься от господства над ним, предоставить ему свободу. Если человек будет бережно вслушиваться в ритм возвращения, то он сможет выйти к истоку, к пустоши. Именно поэтому Ф. Юнгер доверил возвращению роль строения мира, в котором человек обнаруживает себя. Однако возвращение к «новой потаенности» (нем. *Geheimnis Wildnis*), как отмечал поэт и мыслитель, отчетливо формулирует задачу обретения и «новой надежности» (нем. *Sicherheit*). Следовательно, современному человеку еще необходимо заслужить доверие пространства, стать достойным его посылка. Будет ли человек ощущать свою «бездомность» и потому «насилловать» всегда чужое пространство, зависит от того, сможет ли он научиться щадить пустошь и оберегать ее.

Таким образом, в философии немецкого экзистенциализма проблема историчности напрямую связана с проблемой насилия, под которой понимается отчуждение, неподлинное существование человека и его «бездомность» в современном мире. Историчное существование рассматривалось К. Ясперсом и М. Хайдеггером как подлинное, благодаря чему им удалось близко подойти к решению проблемы насилия. На основе принципа историчности они выстроили собственные концепции отчуждения. Так, у К. Ясперса преодоление самоотчуждения на почве историчности ведет к разрешению проблемы тотального отчуждения, к возвращению историчности единичного существования во всеобъемлющую историчность.

Для разрешения проблемы отчуждения М. Хайдеггер также обратился к историчности, символом которой у него выступает Ничто, открывающееся в страхе и в осознании собственной смертности, которое указывает на бытие Dasein как на целостность. Эта целостность существования реализуется в модусе «заботы». Отсюда, несмотря на акцентирование Хайдеггером одиночества Dasein, сквозь призму историчности им вводится этическая проблематика сосуществования с миром и с Другим, которая и представлена в экзистенциале заботы. Итак, проблема отчуждения затрагивает и этическую сторону существования, которая была бы не полностью раскрыта без обращения к историчности.

Раскрывая сущность насилия как технического подавления, представители немецкого экзистенциализма акцентировали идею конечности и укорененности человека в традицию. Именно в силу своей конечности человек не может считаться «избранником» бытия: он просто живет на земле и стремится не упустить свои возможности. Экзистенциальные концепции насилия как отчуждения и самоотчуждения человека выявили новые грани этой проблемы, т. е. усилили понимание насилия отчужденностью как одного из существенных измерений истории.

### **3.3. КОММУНИКАТИВНЫЙ ПРОЕКТ НАСИЛИЯ В ПРОСТРАНСТВЕ ПОВСЕДНЕВНОГО**

В начале XX в. Вальтер Беньямин предвосхитил установку на интерпретативный характер человеческого знания, фрагментарность социального бытия и многое другое, тем самым определив проблемное поле новой области исследования в философии истории, которую вслед за российским ученым В. А. Подорогой можно условно назвать «археологией сознания современной культуры». В своих археологических исследованиях В. Беньямин сделал акцент на коммуникативном взаимоотношении культурно-исторической реальности и создаваемого человеком определенного образа мира. В коммуникативной природе поэтики и сущности насилия у этого философа мы выделили три проекции рассмотрения: 1) насилие как аллегория власти авторского языка; 2) коммуникативные взаимоотношения с городом, реализуемые посредством наблюдения; 3) коммуникация с прошлым благодаря шоковому воздействию памяти. **Первая проекция** была подробно проанализирована ранее в контексте рассмотрения проблемы онтологии насилия языка (см. разд. 1.3).

Анализируя философские и литературные идеи В. Беньямина, можно утверждать, что немецкий мыслитель, выстраивая свою концепцию «божественного насилия», постепенно совершил отход от онтологической проблематики и осуществил поворот к экзистенциальному модусу насилия, т. е.



сделал акцент на анализе проявлений насилия в сфере коммуникации и повседневности, раскрывая укорененность насилия в пространстве города и памяти. Поэтому, несмотря на то что концепция божественного насилия В. Беньямина была проанализирована в первой главе, считаем целесообразным смоделировать и раскрыть его проект коммуникативного насилия, что позволит расширить проблематику экзистенциального модуса насилия посредством введения темы повседневности.

**Вторая проекция** коммуникативного насилия раскрывается в **диалоге с городом**, о котором можно говорить, ссылаясь на автобиографические тексты В. Беньямина («Париж. Столица девятнадцатого столетия» и «Московский дневник»). В 1927 г. одно из немецких издательств обратилось к В. Беньямину с предложением перевести роман Марселя Пруста «В поисках утраченного времени». Взявшись за эту интересную для себя работу, В. Беньямин совершил многократные и длительные поездки в Париж, где познакомился с А. Жидом, Ж. Ромэном, Ж. Грином и другими французскими писателями. Что же касается Москвы, то этот город для В. Беньямина оказался, с одной стороны, овеяным романтикой, а с другой – связанным с горечью потери. Увлечение В. Беньямина марксизмом подкрепило его влюбленностью в латышскую актрису и коммунистку Асю Лацис. В 1925 г. он приезжал к А. Лацис в Ригу, а зимой 1926/27 г. уехал к ней в Москву с противоречивыми намерениями: остаться с Асей в России или вернуться вместе в Европу, вступить в компартию Германии и получить мандат или отказаться от «священного дара», получить возможность стать немецким корреспондентом в Советском Союзе или вернуться ни с чем. В Москве он написал эссе «Москва» и знаменитый «Московский дневник». Несмотря на то что В. Беньямину не было известно ни о лагерях, ни о голоде, ни о других результатах «экспериментов» власти, он зафиксировал, как на географической карте, знаки, отметины безысходности и ужаса реальности, намеки и отсветы трагедии коммунизма. В. Беньямин возвратился в Германию, а А. Лацис была арестована во время больших чисток и около десяти лет провела в лагерях.

Диалог с городом осуществляется на двух уровнях: на уровне власти путешественника и на уровне диктата самого города. Разговор с городом – это не передача сообщения о том, где что находится. Реализуясь посредством **насилистского захвата**, он напрямую связан с пространством, поэтому такое насилие можно назвать пространственным. Пространство Парижа – это панорама, позволяющая городу раздвигать свои границы, захватывая окружающую местность и распределяя дома, улицы, людей по принципу центр – периферия. Париж не пленяет человека против его воли, он мягко втягивает его в комфортное пространство магазинов, интерьеров пассажей. Сопротивляться такому захвату нет возможности, так как подобный пассаж-город представляет собой «весь мир в миниатюре». В отличие от Парижа Москва 20–30-х гг. XX в., по определению В. Беньямина, это город-деревня со смытой ориен-

тировкой центр – периферия, свидетельствующей о размытости, нечеткости пространства. Столица СССР произвела на философа такое впечатление, будто это еще не сам город, а его предместье. На первый взгляд кажется, что Москва лишена способности к насильственному захвату. Вот здесь и захлопывается ловушка: не видя опасности, путешественник-наблюдатель слишком пристально вглядывается в размытые формы, не замечая, что он уже в центре пространства, а границы исчезли, нет четких ориентиров, что в целом снижает ценность пространства как такового. Отмечая в своих наблюдениях раскинутость не то города, не то деревни, В. Беньямин заключает, что место в Москве не стоит ничего. В принципе, и самого городского пространства как такового здесь нет: структура рынка определяет расположение московских улиц, а сам товар в отличие от товара парижских выставок и магазинов становится «архитектором» города. Париж, несмотря на кажущуюся гостеприимность и комфортабельность, также несет в себе опасность захвата, тающуюся во всемирных выставках как товарных вселенных, в которых человек развлекается, наслаждаясь отчуждением от себя самого. Результат такого отчуждения – потеря реальности как таковой: чужак ощущает себя здесь как дома, потому что это дом бездомных. Отсюда такой повышенный спрос на интерьер, который становится основой жизненного пространства.

Не только характером захвата различаются два эти города, различие есть и в их **топографии**. Так, в топике Парижа, описанного и освоенного В. Беньямином, можно выделить три составляющие – это толпа, интерьер и жилая комната. В толпе можно спрятаться, скрыться, остаться никем не узнанным. Толпа выступает своеобразной ширмой, позволяющей наблюдать, не опасаясь быть застигнутым врасплох. Более того, толпа делает самого наблюдателя невидимкой, взгляду которого доступно все.

Пространство Москвы сконструировано совсем по-другому. В отличие от парижских интерьеров интерьер московских жилых помещений, по мнению В. Беньямина, очень скуден. Происходит смешение жилого индивидуально-го и коллективного пространства: красные уголки, клубы и залы заседаний вытесняют индивидуальное обжитое место. Московская толпа В. Беньямином раскрывается как статичное явление: люди стоят, или, уставшие, лежат, или заседают. В движущейся толпе можно обмануть взгляд наблюдающего и контролирующего, но находясь неподвижно в одной точке пространства, человек оказывается под тотальным контролем.

Город навязывает своему собеседнику-наблюдателю **коммуникативный ритм**: это либо позиция фланера, т. е. неспешная беседа о том, на чем останавливается взгляд, фиксирующий, но не захватывающий (Париж), либо позиция пассажира: спешка и страх не успеть увидеть, захватить (Москва). Несмотря на постоянную спешку в Москве, В. Беньямин отмечает, что в этом городе слишком много часовщиков, и это странно потому, что люди здесь не очень ценят время. Освоение любого пространства предполагает нанесение

знаков, меток на карту. Если Париж с его акцентом на индивидуальном пространстве не сопротивляется меткам и следам, то Москва с ее обледелеными мостовыми просто не дает возможности оставить след. На этом фиксирует свое внимание В. Беньямин, когда рассматривает обувь прохожих: валенки предстают как роскошество для ног, но они не оставляют долговечный след в отличие от лакированных сапожек, претендующих не только на индивидуальную метку, но и на интимность следа, оставленного в пространстве. Вместе с тем жить, как писал В. Беньямин в одном из своих эссе, значит оставлять следы. Получается, что Москва не только тайно и негласно затягивает в свое пространство индивида, она, будучи одним из центров революции, тиранически претендует на овладение всем его существом.

Париж и Москва у В. Беньямина выступают антиподами не только как субъекты захвата, но и как **объекты захвата**. Тема освоения пространства — одна из самых главных в творчестве немецкого философа. «Место по-настоящему знаешь только тогда, когда пройдешь его в как можно большем количестве направлений. На какую-нибудь площадь нужно вступить со всех четырех сторон, чтобы она стала твоей, да и покинуть ее во все стороны тоже. Иначе она три, четыре раза перебежит вам дорогу, когда вы совсем не ожидаете встречи с ней» [21, с. 37]. Париж для наблюдателя-фланера — это «ушедший в пучину город», больше подводный, чем подземный. Отсюда своеобразная ритмика освоения парижского пространства: фланер неспешно идет, медленно приплывает мимо. Слух не является главным инструментом восприятия для фланера, так как шум перекрывает все звуки, именно зрению отдает он приоритет на парижских улицах. Рассматривая Париж как «подводный город», В. Беньямин объяснял страсть наблюдателя к миниатюрам: вода служит увеличительным стеклом, делающим все маленькое большим, именно поэтому фланер так стремится зафиксировать все миниатюрное. В отличие от Парижа Москва — это наземный город-равнина, охватить который невозможно иначе, чем с высоты птичьего полета. Чтобы подчинить это пространство, слух не нужен, наоборот, он будет утомлять наблюдателя и мешать восприятию, только взгляд сверху может освоить этот город. Описывая собор Василия Блаженного, В. Беньямин отметил, что с земли просто невозможно увидеть симметрию этого здания, а значит, узнать его пространственные очертания. Оно все время что-то скрывает, и «застать врасплох это строение», по мысли философа, можно было бы только с высоты, взглядом с самолета, против которого его строители не подумали «обезопаситься».

Путешествие по городским пространствам оказывается проверкой для тех, кто его совершает: для того чтобы понять, человек оказывается вынужденным занять свою позицию — либо подчиниться власти города, либо его насильственно захватить. Лучше всего, как советует Беньямин, «занять позицию» еще до приезда — это единственная возможность правильного понимания. Город будет долго сопротивляться возникающему образу реальности,

выставляя пограничные шлагбаумы. Надо набраться терпения, и когда-нибудь улицы, бывшие границей новой местности, неожиданно станут ее серединой и город перестанет быть обманчиво незаинтересованным в этом наблюдении-захвате, он превратится в лабиринт. «Улицы, которые, по его мнению, были в разных местах, схлестываются вместе на одном из углов... В какое количество топографических ловушек он попадает, можно показать во всей захватывающей последовательности только в кино: город переходит против него в оборону, маскируется, спасается бегством, устраивает заговоры, заманивает в свои кольца, заставляя пробегать их до изнеможения. <...> Однако, в конце концов, побеждают карты и планы: вечером в постели фантазия жонглирует настоящими домами, парками и улицами» [20, с. 149].

**Третья проекция** рассмотрения у В. Беньямина связана со временем, а точнее, с прошлым, которое, как и пространство, может быть как субъектом, так и объектом насильственного захвата. Так, **коммуникация с прошлым** возможна благодаря шоковому воздействию памяти на воображение, которое отвечает повторением и созданием нового мира. В. Беньямин ввел метафору копии для описания пространств диалога: первое – подлинное, неповторимое, но в силу этого ускользящее от взгляда и теряющее свои границы; второе – мир копии, подмены, игры воображения.

Основная задача памяти, согласно мысли В. Беньямина, заключается не в том, чтобы служить в качестве инструмента, который проецирует прошлое в настоящее, тем самым обеспечивая непрерывность жизни, а в том, чтобы выступать основой для того, что в памяти заново обретается. Такой ментальный процесс одновременно представляет собой сочленение всплывающих в памяти феноменов потока рассказа (автобиографии) и расчленение, вырывание из контекста феноменов, удерживаемых в памяти, благодаря чему они получают новые смыслы, новые интерпретации, так как «пережитое событие само по себе является конечным, заключено, по меньшей мере, в сфере пережитого, а вспоминаемое событие по своей сути бесконечно, потому что является только ключом ко всему, что происходило после» [167, с. 245]. Память создает лабиринты смыслов прошлого, чье растворение, ускользание связано с «перечитыванием» памяти, вновь и вновь возобновляющимся воспоминанием.

В эссе «К портрету Пруста» В. Беньямин акцентировал внимание не на воскрешаемых в памяти вещах, а на ее работе. Так, для вспоминающего важно не то, что пережито, а «переплетение» памяти, т. е. процесс возникновения ткани воспоминаний, или, как писал В. Беньямин, «труд Пенелопы над тем, что сохранено памятью». Такой ментальный процесс немецкий философ назвал произвольной памятью (нем. *das Ungewollte Eiengedenken*) [167, с. 311], которая гораздо ближе к забвению, нежели к тому, что обычно называют воспоминанием. Отсюда автобиография, история, роман Пруста – это произведения спонтанного припоминания, в котором память – это «ткацкий челнок», а забвение – основа. Таким образом, В. Беньямин разработал теорию воспо-

минания, в которой прошлое уже не рассматривается в качестве незабываемой точки отсчета. Немецкий мыслитель совершил «диалектический переворот» в отношении воспоминания к прошлому и настоящему. Теперь прошлое должно стать «внезапной мыслью пробужденного сознания», способного к прерыванию, к насильственным разрывам настоящего, пропитанного прошлым.

В такой стратегии фрагментарного воспоминания насилие выступает как средство, с помощью которого воображение поддерживает последовательность разрывов, создавая единый поток, синтез воспоминаний. Насилие раскрывается в шоковых потрясениях памяти, так как она не может представить прошлое таким, как оно пережито, поэтому воображение «обращается» на собственное представление. Искомый образ воспоминания – это результат временного опыта, озарения как молниеносного соединения не прошлого, а «бывшего», не с настоящим, а с моментом «сейчас». Поэтому образ воспоминания у В. Беньямина – это «застывшая диалектика». Высвечивание прошлого в настоящем даст только простую временную последовательность каузальных связей между различными моментами истории. В отличие от такой позитивистской истории соединение «бывшего» с «сейчас» предстает как временной разрыв, посредством которого образ насильственно захватывается, замирая, и «протягивается» через временной зазор. Этот образ как бы «озаряется молниеносной вспышкой и делается видимым лишь в мгновении “сейчас” узнавания. Зазор, в котором время на мгновение застыло, порождает диалектический образ как знак мессианского застывания хода событий» [22, с. 87]. Однако, согласно В. Беньямину, такое воспоминание, как мгновенность узнавания, несет на себе отпечаток опасности пережитого шока, который останавливает временной поток, позволяя воспоминанию стать читаемым и узнаваемым. Опасность связана с тем, что разорванность временного пространства в мгновении может привести к бесформенности как потере памяти, как неспособности воображения осуществить синтез застывшего образа и закрыть временной разрыв.

Для того чтобы подступить к своему прошлому, необходимо, по мысли В. Беньямина, вести себя как кладоискатель: содержание памяти – это клад, хранящий в себе сокровище, т. е. образ, вырванный из временного контекста. Фрагментарная стратегия воспоминания включает в себе восстановление образов как извлеченных обломков прошлого, в результате чего конструируется что-то иное, а не собственно пережитая жизнь. Поэтому строй целого (произведения или реальности) возможен лишь как фикция, выдумка, порожденная шоком памяти, он может либо остаться неповторимым вымыслом, либо реализоваться в повторении, изменив свою природу и умножив исходный обман. Для воспроизведения такой реальности необходимо обратиться к аллегории, которая, в понимании В. Беньямина, противоположна однозначности и представляет собой иероглиф, загадку, предполагающую множественность прочтений и интерпретаций. Так, аллегория становится способом художе-

ственного мышления и методом коммуникации с текстом. Именно в таком копировании-повторении видит философ смысл осуществления художественного произведения.

С точки зрения В. Беньямина, процесс воспоминаний является картографическим, но при этом дает не карты целого, а лишь руины памяти. Шок памяти образует новые непредсказуемые образы, которые с возвратом воспоминаний трансформируются уже в иные образы прошлого. Основой мозаики из этих раскопанных фрагментов, руин прошлого в памяти, согласно его мысли, выступает язык, запечатлевающий образы как первофеномены прошлого в памяти. В «мгновении шока памяти», в разрыве значений язык раскрывает то, что есть несообщаемого, и наделяет человека возможностью постоянно возвращаться к самому себе в процессе воспоминания, собирать себя из осколков озаряемого в настоящем прошлого.

Таким образом, в раскрытых проекциях коммуникативного насилия является суть взаимоотношений человека с культурно-исторической реальностью (город, память) как своеобразная диалектика «захвата – дарения», нарушение которой приводит к разрыву коммуникации, отчуждению и торжеству «мифического насилия». Будучи «нечистым» насилием права, оно включает в себя и несправие: равенства нет, есть лишь равное по величине насилие, нет и виновных, так как никто не отваживается брать ответственность на себя. Невозможность осуществить дарение в пространстве «мифического насилия» порождает тотальный захват.



## ГЛАВА 4

### СОЦИАЛЬНЫЙ МОДУС НАСИЛИЯ

В четвертой главе раскрывается сущность социального насилия как деструкции, под которой понимается, во-первых, «расколотость» человеческой природы на биологическое и социальное и жесткая критика приоритета разума как высшей инстанции при решении всех проблем человеческого сообщества; во-вторых, репрессивность социума по отношению к индивидуальному сознанию; в-третьих, подавление человека в тоталитаризме и невозможность отстоять свое пространство свободы; в-четвертых, насилие над исторической памятью посредством «официальной истории» победившего и господствующего социального класса.

Под социальным насилием будем понимать структурное насилие, которое проявляется в способе организации социального бытия и связано с его репрессивными функциями. В то же время, следуя нашей основной идее о том, что природа насилия – это разрушение, сделаем акцент именно на деструкции как «расколотости» социального бытия человека, его отчужденности.

Основанием для выделения социального модуса насилия послужили классические версии «теории насилия» и марксистская теория классов. В первой сущность социального насилия выражена в том, что государство возникает в результате завоевания и поэтому обладает репрессивной природой. Идейные истоки «теории насилия» относятся к Античности (проекты идеального государства Платона, Аристотеля); научное обоснование она получила в XIX–XX вв. Данная теория напрямую связывает возникновение частной собственности, социальных классов и государства с внутренним и внешним насилием, т. е. с прямым политическим действием. Яркий пример осмысления феномена

насилия – работы Е. Дюринга, Л. Гумпловича, К. Каутского, К. Маркса, Ф. Энгельса, В. Ленина, Ж. Сореля и других [46; 54; 70; 76; 91; 128].

Концепция **внешнего насилия**, представителями которой являются **Людвиг Гумплович** (09.03.1838–19.08.1909) и **Карл Каутский** (16.10.1854–17.10.1938), заключается в том, что государства образуются вследствие завоевания одного племени другим, более сильным. Победившее племя подчиняет себе побежденных, присваивает их землю, принуждает работать на себя, платить дань или подати. Так в итоге завоеваний возникает рабство, которое приводит к появлению частной собственности и классовой иерархии. С точки зрения К. Каутского, лишь там, где имеет место внешнее насилие, возникают классы, однако не вследствие деления общины на различные подразделения, а благодаря соединению в одно нескольких общин, из которых одна делается господствующим и эксплуатирующим, другая – угнетенным и эксплуатируемым классом [44]. Частная собственность обуславливает переход от кочевого образа жизни к оседлому, и постепенно господство племени, основанное на физическом преобладании над другим племенем, превращается в государство, опирающееся на экономическое могущество класса победивших.

Концепция **внутреннего насилия** **Евгения Дюринга** (12.01.1833–21.09.1921) заключается в том, что формы политических отношений являются основой общественного развития, а экономические явления – это следствия политических действий. Отсюда источник возникновения государства коренится не во внешней экспансии, а в непосредственной политической силе, под которой ученый понимал насилие одной части общества над другой. Е. Дюринг образно представлял социум как противоборство двух равных волей, ни одна из которых не может предъявить каких-либо требований. Здесь коренится противоречие, так как если общество состоит из равных субъектов, неравенство и рабство в принципе невозможны. Поэтому для того чтобы объяснить происхождение государства, Е. Дюрингу необходимо включить третью волю или лицо, без которого нельзя было бы принять решение большинством голосов. Следовательно, без господства большинства над меньшинством государство невозможно.

У концепций внутреннего и внешнего насилия есть как плюсы, так и минусы. К плюсам мы относим исторический опыт, посредством которого можно проиллюстрировать положения этих теорий. Например, Золотая Орда получила государственную форму и длительное время сохраняла государственность благодаря внешним завоеваниям; Римская империя, Киевская Русь являются примерами как внутреннего, так и внешнего насилия. К минусам мы можем отнести следующее возражение: по отношению к процессу происхождения государства завоевания часто носят вторичный характер, т. е. кроме насильственного пути возникновения есть и мирный, договорный путь (договорная **теория происхождения государства** и **теория естественных прав Томаса Гоббса** (05.04.1588–04.12.1679) и **Джона Локка** (29.08.1632–28.10.1704)).



Между концепциями внешнего и внутреннего насилия и марксистской теорией классов есть как сходства, так и существенное различие. Первые строятся на общем основании: обусловленность действий человека социально-экономическими факторами его существования. Что же касается различия, то с точки зрения марксизма государство не представляет собой силы, извне навязанной обществу, а есть результат его внутреннего развития. Необходимо также отметить антиномичную природу насилия, раскрываемую в марксизме: признается насильственный революционный переход от одной общественно-экономической формации к другой, но при этом происходит в целом отрицание роли насилия в образовании государства (например, Владимир Ленин рассматривал революцию как насилие против насилия).

#### **4.1. КОНФЛИКТОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К АНАЛИЗУ СУЩНОСТИ СТРУКТУРНОГО НАСИЛИЯ**

Начнем рассмотрение сущности социального насилия как деструкции с анализа концепций, которые мы объединили в конфликтологический подход. Общим для всех этих концепций будет тезис о том, что источником насилия является неравный доступ к благам, ресурсам, власти, влиянию и т. п., что приводит к появлению классов, обуславливает борьбу между привилегированными и дискриминируемыми группами. Вместе с тем подход этот делает акцент и на функциональности насилия, в частности, оно рассматривается как средство борьбы, как регулятор социальных отношений и, более того, как определяющее начало в образовании государства. К данному подходу мы относим структурно-функциональную теорию, теорию конфликтов, теорию девиации, теорию структурного насилия Йохана Галтунга и др.

Первым примером конфликтологического подхода, с нашей точки зрения, может быть представлена **структурно-функциональная теория**. Так, американский ученый **Толкотт Парсонс** (13.12.1902–08.05.1979) исследовал поведение людей как взаимодействие социальных субъектов, связанных между собой «системой взаимных ожиданий» в том смысле, что их поступки ориентированы на определенные ожидания партнера [91]. На поведение человека оказывает формирующее воздействие не только система ожиданий его партнеров по взаимодействию, но и нормы, ценности культуры, господствующие в обществе. Парсоновская теория социального действия вплотную подводит к проблеме социального насилия, нормативности и ненормативности (антинормативности) социального поведения. Те виды поведения, которые соответствуют общепринятым в обществе нормам, характеризуют как «нормальные». Те же, которые в той или иной мере расходятся с ними, называют отклоняющимся (от норм), либо девиантным, поведением. *Девиация* – это отклонение от общепринятой в социальной группе или обществе нормы, прави-

ла, которое влечет за собой моральное осуждение, изоляцию, наложение штрафа, тюремное заключение или другое наказание нарушителя. Она чрезвычайно многолика: к ее различным проявлениям относятся и алкоголизм, и наркомания, и проституция, и рэкет, и коррупция, и подделка денег, и убийство, и др.

Правила, закрепляемые в обычаях, традициях, а затем (в некоторой степени) и в законодательных актах, становятся **социальными нормами**. Получается, что нормы, границы их применимости, степень отклонения от них понимаются разными людьми по-разному, и существуют серьезные трудности с определением понятия девиации. Во-первых, проблема определения поступка как девиантного связана с тем, что в разных обществах имеются разные нормы, т. е. определенный поступок в одном обществе будет оцениваться как нормальный, а в другом – как девиантный. Во-вторых, девиация связана с неопределенностью как поведенческих ожиданий, так и оценок, даваемых тем или иным поступкам различными людьми. Конкретное действие, поведение одни люди склонны считать девиацией, другие – нормой. В-третьих, оценивание поступка или поведения с учетом ситуации (например, выстрел в мирное время – девиация, на войне – норма). В-четвертых, существует проблема согласия относительно того, что считать девиацией. В-пятых, с развитием общества происходит развитие и изменение норм.

Отклонения от нормы могут быть как в положительную (гении, творящие новые нормы), так и в отрицательную сторону. **Виды девиации** с «отрицательным знаком» различаются в зависимости от степени причиняемого вреда интересам личности, социальной группе или обществу в целом и от типа нарушаемых норм:

1. Деструктивное поведение причиняет вред только самой личности и не соответствует общепринятым социально-нравственным нормам – мазохизм, жадность (поскольку приводит к социальной изоляции) и др.

2. Асоциальное поведение, причиняющее вред личности и социальным общностям (семья, друзья, соседи и др.), – алкоголизм, наркомания, самоубийство и др.

3. Противоправное поведение представляет собой нарушение как моральных, так и правовых норм и наносит вред обществу, социальной группе, а также индивиду – убийство, террористический акт и др.

Основными **объяснениями девиации** являются биологическое, психологическое и социологическое.

В основу *биологического объяснения* положены идеи итальянского врача Чезаре Ломброзо (06.11.1835–19.09.1909). Согласно его теории «криминальный тип личности» является результатом деградации к более ранним стадиям человеческой эволюции. Для этого типа характерны определенные физические черты: выступающая нижняя челюсть, пониженная чувствительность к боли и др., на что было указано еще в концепции американского психолога Уильяма Шелдона (19.11.1898–17.09.1977), в которой утверждалось, что

к девиации наиболее склонны мезоморфы – индивиды, отличающиеся физической силой, повышенной активностью и пониженной чувствительностью. Однако, как показывает практика, это не всегда так.

*Психологическое объяснение* связано прежде всего с именем австрийского психоаналитика Зигмунда Фрейда (06.05.1856–23.09.1939), который усматривал в основе формирования личности и мотивации ее поведения инстинкты, бессознательные влечения. Источник девиации – инстинкт агрессии, а понижать уровень его энергии человек обучается в процессе социализации.

*Социологическое объяснение* впервые было предложено в теории аномии французского социолога и философа Эмиля Дюркгейма (15.04.1858–15.11.1917) [46]. По его мнению, источником девиации является аномия, т. е. пренебрежение или отрицание существующих в обществе норм большинством индивидов. Степень отклоняющегося поведения ощутимо возрастает в случае, когда общество оказывается в ситуации социально-экономического кризиса. Концепцию аномии Э. Дюркгейма развил американский ученый Роберт Мертон (04.07.1910–23.02.2003), который считал источником девиации конфликт между системой культуры, культурными целями, диктуемыми обществом, с одной стороны, и доступностью социально одобряемых средств к достижению этих целей для различных социальных групп, с другой стороны.

Для предупреждения девиантного поведения важное значение имеет **социальный контроль**. Данное понятие, введенное в научный оборот французским социологом и социальным психологом **Габриелем Тардом** (12.03.1843–13.05.1904), первоначально означало возвращение к соответствующему нормам общества поведению. В осуществлении социального контроля акцент делается на «групповом давлении», принуждающем индивида приспособиться к существующим нормам. Таким образом, его можно определить как способ саморегуляции системы посредством поощрения или наказания с целью упорядочить взаимодействие индивидов в обществе. Способы социального контроля подразделяются на формальные, официально предписанные обществом (например, понижение должностного статуса или премия), неформальные (одобрение или неодобрение), позитивные (общественное признание заслуг) и негативные (осуждение). Наиболее действенным его видом является формальный контроль, основывающийся на трех принципах: предупреждение, удержание, применение санкций.

Т. Парсонс выделил три **метода социального контроля**: 1) изоляция (тюремное заключение); 2) обособление (ограничение контактов, например в психиатрической больнице); 3) реабилитация (подготовка нарушившего норму к возвращению в нормальную жизнь).

Конфликтологический подход представлен и **теориями социального конфликта**. Конфликт – это столкновение противоположных и несовместимых взглядов, позиций, интересов на почве соперничества и отсутствия взаимопонимания, на фоне проявления негативных эмоций. В большинстве случа-

ев он воспринимается как деструктивное явление, в основе которого лежит недовольство, неудовлетворенность сложившейся ситуацией и т. п. Соответственно, в анализе конфликтных ситуаций на первый план выдвигается точка зрения о том, что конфликт выполняет только негативные функции в обществе, так как нередко ведет к беспорядку, нестабильности, психологическому дискомфорту, снижает социальную активность индивидов и т. д.

**Карл Маркс** (05.05.1818–14.03.1883), автор социологической теории конфликтов, утверждал, что в условиях классовой борьбы конфликт является неизбежным явлением общественной жизни. Антагонизм классов нельзя разрешить в рамках существующего строя. Согласно его теории классовый конфликт – движущая сила истории, основа и главная причина преобразования общества и перехода на более совершенную стадию развития.

Несмотря на то что большинству конфликтов свойственна достаточно высокая степень остроты, длительности и разрушительности, немецкий философ и социолог **Георг Зиммель** (01.03.1858–28.09.1918) отметил тот факт, что конфликт имеет и положительные стороны [54]. Ранее предполагалось: если индивиды заинтересованы в сохранении той системы, в рамках которой они реализуют власть и влияние, то любой конфликт рассматривается ими как нечто негативное, способное разрушить уже сложившийся способ их жизнедеятельности. Однако не существует социальных групп без конфликтных отношений, и то, что конфликт подавляется, еще не говорит о гармоничных взаимоотношениях внутри группы. В отличие от К. Маркса Г. Зиммель видел источник конфликта не в противоположности экономических интересов противоборствующих классов, а в инстинкте враждебности. Он утверждал, что чем сильнее конфронтация, тем менее вероятно исчезновение границ между группами и чем острее конфликт, тем сильнее внутренняя сплоченность внутри конфликтующих групп.

Немецкий и американский ученый **Льюис Козер** (27.11.1913–08.07.2003) вслед за Г. Зиммелем рассматривал конфликт как результат действия сил притяжения и отталкивания, гармонии и дисгармонии, являющихся теми составляющими элементами социального целого, которые структурируют все связи в обществе [12]. Поэтому не может существовать группа, в которой действуют только силы притяжения и гармония, так как группа есть результат соединения двух процессов: объединения и разъединения, или кооперации и конфликта.

По мнению англо-германского ученого **Ральфа Дарендорфа** (01.05.1929–17.06.2009), главной причиной конфликта является то, что одни люди имеют власть над другими [40]. Следовательно, конфликты всегда возникают между теми, кто имеет власть, и теми, кто ее не имеет. Основные положения теории конфликта Р. Дарендорфа можно свести к следующему: а) во всех обществах есть господство, конфликт и подчинение; б) общественная структура основана на власти и подчинении; в) интересы членов различных групп

противоположны; г) при осознании общих интересов образуются общественные классы; д) классовый конфликт обостряется, если вся власть сосредоточена в руках нескольких людей, остальные же не имеют возможности ее получить.

Интересную трактовку социальных конфликтов представил французский социолог и философ **Ален Турен** (род. 03.08.1925). Под социальным конфликтом он понимает систему исторического действия, которая по существу является «сетью оппозиций» и выступает движущей силой социальной динамики. Иерархические отношения в обществе иллюстрируются взаимодействием и противостоянием двух социальных классов: господствующего и подчиненного. Отличительной особенностью господствующего класса являются три типа действия: управление процессом накопления, принуждение, «присвоение сознания» и навязывание культурной модели. При этом захват материальных благ и стремление к экономическому доминированию не отрицаются, однако в качестве главного источника социального конфликта А. Турен определил историчность, а не частную собственность. Под историчностью, следуя его логике, можно понимать символическое насилие как присвоение социального образа, идентификацию с ним и насильственное навязывание этой ориентации другим группам посредством культуры на определенном историческом этапе развития общества. Вследствие этого, как верно отмечает белорусский ученый Евгений Михайлович Бабосов, «классовым отношениям в концепции А. Турина придается гораздо более широкое, чем в марксизме, можно даже сказать, всеобъемлющее значение» [12, с. 36]. Вот как об этом писал сам А. Турен: «Классовые отношения связаны не только с производительными силами, с видом экономической деятельности и технического разделения труда; они выражают, в терминах социальных акторов, само историческое действие, способность общества воздействовать на самое себя через процесс инвестирования» [12, с. 36]. Поэтому классы французский ученый рассматривал как социальных акторов. Так, господствующий класс как социальный актор реализует культурную коллективную модель, управляет инвестициями и в то же время осуществляет принуждение. Подчиненный класс сопротивляется господству, отстаивая свою культурную модель, и выступает против частного присвоения. Таким образом, оспаривая существующее положение вещей, подчиненный класс инициирует конфликт. А. Турен отмечал, что в постиндустриальном обществе в отличие от индустриального принуждение и манипуляция становятся разнообразными и затрагивают каждого, так как господствующий класс порождает не только экономическое и политическое принуждение и, следовательно, сопротивление, но и глобальное культурное насилие. Отсюда именно «культура становится главной ставкой в современных классовых взаимодействиях» [12, с. 37].

Анализируя теории, составляющие суть конфликтологического подхода, нельзя обойти вниманием **концепцию структурного и культурного насилия** норвежского ученого **Йохана Галтунга** (род. 24.10.1930) [175]. В качестве основной причины социальных конфликтов Й. Галтунг называет прояв-

ляемое социальными системами культурное, структурное и прямое (личное, физическое) насилие. При этом культурное создает условия для проявления структурного, а структурное насилие выступает основой для прямого. Прямое насилие выражается в действиях, фрустрирующих основные потребности человека – в выживании, благополучии, идентичности и свободе. Под **структурным насилием** понимается санкционированная обществом система эксплуатации, т. е. получения «вышестоящими» значительно большего блага по сравнению с «нижестоящими». В частности, оно включает манипуляцию сознанием, ограничение информации, маргинализацию, разобщение, социальную несправедливость в распределении ресурсов, загрязнение окружающей среды, неравные возможности, смерть от голода и болезней.

Главное отличие структурного насилия от прямого заключается в том, что оно действует косвенно, через общественные институты и поэтому не осознается индивидами и социальными группами, подвергающимися его влиянию. Если прямое насилие изменчиво и динамично, то структурное статично и стабильно. Его можно интерпретировать также как целенаправленное создание определенных условий или структур, ущемляющих потребности и интересы людей. Феномен структурного насилия Й. Галтунг описывает следующими положениями: во-первых, оно естественно, так как между социальными группами всегда существуют различия в позициях власти, которые и находят отражение в структуре социального взаимодействия; во-вторых, под ним понимается социальная несправедливость как неравенство в распределении ресурсов и неравных жизненных шансов; в-третьих, структурное насилие чаще всего является следствием недальновидных политических решений, поэтому его можно избежать.

Основа структурного насилия – неравный обмен. Его опасность заключается в том, что оно не осознается как насилие и рассматривается как естественное положение. Так, например, неравное распределение благ воспринимается как следствие игры стихийных рыночных сил, неравенство в реализации жизненных шансов – как следствие неравенства в способностях и т. п.

**Культурное насилие** включает «те аспекты культуры, символической сферы нашего существования, представленной религией и идеологией, языком и искусством, эмпирической и формальной наукой, т. е. логикой и математикой, которые могут использоваться для оправдания прямого и структурного насилия как законного» [175, с. 170]. Следовательно, культурное насилие определяет прямое и структурное насилие как справедливые акции. Проблема заключается в том, что прямое насилие можно ограничить, но уничтожить структуры, его порождающие, нереально. Поэтому, по мысли Й. Галтунга, эффективный способ решения структурных конфликтов – регулярное изменение сети взаимодействий в социальной структуре. Исходя из этого, война и международный конфликт представляют собой нечто большее, чем прямое насилие, они обусловлены структурными изменениями. Итак, чтобы остано-

вить войну, необходимо трансформировать внутренние структуры враждующих сторон. Только так будет достигнут «позитивный мир», т. е. исключится возможность возобновления конфликта в будущем.

## **4.2. СОЦИАЛЬНО-КРИТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ДЕСТРУКТИВНОСТИ И РЕПРЕССИВНОСТИ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

Второй подход – социально-критический – рассматривает насилие как социальную деструкцию и обнаруживает взаимосвязь между деструктивным состоянием индивидуального и коллективного сознания и репрессивным воздействием социальных условий. К этому подходу мы относим представителей неомарксизма и постмарксизма, раскрывающих сущность социального насилия как деструктивную организацию социального пространства, следствием которой становится утрата смысла действия, отчуждение человека от политических практик. В качестве решения проблемы деструктивности насилия предлагается создание пространства свободы посредством творчества (неомарксизм) и возвращение политического субъекта и реализация идеала эмансипированного общества (постмарксизм).

Остановимся на анализе **концепции социального насилия** представителей Франкфуртской школы неомарксизма (Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Г. Маркузе). Они приняли во внимание идею о социальной обусловленности всех форм духовной жизни, однако в отличие от представителей марксизма отрицают возможность редукции социальных отношений к экономике.

**Теодор Адорно** (11.09.1903–06.08.1969) и **Макс Хоркхаймер** (14.02.1895–07.07.1973) в совместной работе «Диалектика Просвещения. Философские фрагменты» [153] поставили под вопрос возможность исторического прогресса и акцентировали проблему Просвещения как «перевертыша» определенной установки сознания, т. е. когда нацеленность на полное познание и наполнение мира светом разума оборачивается свехрационализацией и безумием. В качестве регулятивной идеи выступил тезис Ф. Ницше о разрушительной природе познающего разума, его насилии над жизнью. Вслед за Ф. Ницше Т. Адорно и М. Хоркхаймер придали Просвещению негативный смысл: раскрыли деструктивность прогресса и критиковали приоритет разума в решении проблем общества. Просвещение рассматривается как диалектический процесс: от созидательной силы до господства человека над природой и другими индивидами. Диалектика Просвещения заключается в том, что возвышенные и разумные начинания заканчиваются кровавым XX веком. Исходя из этого, представители Франкфуртской школы отметили, что Просвещение превратилось обратно в миф, однако уже лишенный первоначальной естественности; в результате прогресс обернулся насилием и стал деструктивным. Т. Адорно и М. Хоркхаймер сформулировали основную задачу: найти ответ

на вопрос о том, почему разумно устроенное общество пришло к безумию. Так критика рациональности привела их к социально-философским обобщениям относительно современности, а также истоков сложившейся катастрофической ситуации для европейской цивилизации.

В «Диалектике Просвещения» можно выделить две **проекции раскрытия сущности социальной деструкции**. *Первая* (телеологический аспект) заключается в том, что в контексте прогрессивного развития цивилизации деструкция оказывается абсолютной, т. е. ведущей к прекращению развития и разрушению общества. *Вторая* проекция (функциональный аспект) раскрывает относительность деструкции на уровне социальных объединений, т. е. нарушение функционирования социальной группы и индивида. Выделение этого аспекта позволило увидеть в деструкции имманентное свойство социальной системы, способствующее обновлению общества, его динамике.

В качестве основных **причин насилия** как социальной деструкции в «Диалектике Просвещения» Т. Адорно и М. Хоркхаймера можно выделить следующие:

1. Взаимодействие человека и природы в процессе развития стало деструктивным, а в качестве источника насилия как социальной деструкции выступило властное отношение человека к подавляемой природе. Таким образом, выделение человека из природы и противопоставление ей явилось поворотным пунктом в истории и определило вектор развития: цивилизация пошла по деструктивному пути прогресса. Отношение человека к природе из непосредственного превратилось в насильственную установку, цель которой заключается в утилитарной пользе. В итоге «путь разума» стал путем построения властных отношений между человеком как носителем разума и природой. Однако в процессе этих отношений «мировое господство над природой оборачивается против самого мыслящего субъекта; от него не остается ничего, кроме как раз того вечно одного и того же “Я мыслю”, которому надлежит сопровождать все мои представления. И субъект, и объект становятся ничтожными» [153]. Человек в ходе борьбы за существование усовершенствует способы покорения природы путем ее рационализации и с помощью логики унифицирует мир.

2. Инстинкт агрессии и практически полное отсутствие сдерживающего ее механизма у человека как биологического вида. Способность человека «к уничтожению обещает стать столь непомерной, что – если когда-нибудь этот вид исчерпает себя – дело дойдет до *tabula rasa*. Он либо растерзает сам себя, либо загубит всю фауну и флору на Земле вместе с собой» [153, с. 274]. Т. Адорно и М. Хоркхаймер сместили акцент с межклассового конфликта на репрессивность отношения человека к природе, отметив, что развитие человека осуществляется через подавление и разрушение. Реализуя утилитарную полезность, разум становится «техническим», т. е. превращается в универсальный инструмент для осуществления господства над природой. Его ценность



функциональна: разум обретает значимость лишь благодаря своей способности быть инструментом. Однако и человек начинает представлять собой нечто инструментальное, чисто функциональное, а значит, и легко заменимое. Поэтому, признав властные отношения как все определяющее, человек не мог не стать и объектом властного подавления. Так, «господство оплачивается не просто отчуждением человека от порабощаемых им объектов: с овеществлением духа заколдованными становятся отношения самих людей и даже отношение единичного к самому себе. Последний сморщивается до размеров узлового пункта конвенциональных реакций и способов функционирования, объективно от него ожидаемых. Анимизм одушевил вещь, индустриализм овеществляет души» [153, с. 270].

3. Человек перестает воспринимать деструкцию как негативное явление. Происходит овеществление мышления, и Просвещение становится обманом, регрессируя в мифологию. «Миф превращается в Просвещение, а природа – во всего лишь объективность» [153, с. 168]. Разделение на субъект и объект, на того, кто подавляет, и того, кто подавляется, не могло не привести к отчуждению господствующего субъекта от объекта подчинения. Природа лишается своего подлинного многообразия, нивелируется как объект, тем самым давая возможность утвердить в себе всеобщую повторяемость. Первоначально Просвещение негативно оценивало субъект-объектную ориентацию и стандартизацию как власть рока, однако, превратившись в миф, сделало положение «все предрешено» своим основным принципом. Т. Адорно и М. Хоркхаймер даже заострили эту проблему, развив тезис о том, что «уже миф – есть Просвещение».

Т. Адорно и М. Хоркхаймер определили *природу насилия* как амбивалентную. С одной стороны, в самой природе человека «укоренена» деструктивность, с другой стороны, человек одарен творческой силой. Следовательно, продуктивность развития общества и самосохранение человека утверждаются через насилие как деструкцию.

Раскрытие деструктивности как способа отношения к миру переносится и на все последующие формы эволюции человечества: «расколдовывание» мира; потеря значения целостности мира при поиске способов манипулирования и использования его; овеществление духовности и приоритетность телесности как месть природы; безумие как предельная рациональность и унификация мира. В результате это привело к усилению формализации и абстрагированию от уникальности вещей и людей, к утрачиванию смысла как такового.

Подавление природы обернулось подавлением социума. Само общество предстает для представителей Франкфуртской школы «всего-навсего обманчивой поверхностью, под которой таятся силы, манипулирующие им (обществом. – И. С.) как инстанцией насилия» [153, с. 208]. Власть маскируется под тайные силы, управляющие социумом «как деструктивным принципом». Эти

силы являются проекцией принципа господства над природой, который воспроизводится в человеческом сообществе. Поскольку «проект Просвещения» оценивается как насильственное «насаждение» разума, господство и подавление начинают восприниматься как не только необходимая, но и позитивная основа совместной жизнедеятельности людей. Более того, происходит «эстетизация» насилия, так как «проект Просвещения» видит в насилии, «под какими бы покровами легализма оно ни было сокрыто» [153, с. 209], основу социальной иерархии.

Что же касается безумия как предельной рационализации, то оно порождается из потребительского отношения к миру, из отсутствия способности к творчеству и стремления к разрушению. Безумие проявляется в утрате целостности мира, т. е. ценным становится только то, что обладает утилитарной полезностью и может быть употреблено; в разрушении целостности индивида, вернее, целостности его сознания, которое становится фрагментарным, «осколочным». Человек стремится упростить мир, тем самым превращая его в некую удобную для использования схему. Рационализация социального бытия человека как потребление, приобретая характер безумия, приводит к эскалации насилия в обществе, так как еще больше углубляет отчужденность человека от природы и его тягу к саморазрушению. Следовательно, деструктивность насилия – это потребительское использование разума ради подавления и господства. Так, предельная рациональность «проекта Просвещения» оборачивается безумием, а развитие западной цивилизации напрямую связывается с деструктивным отношением человека как к природе, так и к самому себе. Таким образом, представители Франкфуртской школы предвосхитили и наметили многие проблемы, порождаемые обществом потребления.

В самом мышлении в понятиях заложено подавление и господство. Как отмечает А. В. Гайда, «власть и познание – синонимы... Все это происходит в силу изначального “греха” познания, независимо от его конкретной формы – мифологии или научного познания. Результат познавательной деятельности и в том и в другом случае один и тот же – манипулирование вещами, господство над природой» [32, с. 81]. Т. Адорно и М. Хоркхаймер обосновали тезис о том, что «практическая тенденция к самоуничтожению присуща рациональности с самого начала». Именно поэтому «проект Просвещения», основанный на рациональном отношении к миру, приводит к самодеструкции. Суть процесса самодеструкции человека и мира была раскрыта представителями Франкфуртской школы посредством анализа «негативной диалектики», или, как уже отмечалось выше, «превращения» Просвещения в миф. Как справедливо отмечают российские исследователи С. Е. Вершинин и Г. А. Борисова, «самодеструкция просвещенного мира является следствием радикальной критики мифа, которая в итоге подвергла рационализм такому же разрушению средствами, используемыми самим разумом» [30, с. 56]. Вследствие этого Т. Адорно в работе «Негативная диалектика» [2] видел единственную возможность вы-

рваться из-под власти все рационализирующего и тем самым упрощающего мир мышления посредством реализации проекта «мыслить негативно», т. е. практиковать самокритическое мышление и подвергать негации понятия, отдавая приоритет непосредственно данному, миру в его целостности и полноте.

Одним из примеров насилия как самодеструкции может быть представлена **идея самоотречения, мотив жертвы**. Анализируя практику жертвоприношения, Т. Адорно и М. Хоркхаймер раскрыли необходимость самодеструкции как условие для сохранения Просвещения. Жертвоприношение становится своеобразным способом коммуникации с миром: попыткой жреца воздействовать на природу, обменять жертву на какие-либо блага и условия жизни или на саму жизнь. В процессе секуляризации ритуала жертвоприношения он превращается в «схему рационального обмена, в некое мероприятие человека, имеющего своей целью порабощение богов» [153, с. 68], мира в целом. Рациональное отношение к миру, урбанизация как основа превращения человека в средство и утилитарное использование его как вещи, техногенная цивилизация, согласно мысли представителей Франкфуртской школы, усугубляют разрыв между человеком и природой, тем самым делая все более явным отсутствие эквивалентного обмена между человеком и миром, что приводит к манипулированию природой и использованию ее как чего-то чуждого человеку. Вот как об этом писали Т. Адорно и М. Хоркхаймер: «История цивилизации есть история интроверсии, становления интровертивной жертвы. Другими словами: история самоотречения. Этот процесс разворачивается в контексте ложного общества. В нем каждый является слишком многим и оказывается обманутым. Но такая общественная необходимость, что тот, кто хотел бы уклониться от универсального, неравного и несправедливого обмена, но не отказаться от него, так что доведись ему, сразу ухватил бы себе неурезанное целое, тем самым как раз потерял бы все, даже тот скудный остаток, который гарантируется ему самосохранением. Все требует избыточных жертв» [153, с. 75]. Такой жертвой в процессе формирования массового общества становится и человек, утрачивая свою индивидуальность и превращаясь в неразличимый компонент массы.

Неэквивалентность обмена выражается в том, что отношения человека и природы строятся на обмане. Недаром Т. Адорно и М. Хоркхаймер избрали в качестве наглядного примера образ хитреца-обманщика Одиссея, чей обман – рациональное сопротивление, которое позволяет человеку избежать участи быть обреченным. Одиссей, просчитывая свою возможную участь, нивелирует силу, которая направлена против него, и через обман возвышается до уровня самосознания, используя обман как оружие разума. Одиссей, как аргументированно утверждает В. Н. Телегин, «выступает прежде всего носителем буржуазного духа расчетливости. Одиссей оказывается с этой точки зрения не менее буржуазен, чем Робинзон или современный бизнесмен. Ибо суть рациональности состоит прежде всего в том, чтобы обмануть, перехитрить природу, стать ее господином» [133, с. 169].

Учитывая тот факт, что Т. Адорно и М. Хоркхаймер через анализ насилия как социальной деструкции и ее функциональности выстроили свой проект динамики западной цивилизации, можно выделить несколько **функциональных особенностей насилия**. Во-первых, насилие подчиняет индивида обществу в той степени, в какой сам индивид отчуждается от природы. Во-вторых, оно задает вектор исторической динамики, т. е. история человечества предстает как история его порабощения, а стремление к власти лишь увеличивает деструкцию. В-третьих, насилие рассматривается как основной фактор трансформации общества, его обновления и поэтому как критика и неприятие традиции. В итоге насилие предстает как деструкция истории, переосмысление и отрицание накопленного опыта. Можно сказать, что человек вне традиции представляет собой неукорененное, лишенное каких-либо гарантий дальнейшего существования «перекати поле». Человек, отрицая прошлое, обрекает себя на потерю будущего. На основании этого авторы «Диалектики Просвещения» сделали вывод о том, что процесс самодеструкции западной цивилизации становится неуправляемым и в определенной степени необратимым. Так, «самим собой овладевшее, ставшее насилием Просвещение способно само преступать границы Просвещения» [153, с. 256], превращая разум в безумие и подменяя созидание разрушением.

Отсюда правомерно заключить, что в процессе развития западной цивилизации насилие как деструкция и самодеструкция функционирует во всех сферах жизни общества, более того, деструктивность насилия усугубляется. Следуя логике авторов «Диалектики Просвещения», можно выделить два **аспекта эскалации насилия**: технологический и политический.

**Технологический аспект** раскрывает власть техники как продукта разума над человеком. Надындивидуальный источник негации трансформируется в механизм социальной манипуляции в западной цивилизации, инициируя тем самым деструктивные процессы. Насилие техники осуществляется в создании искусственной среды и искусственных потребностей, которые естественны только для унифицированного мира. Таким образом, доминирование техники приводит к ограничению мира человека, вытеснению самого человека и в итоге к его уничтожению.

Для раскрытия сущности **политического аспекта** представители Франкфуртской школы обратились к идее Г. Гегеля о негативности, идущей от вождящегоего самосознания, и раскрыли взаимосвязь власти, насилия и разложения. Политика способствует самодеструкции Просвещения. Критически оценивая политическое воздействие на человека, Т. Адорно и М. Хоркхаймер отмечают, что идеи и практическая политика с помощью манипуляции создают иллюзию гармоничного взаимодействия элиты и народных масс. Так осуществляется «безмятежное согласие между всевластием и бессилием, которое само является непосредственным противоречием, абсолютной противоположностью примирения» [153, с. 252]. В качестве одного из способов политиче-

ской манипуляции Т. Адорно и М. Хоркхаймер определили конструирование образа врага, который выполняет несколько основных функций: консолидирует общество, способствует быстрой и добровольной мобилизации его членов, «работает» над созданием образа всезнающего правителя, создает условия для дальнейшего манипулирования. В. С. Мартыанов, оценивая политические последствия «проекта Просвещения», справедливо отметил, что этот проект «изменил культурную матрицу власти. Политика пришла в идеологическую фазу, где парадигма легитимности власти опирается уже на порядок рационального» [78, с. 103].

Апофеозом самодеструкции западной цивилизации предстает фашизм как деструктивная политическая модель, логический итог «проекта Просвещения». «Подобно тому, как свергнутый бог возвращается в облики более жестокого идола, прежнее буржуазное охранительное государство возвращается в насилии фашистского коллектива» [153, с. 146]. Подавление конкуренции, конструирование образа врага и игнорирование общественного договора как правовой стороны общественного бытия, власть диктатора – вот яркие характеристики фашизма, делающего ставку только на «ту принудительную насильственность всеобщего, которую навязывают остальному человечеству его прислужники» [153, с. 279]. Таким образом, политический аспект насилия как деструкции раскрывает политику как инструмент подавления и нивелирования народа до уровня равнодушной массы, «блокирования способности к теоретическому воображению», т. е. как «политическое безумие» [153, с. 10], искореняющее критичность и независимость мышления.

Несмотря на общий пессимистический настрой Т. Адорно и М. Хоркхаймера, целесообразно отметить, что они считали возможным противостоять деструктивности насилия. Можно выделить следующие *способы* минимизации социальной деструкции: 1) отставание личного пространства в модусе творческого саморазвития для того, чтобы осуществить личностный проект противостояния насилию и не подвергнуться омассовлению; 2) защита своего прошлого, принятие истории как основы для осуществления будущего; 3) создание альтернативной эстетической реальности посредством искусства и свободного творчества. Все эти способы противостояния насилию, с точки зрения авторов «Диалектики Просвещения», позволяют человеку вырваться из деформированного социального пространства, осознать навязанную ему инструментальную природу, отказаться от чуждого подлинной человеческой природе стремления к мимикрии. «...С рождения человек только и слышит о том, что успеха можно достичь лишь посредством самоограничения. Спасти, таким образом, возможно лишь древним способом выживания – мимикрией» [153, с. 153]. Только «критическое мышление» как единственная неотчужденная форма способно ослабить в обществе «универсальную связь ослепления», которая усиливается и транслируется посредством культуры индустрии, или массовой культуры. Ее опасность проявляется в том, что

культуриндустрия «не оставляет фантазии и мысли зрителя того измерения, в котором он мог бы отвлечься и дистанцироваться» от навязываемой ему действительности. Массовая культура лишает человека эстетического измерения, вследствие чего происходит «захирение способности к воображению и спонтанной реакции у потребителей культуры» [153, с. 157]. Т. Адорно и М. Хоркхаймер предупредили о том, что необходимо учитывать следующую особенность Просвещения: оно является «перевертышем», поскольку все новое, любой творческий порыв использует в своих целях, направляет на усиление деструктивности насилия, на поддержание деструктивного процесса. «Все то, что способно оказывать сопротивление, имеет шанс выжить только приспособившись. Будучи хоть единожды зарегистрированным в своем отличии от культуриндустрии, оно уже становится составной частью Просвещения» [153, с. 164]. Поэтому представители Франкфуртской школы поставили новую задачу: «эмансипация человека из поработающих отношений» посредством развития критического мышления, которое позволит справиться с «регрессией масс», вернет человеку способность «собственными ушами слышать неслышимое, собственными руками дотрагиваться до неосяземого» [153, с. 54], победить «мифическое ослепление».

Еще один представитель Франкфуртской школы неомарксизма **Герберт Маркузе** (19.07.1898–29.07.1979) осуществил синтез идей марксизма и фрейдизма и, используя в качестве методологического принципа историзм, критически осмыслил развитие западной цивилизации в аспекте нарастающей деструктивности насилия. Так, в работе «Эрос и цивилизация» он раскрыл сущность репрессивной цивилизации [77].

Опираясь на осуществленный Т. Адорно и М. Хоркхаймером анализ насилия как абсолютной и как относительной деструкции, сущность первой Г. Маркузе показал на примере индустриального «одномерного общества», практикующего тоталитарную систему господства и завуалированного рабства. Что же касается относительной деструкции, то она, по мнению философа, является определяющей в процессе изучения генезиса и развития принципа господства, лежащего в основе человеческого общества. В результате относительная деструкция предстает как реформирующий потенциал общества, способствующий его обновлению.

Г. Маркузе, опираясь на идею З. Фрейда о противостоянии Эроса и Танатоса, раскрыл источник социального насилия как деструкции в природе человека в заложенной в нем потребности разрушения. Он экстраполировал дуализм Эроса и Танатоса на индустриальную цивилизацию, доказывая, что вместе с творчеством потребность в разрушении определили сущность западного общества, выраженную в стремлении к тотальному господству.

Осуществляя дальнейший анализ основных идей Т. Адорно и М. Хоркхаймера, исследуя принципы господства, Г. Маркузе выявил **онтологические**

**свойства социального насилия:** универсальность, аксиологическая нейтральность, позитивность, амбивалентность.

Под *универсальностью* он понимал «страдание, насилие и разрушение... беспощадность и бессердечность мира» [77, с. 497].

*Аксиологическая нейтральность* интерпретируется как деструктивный вектор западной цивилизации, который она сама и задает. Так, для индустриальной цивилизации, с точки зрения Г. Маркузе, характерно такое специфическое социальное устройство, при котором сознательно поощряются проявления деструктивных сил. Поэтому изначально нейтральная деструкция приобретает отрицательную оценку только в соотношении с производительностью.

Под *позитивностью* насилия понимается целесообразность деструкции, начало которой выполняет одновременно роль противовеса и стимула творческого созидания начала. Другими словами, насилие на определенном этапе развития общества может быть продуктивным. Здесь ярко проявляется тяготение Г. Маркузе к психоаналитической концепции З. Фрейда.

Что же касается *амбивалентности* насилия, то она раскрывается в концепции Г. Маркузе как диалектика продуктивного и деструктивного, т. е. социальная динамика понимается как единство и противоборство Эроса и Танатоса. Исходя из утверждения амбивалентности деструкции, немецкий философ акцентировал значимость не различия деструкции и производительности, а их взаимосвязи. «Отношение между свободой и репрессией, производительностью и деструкцией, господством и прогрессом есть принцип цивилизации» [77, с. 12]. Отсюда насилие становится одним из способов функционирования западной цивилизации.

Насилие исторично, формы его проявления зависят от социально-исторического этапа общества и устанавливаются через систему общественных институтов. Г. Маркузе выделил три *периода человеческой истории*: *прошлое* (доиндустриальное общество), *настоящее* (индустриальное, технологическое, одномерное репрессивное общество) и *будущее* (постиндустриальное нерепрессивное общество). Основанием выделения этих периодов в социальной динамике стал принцип реальности, вернее, различные формы его реализации. Для общества прошлого был характерен *принцип господства*, для индустриального общества – *принцип производительности*, для постиндустриального – *принцип удовольствия*.

Общество прошлого опиралось на принцип господства как на единственное средство выживания, который постепенно дополнялся принципом удовольствия через овладение монопольной властью. Развивая идею об отчуждении человека и природы как предпосылке возникновения деструкции старшего поколения Франкфуртской школы, Г. Маркузе видел в этом историческую неизбежность, так как, осваивая и поглощая природное пространство, человек осуществляет достраивание своего тела. Однако поскольку природа становится его вещественным телом, тело человека тоже приобретает

свойства вещи, становится придатком техники. В доиндустриальном обществе еще сохранялась и обладала ценностью уникальность как личности, так и вещи, и «только технология превращает человека и природу в легко замещаемые объекты организации» [77, с. 431]. Вместе с тем с переходом общества на индустриальную стадию культура трансформировалась в цивилизацию, т. е. общество начало приобретать репрессивно-деструктивные черты.

Принцип господства в концепции Г. Маркузе осуществляется в трех проекциях: 1) господство человека над самим собой; 2) господство общества над человеком; 3) господство человека над природой посредством науки и техники. Таким образом, философ раскрыл сущность насилия как тройное подчинение, отмечая при этом нарастание насилия в индустриальном обществе, что в принципе противоречит закону социальной динамики: с развитием цивилизации должен снижаться уровень репрессии общества, необходимой для его продуктивного развития.

В концепции насилия как социальной деструкции Г. Маркузе развивал идею Т. Адорно и М. Хоркхаймера о соотношении деструкции и рациональности, которое также исторично. Дотехнологический и посттехнологический типы рациональности мыслитель определил как недеструктивные; деструктивность, на его взгляд, проявляет лишь технологическая рациональность.

Развитие индустриального общества привело к преобладанию Танатоса и к подавлению творческого начала, а социальный прогресс обернулся тотальной деструкцией и развитием **«одномерного общества»** (нем. Die eindimensionale Gesellschaft), сутью которого выступает стандартизация социальных практик и индивидов. Принцип производственной рациональности стал доминирующим в «одномерном обществе», что привело к нивелированию уникального, единичного, особенного. Именно массовое производство с его акцентом на конвейер и стандартизованность явилось источником «одномерного общества», сутью которого стали вещные отношения.

Антиномичность «одномерного общества», по мысли Г. Маркузе, заключается в том, что стремление к разрушению удовлетворяется в процессе производства, т. е. созидания. С одной стороны, массовое производство позволило быстро и эффективно удовлетворять потребности, с другой стороны, помимо необходимой степени репрессии проявилась «прибавочная репрессия» – дополнительный контроль, осуществляемый обществом над человеком и обусловленный специфической организацией труда и досуга в интересах укрепления власти правящей элиты. С возникновением «прибавочной репрессии» превышает необходимая мера насилия, так как первоначально совпадавшие интересы индивидов теперь расходятся. Производство и наука превращаются в инструменты «прибавочной репрессии» и способствуют тотальности господства. Массовая культура, играя на удовлетворении первичных потребностей, нивелирует нужды и склонности конкретного уникального индивида и вступает в противоречие с Эросом. Социальные потребности



уже не включают в себя индивидуальные, а производительность становится самоцелью. Таким образом, происходит замена духовных потребностей на материальные, а самореализация человека подменяется псевдосамореализацией как демонстрацией статуса через потребление. Вместе с этим нарушается диалектическая взаимосвязь противоположностей: продуктивность индустриального общества превращается в деструктивную производительность, целью которой становится подавление и манипулирование индивидами, а не удовлетворение потребностей. Отсюда техника, будучи универсальной формой материального производства, становится инструментом как порабощения природы, так и закабаления человека, превращая его в безликую единицу производственных отношений.

В концепции Г. Маркузе приоритет отдается **политике**. Российский исследователь Ю. Н. Давыдов так поясняет эту позицию немецкого философа: «Только одна природа: политическая и есть, по сути, одна сплошная политика; все – политика, весь мир – это политика: прямое, косвенное, символическое, но во всех случаях политическое угнетение» [38, с. 214]. Поскольку Г. Маркузе понимал политику как «практику, развивающую, определяющую, сохраняющую и изменяющую основные социальные институты» [77, с. 509], можно утверждать, что она и есть та основа, на которой функционирует и развивается насилие как деструкция. Изобилие материального общества – это лишь ширма, скрывающая систему тотального политического господства, «царство комфортной, мирной, умеренной, демократической несвободы» [77, с. 264]. При этом трагичность человека в «одномерном обществе» заключается в том, что он не знает, не осознает степень своей несвободы, не чувствует себя угнетенным, а значит, у него нет потребности в освобождении и свободе. С точки зрения Г. Маркузе, это и есть «чистая форма рабства», т. е. «существование в качестве инструмента, вещи. И то, что вещь одушевлена... то, что она не чувствует себя вещью... не отменяет сути такого способа существования» [77, с. 297]. Вместе с тем сама властвующая элита также находится в этой зависимости, что только подтверждает универсальность гегелевской диалектики господина и раба.

Так, тотальность политики имеет оборотной стороной тотальность насилия, деструктивная сущность которого проявляется как в политическом манипулировании посредством создания искусственных потребностей, так и в упрощении мыслительных и языковых форм. Технизация мышления и языка не только унифицирует мир, но и разрушает пространство понимания. Исходя из этого, упрощенность языковых форм и самого мышления приводит к упрощению социального поведения, к «одномерному» стандартизированному социальному действию.

Г. Маркузе затрагивает и проблему насилия над памятью, диктатом над которой оборачивается тотальность политики: история сводится к фрагментам, которые властвующая элита комбинирует по своему проекту, что только

усиливает проявление деструктивности насилия. «Забвение прошлого ведет к нескончаемому разрушительному грехопадению» [77, с. 106]. Следовательно, для того чтобы доказать «легитимность» своей власти и сохранить социальную стабильность, властвующая элита подменяет историческую память историческим забвением. Потреблять и забывать – вот лозунг «одномерного общества».

Нарастание деструктивности насилия Г. Маркузе связывал с тотальным подавлением политикой всех других сфер общества: науки, культуры, социальной и экономической подсистемы. В результате этого инаковость как угроза стабильности уничтожается. Более того, сама техника подпадает под власть стремящейся все рационализировать политики. Поэтому методы политики становятся методами индустриального производства и развития общества. Власть над производством открывает возможность для элиты использовать деструктивные силы в своих целях. Как отмечают С. Е. Вершинин и Г. А. Борисова, «политика выступает в маркузевской концепции в качестве посредника между деструкцией и продуктивностью, поддерживая разрушительные потенции социума» [30, с. 97]. Тотальность политики находит для своего выражения удобную форму реализации, а именно тоталитарный тип господства. Тоталитарность и установка на постоянную мобилизацию – вот основные характеристики «одномерного общества».

Однако, согласно мысли Г. Маркузе, несмотря на все стремления «одномерного общества» поддерживать свою стабильность, оно обречено на гибель. С возрастом деструктивности насилия проявляется иррациональность, рост производства оборачивается безумным расточительством, а постоянное конструирование образа врага приводит к тотальной военной агрессии, в которой деструктивное общество и «захлебывается». «Одномерное» технологическое общество в итоге изживает само себя, и ему на смену придет *посттехнологическое общество*.

Возможность осуществления посттехнологического общества, следуя логике философа, коренится в исторической альтернативе: история может привести к его проявлению благодаря своей вариативности. Так, в отличие от пессимизма представителей старшего поколения Франкфуртской школы Г. Маркузе был убежден в возможности реализации трансцендентного проекта «умиротворенного существования нерепрессивной цивилизации». Возникновение нерепрессивного общества он связывал с прорывом в мышлении, т. е. с осознанием деструктивной продуктивности «одномерного общества», а следовательно, и поиском способов его разрушения. В то же время, так как все сферы индустриального общества находятся под диктатом политики, именно через политические действия возможно преодоление деструктивности социума. В качестве регулятивной идеи Г. Маркузе использовал гегелевский закон «отрицание отрицания», т. е. развитие репрессивной цивилизации логически предполагает появление нерепрессивной ее формы. Высвобожде-

ние Эроса из-под ига Танатоса и уничтожение всех форм подавления – вот те шаги, которые приведут к торжеству нерепрессивной цивилизации. В качестве средства высвобождения энергии Эроса Г. Маркузе избрал культуру. Основными составляющими этой подлинной культуры, которые превращают ее в действенное средство разрушения тоталитарного «одномерного общества», являются: 1) установка на саморазвитие человека; 2) независимость исторической памяти от политических интересов и возвращение человека в историю, проявление его историчности; 3) способность культуры создавать альтернативные реальности.

#### **4.3. ТИРАНИЯ И ТОТАЛИТАРИЗМ: НАСИЛИЕ «ИДЕАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА»**

От анализа концепции представителей Франкфуртской школы о деструктивности насилия как репрессивности социума перейдем к рассмотрению сущности насилия тоталитарного общества.

Тоталитарному обществу всегда предшествует кризис, т. е. кризисное становление массового общества в условиях оформления организованного капитализма. Поэтому прежде чем начать с анализа сущности насилия как проявления тирании тоталитаризма, обратимся к рассмотрению сущностных особенностей исторического массового общества этого типа, которое возникло в первой трети XX в.

**Массовое общество** – это стандартизированное общество, в котором конвейерная технология массового потребления неизбежно приводит к стандартизованности процесса и продуктов производства. Стандарт проникает во все сферы жизни человека: начиная от работы и заканчивая массовой культурой. Он в отличие от культурного образца представляет собой технологическую норму, и его существование обусловлено функциональностью. В то же время стандарт в отличие от иерархического культурного образца гомогенен, поэтому демократичен. Демократизм стандарта проявляется в его унифицирующей силе. «Стандарт, стандартизированная массовая культура создает тотальный социальный универсум в национально-государственном масштабе» [95, с. 130]. Формирующиеся в рамках такой культуры унифицированные ценности транслируются посредством СМИ на общество в целом. В силу этого возникает новое состояние «тотальной культурной недифференцированности, которая со временем только усиливается» [95, с. 130]. Конечно, в массовом обществе есть социальное разделение, однако массовая культура не подкрепляет его дифференциацией символической. Поэтому такое общество становится гомогенным как в сфере потребления, так и в социально-политической сфере.

В качестве базовых **причин** появления массового общества можно отметить следующие: оформление систем массового производства и потребления; становление массового среднего класса; развитие и доминирование массовой

культуры; реализация принципа всеобщей стандартизации; нивелирование всех сословных принципов социального неравенства; осуществление массовых форм борьбы; критическое отношение к буржуазной культуре и буржуазному стилю жизни. Таким образом, тремя главными *составляющими* этого общества являются: массовые производство, потребление и культура.

Массовое общество предполагает формирование нового социального порядка, который основывается на *принципах*:

1) коллективизма (тесная интеграция в единство, например в расовое, пролетарское и т. п.);

2) критического отношения к буржуазному индивидуализму и ценностям личности;

3) стандартизации (господство стандарта как в сфере производства, так и в политике, т. е. доминирование государства как воплощение социального единства, выступающего основанием для социальной солидарности).

Следствием развития массового общества является его преобразование в тоталитарное, которое, согласно меткому определению Ю. Н. Давыдова, больше, чем система «насильственного политического господства» [39, с. 351]. Тоталитаризм представляет собой не результат насилия над массами, а тоталитарную трансформацию общества. Таким образом, тоталитарное общество является «результатом выбора, который делают массы в условиях политической демократии в пользу специфической формы организации массового общества» [95, с. 162]. Поэтому тоталитаризм – это результат прорыва к власти масс, возглавляемых вождистской партией или движением. Итак, тоталитарное общество имеет массовую природу, формирует специфическую идентичность, и оно возможно только при условии наличия специфической культурно-идеологической традиции. Тоталитаризм – это тип общества, а не управления.

Для более детального раскрытия сущности тоталитарного общества обратимся к двум концепциям: **теории тоталитаризма Э. Юнгера** («метафизика войны» которого была реконструирована в первой главе) и **теории тоталитарного общества Х. Арендт**.

### **ПРОЕКТ ТОТАЛИТАРНОГО ОБЩЕСТВА Э. ЮНГЕРА**

Э. Юнгер выстроил свою **концепцию тоталитаризма** на основе критики буржуазного индивидуализма и буржуазного государства. Тотальная критика и отрицание ценностей Просвещения, с точки зрения Э. Юнгера, приведут к разрушению индивидуализированного типа человека «бюргерской эпохи», и тогда возможно будет создать «новое общество, проникнутое отвагой жизни», основанное на «новом порядке» [162, с. 81]. Новый мир – мир труда, мир машин, мир рабочего, в котором к власти приходит новое, четвертое сословие, отождествляемое с рабочими и стремящееся захватить власть.

Двумя регулятивными принципами Э. Юнгера становятся **нигилизм** и **порядок**. Например, раскрывая особенность национального немецкого характера, мыслитель акцентировал внимание на немецком понимании свободы, которое он отличал от либерального. «То качество, которое прежде всех остальных считают присущим немцу, а именно порядок, – всегда будут ценить слишком низко, если не смогут усмотреть в нем отражение свободы в зеркале стали... как свобода, так и порядок соотносятся не с обществом, а с государством, и образцом всякой организации является организация войска, а не общественный договор... Эпоха третьего сословия никогда не понимала удивительной власти этого единства» [162, с. 64].

Юнгеровская критика буржуазного общества направлена на «экономическую утопию либерального сознания», на ложность установки, что в основе всех социальных процессов лежат экономические причины. Исходя из этого, рационализированный мир бюргера отождествляется Э. Юнгером с экономической утопией. Эффективность экономического мира напрямую зависит от ловкого дельца, в этом мире «эксплуататоров и эксплуатируемых невозможно никакая величина, которая не определялась бы экономической инстанцией» [162, с. 81]. Итак, в мировоззрении бюргера социальный прогресс отождествляется с экономическим. Однако, по мысли Э. Юнгера, экономика – это не та власть, которая может дать возможность реализоваться свободе, так как «экономическое чутье» никогда не станет элементом свободы. Отсюда диктат экономического бюргеровского мира будет уничтожен не только потому, что мир Рабочего «заточен» под борьбу, а и потому, что «высший закон борьбы» главенствует над всем, в том числе и над экономикой. Следовательно, сутью восстания Рабочего должна стать не экономическая свобода и не экономическая власть, а власть вообще. Рабочий способен реализовать новый тип свободы, он может быть свободным, т. е. провозгласить свободу и независимость от экономического мира в качестве основного свойства своего существования. Именно в Рабочем Э. Юнгер видел преобразующую силу, способную вернуть государству его сущность.

Новый мир открывает эпоху «заката индивида». С точки зрения немецкого мыслителя, это не трагедия, а закон социальной динамики, сутью которого является то, что на место бюргера неминуемо должен прийти человек массы. А в массу «начинает проникать иная структура. Масса предстает в виде каких-то потоков... напоминает движение муравьиных колонн, подчиненное... автоматической дисциплине» [162, с. 166]. Новый человек – это человек преобразованной массы, подчиненный автоматической дисциплине. Поэтому под задачей нации, как и отдельного индивида, Э. Юнгер понимал отказ от индивидуального образца и постижение себя как «гештальта Рабочего». Данный императив, как отмечает российский исследователь Н. Л. Полякова, «предполагает уничтожение поверхностного либерального слоя, которое, по сути, лишь ускоряет его самоуничтожение, а также превращение национальной сфе-

ры в стихийное пространство, в котором обретается “новое сознание власти и свободы” и в котором говорят на ином языке, нежели язык XIX века» [95, с. 170]. Свобода Рабочего раскрывается в новом притязании: стать опорой нового государства, что в итоге тождественно «новому восходу Германии».

В рамках концепции тоталитаризма Э. Юнгер выстроил **проект онтологии труда**, который стал существенной характеристикой Рабочего как типа. «Не может быть ничего, что не было бы постигнуто как работа. Темп работы – это удар кулака, биение мыслей и сердца, работа – это жизнь днем и ночью... работа – это колебание атома и сила...» [162, с. 128]. Государство Рабочего – уже не фрагментарный мир бюргера, подвижный прибылью; напротив, оно имеет органический характер, так как Рабочий не просто принадлежит новому миру, он в него вовлечен. Тотальность труда делает приоритетной трудовую функцию человека, а не его положение в социальной иерархии. Таким образом, старый иерархический порядок бюргеровского общества уходит в прошлое, на смену ему приходит мир с новой системой социальной дифференциации, основанной на трудовой функции. Благодаря труду человек становится функциональной частью тотального общества. Тотальный характер труда ликвидирует классы и сословия, очищая пространство для однородного и типичного. Новое общество составляют Рабочий и Солдат, объединенные функциональностью. Как уже отмечалось ранее, страх перед типическим, по мысли Э. Юнгера, свойственен только бюргеровскому индивиду, который «узнает в нем свою смерть». Тип, типическое Э. Юнгер рассматривает как начало творческого свершения. Тип характеризует новый человеческий род, и основу типа составляет «гештальт Рабочего». При этом сущность труда раскрывается как сущность боя. Для Э. Юнгера, который сравнивал общество с войной, труд и бой тождественны. Следовательно, новое общество приобретает милитаристский характер, а сам милитаризм рассматривается как принцип социальной организации, как выражение сущности порядка, т. е. всеобщая воинская повинность аналогична всеобщей трудовой повинности.

Такие сравнения и аналогии Э. Юнгера дают основание обвинить немецкого мыслителя в апологии тоталитаризма и насилия. Однако Э. Юнгер, предвосхищая такую критику, подчеркнул, что рабочую демократию как власть типического нельзя отождествлять с диктатурой и насилием, так как власть самой истории – это действие жесткого закона социальной динамики. «Гештальт Рабочего, начинающий вырисовываться в рабочем государстве, обладает планетарным значением... имперский поворот происходит одновременно во многих частях мира» [162, с. 344].

На вопрос о том, остается ли возможность для Рабочего быть счастливым в этом мире тотальной работы и мобилизации, Э. Юнгер ответил положительно, поскольку в новом мире возникает и новое представление о счастье, которое осуществляется только в коллективном, а не в индивидуальном проекте существования.

Новое общество телеологично. Его цель – это планетарное господство как проявление «гештальта Рабочего». Вот как об этом писал Э. Юнгер: «Естественное пространство, с которым соотносены господство Рабочего и его гештальт, обладает планетарным размахом. <...> Техника обладает всемирно-революционным значением как средство, которым гештальт Рабочего мобилизует мир... Скрытое устройство всевозможных средств, вооружений и наук нацелено на овладение пространством от одного полюса до другого, и столкновения между обширными жизненными единствами все более приобретают характер мировой войны» [162, с. 325].

Значение проанализированной концепции тоталитаризма заключается не в ее апологии как возможной реальной практики. Важно отметить прогностическую составляющую его теории. Во-первых, Э. Юнгер верно подметил переориентацию социальной практики XX в. на проективность и конструированность; во-вторых, им была определена связь массового общества с тоталитаризмом, и, в-третьих, юнгеровское предвидение нового мира господства типического сегодня реализуется в том, что на смену миру приходит война как единственное основание мира, а значит, к сожалению, тотальная мобилизация мира осуществляется и находит проявление в современных новых войнах, которые, с одной стороны, тяготеют к тотальности и всеобщности, а с другой, низводят мир до власти типического.

### **Критика тоталитаризма Х. Арендт**

Немецкий философ **Ханна Арендт** (14.10.1916–04.12.1975) в своей **теории тоталитарного общества** реализовала иную задачу: показать тоталитаризм злокачественным отклонением, аномийной формой развития массовых современных обществ.

В качестве **условий и причин** формирования тоталитарных обществ Х. Арендт отметила следующие: своеобразная мода на расовую теорию и ее влияние; практики осуществления национализма; империализм (прежде всего континентальный); националистические идеологии на расовой основе; разрушение классовых и партийных систем обществ; оформление пандвижений: пангерманизм и панславизм; оформление тоталитарных движений; упадок национальных государств и крушение прав человека как основы правового порядка и принципов гражданства; бюрократическая система организации; крушение либерального национального государства.

Исходя из основных положений Х. Арендт, можно выделить фундаментальные **характеристики** тоталитарного общества:

1. Тоталитарное общество – бесклассовое, его составляет масса автоматизированных изолированных индивидов, чьей отличительной особенностью является отсутствие сознания общего интереса, изоляция и нехватка нормальных социальных взаимоотношений, ослабленный инстинкт самосохранения.

нения. Другими словами, массовый автоматизированный индивид не видит смысла и значения в самом факте индивидуального существования, т. е. индивидуальная жизнь ничего для него не значит, зато его интересуют идеологические вопросы.

2. Основной формой политической организации в бесклассовом массовом тоталитарном обществе выступает тоталитарное движение. С точки зрения Х. Арендт, целью тоталитаризма никогда не является захват власти сам по себе. Идея тоталитарного господства проявляется в ином: во власти политического движения, для которого насильственный захват власти не есть цель, а только средство для ее достижения. «Практическая цель движения – втянуть в свою орбиту и организовать как можно больше людей и не давать им успокоиться. Политической цели, что стала бы конечной целью движения, просто не существует» [9, с. 433]. Пропаганда напрямую связана с террором, насилием и потребностью личности в самоидентификации. В качестве примера приведем слова Х. Арендт: «Тоталитаризм не может удовлетворяться утверждением, что безработицы не существует, при наличии противоположных фактов; в качестве составной части своей пропаганды он уничтожит пособия по безработице» [9, с. 451].

Тоталитарное движение оформляется посредством двух механизмов: пропаганды и демагогии, с одной стороны, и, с другой, террора и организации, основанных на принципе вождизма. Для того чтобы быть привлекательным, тоталитарное движение также нуждается в формировании фасадных организаций, в создании элитных образований военного типа. Тоталитарное движение строится на ответственности вождя за все, что совершается движением, и это отождествление вождя с каждым из функционеров имеет практические последствия – никто не отвечает за свои действия и не должен их объяснять. Вождь монополизирует право и возможность объяснения.

3. Развитие тоталитарного сознания, обладающего такими характеристиками, как цинизм и доверчивость. Как подчеркивала Х. Арендт, чем выше иерархический уровень индивида, тем более он доверчив. Благодаря цинизму и доверчивости движение обретает устойчивость и укореняется в социуме. Результатом этого, как отмечает Н. Л. Полякова, становится то, что «доверчивость сочувствующих делает ложь приемлемой для внешнего мира, тогда как цинизм, пропорционально распределенный между членами партии и людьми элитных структур, устраняет ту опасность, что вождь в один прекрасный момент сам поддается воздействию собственной пропаганды» [95, с. 216]. Тоталитарный характер придает движению и его структура, которую Х. Арендт уподобляла луковице, где каждый внешний слой является фасадом внутреннего, более воинственного образования.

4. Тоталитаризм создает «государство перманентной нестабильности», ставя перед собой цель завоевать мировое господство. Эта цель порождена стремлением вождя утвердить иллюзорный мир в качестве осязаемой реаль-



ности и в то же время не позволить этому новому миру установиться как новой стабильности, поскольку стабилизация приведет к уничтожению самого движения. Исходя из этого, установка на милитаризм как единственное средство противостоять постоянно конструируемому образу врага позволяет раскрывать «целесообразность» наличия тайной полиции, тотальной мобилизации. Получается, что если движение не стремится к тотальному господству, то оно утратит ту власть, которую уже заполучило.

5. Неутилитарный характер структуры тоталитарного государства. Однако несмотря на то что концентрационные лагеря проявляют свою экономическую бесполезность, они выполняют важную функцию: устанавливают тотальное господство. Внушение страха и обучение тоталитарному господству – вот основная задача лагерей. Никакой другой цели они не имеют. Без системы концлагерей и террора это общество не может существовать.

Основной **вывод** заключается в следующем: тоталитарное общество является массовым и его социальная организация, получившая название «тоталитаризм», есть результат деятельности самих масс, а не захвата власти какой-то политической силой и тем более не результат применения социально-политических технологий, задействованных элитой. Так, тоталитарное государство превращается в «фасадную организацию», и основная его функция – это создать видимость «нормальности общества».

Проблему тоталитарного общества Х. Арендт связывала с проблемой **«банальности зла»**, под которой понимала повседневность и обычность насилия. «Банальность зла» является следствием развития тоталитарного массового общества и представляет собой недооцененную опасность как для отдельного человека, так и для общества в целом. Идею о «банальности зла» Х. Арендт развила в книге «Банальность зла. Эйхманн в Иерусалиме» [8], посвященной процессу 1961 г. над «архитектором Холокоста». В эпилоге она написала: «В личности Эйхманна особое беспокойство вызывает как раз то, что он, как и многие, не был ни перверсивным, ни садистским типом, но ужасно и ужасающе нормальным. С точки зрения наших правовых институтов и масштаба наших моральных суждений эта нормальность страшнее, нежели все мерзости, вместе взятые. Ибо она подразумевала нечто достаточно полно подтвержденное высказываниями обвиняемых и их защитников: этот новый преступник, который действительно является *hostis, generis humani* (преступником против человечества), действует в условиях, почти полностью исключающих возможность осознания своих преступлений» [82, с. 240]. «Банальность зла» находит исток в том, что в массовом обществе снижается порог восприятия и неприятия насилия. Как отмечает российский философ Н. В. Мотрошилова, «попрание прав и свобод, ущемление достоинства людей, размах потенциальных угроз для их жизни и безопасности – все подобное превращается в факты бытия столь необратимо и массово, что зло принимает вид именно банальных, привычно-повседневных феноменов, превращается в не-

что как бы «естественное» и непреодолимое» [82, с. 241]. Массовое общество с его установкой на отрицание ответственности (виновны все и никто) создает благоприятные условия для растворения личной вины в общей структуре «безответственности». Вот как образно выразил сущность «банальности зла» писатель Б. Шлинк в романе «Чтец», пытаясь осмыслить позицию палача и жертвы в пространстве концлагеря: «...я говорю не о приказе и повинности. Палач не исполняет приказы. Он делает свою работу – безо всякой ненависти к тем, кого казнит, без чувства мести, он убивает их не потому, что они стоят у него на пути или чем-то угрожают ему. Он к ним абсолютно равнодушен. Настолько равнодушен, что ему все равно – убивать их или нет» [155, с. 141].

Тотальное падение современного общества в эту «безответственность» и равнодушие продуцируются также «безмыслием» и отсутствием способности воображения, ее неразвитостью. Не садистские устремления, а однобокость и примитивность мышления – вот главная причина усугубления в современном мире ситуации «банальности зла».

### **ПАРАДОКС ИДЕАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА**

Проблематика тоталитарного общества связана с парадоксом идеального общества, суть которого заключается в следующем: 1) то, что хорошо для всех, не всегда хорошо для отдельного индивида, и наоборот; 2) знание того, что хорошо, а что плохо, еще не дает права обладающему этим знанием навязывать свою установку другим, даже с целью их осчастливить; 3) знание о том, что такое «хорошее», идеальное общество является правдой, а не истиной, т. е. «работает» только в определенном социальном контексте и, соответственно, изменчиво. Таким образом, общее для тоталитарного и идеального обществ – претензия на обладание призрачным знанием. Поэтому, раскрывая сущность тоталитаризма, нельзя не затронуть проблему тирании как симулякра «идеального государства». В рамках данной проблемы тоталитаризм будем рассматривать в качестве политической технологии тирании, т. е. способа существования, наиболее адекватного ее сущности. В качестве критерия справедливого или тиранического общества, правильного или неправильного используем принцип знания, о котором говорил еще древнегреческий философ **Платон** (428(7) – 348(7) гг. до н. э.) «...Мы понимаем теперь, что определяющей границей тут будет не количество правителей – много их или мало, не насилие или добрая воля, а также не бедность или богатство, но некое знание...» [94, с. 292]. Анализируя текст диалога «Государство», правомерно вывести в качестве условия справедливого государственного устройства знание правителя о благе как для человека, так и для государства в целом. Это знание – залог верного и справедливого правления и, в сущности, единственная определяющая характеристика достойного правителя. Так, Платон писал сле-

дующее: «Из государственных устройств то необходимо будет единственно правильным, в котором можно будет обнаружить истинно знающих правителей, а не правителей, которые лишь кажутся таковыми; и будет уже не важно, правят ли они по законам или без них, согласно доброй воле или против нее, бедны они или богаты: принимать это в расчет никогда и ни в коем случае не будет правильным» [94, с. 293 с–d]. Согласно логике Платона, отсутствие у правителя знания такого рода превращает его в тирана: «Если такой единственный правитель, не считаясь ни с законами, ни с обычаем, делает вид, что он знаток, и потому вопреки предписаниям хочет направить все к лучшему, на самом же деле руководствуется в этом своем подражании заблуждением или же страстью, разве не следует его... именовать тираном?» [94, с. 301 b–c]. Получается, что вопрос о тиранической сущности тоталитаризма связан с вопросом о степени рациональности политического режима.

Под рациональностью политического режима будем понимать эффективное соотношение целей и средств их достижения. Так, используя разработки американского экономиста, историка и социолога **Поля Грегори** (род. 10.02.1941), можно выделить четыре проекции анализа фигуры тирана [176]:

- 1) «научное планирование» (тиран намечает только стратегию);
- 2) «оседлый грабитель» (тиран принимает решения исходя из своих представлений о планировании и дальнейшем развитии страны);
- 3) «тиран/диктатор-эгоист» (тиран заинтересован только в накоплении и усилении своей власти);
- 4) «тиран/диктатор-рефери» (тиран в роли посредника и заложника групповых интересов).

Проиллюстрируем приведенную классификацию на примере СССР как тоталитарного общества. Оценка сталинского режима П. Грегори сводится к следующему: это промежуточное положение между второй и третьей проекцией, так как «Сталина можно считать экспертом в области политики зверств и жестокости» [176, с. 29], однако он выступает как мудрый политик, рационализирующий террор. Рационализация террора оборачивается безумными формами его объективации. Так, если расположить конкретные шаги и политические решения Сталина на шкале от рациональности к безумству, то получается следующая картина. Накопление капитала – рациональная задача, однако она выполняется посредством необдуманной политики коллективизации, поэтому оборачивается тиранией. Сделанная ставка на командно-административную систему управления благодаря предельной рационализации превращается в свою противоположность: сверхцентрализацию бюрократического аппарата и, как следствие, безумие в виде паранойи, ощущение бессилия и репрессии. Рационализация классово-борьбы как проект раскрытия врага по мере борьбы с ним оборачивается размыванием различий между другом и врагом, следовательно, логичным является выявление врага в процессе

саморазоблачения. Если при этом еще учесть, что знание тирана «изменчиво», т. е. оно выступает как «невозможная мудрость», то становится понятной безосновность человека в тоталитарном обществе: самопротиворечие, т. е. как «двоемыслие» – это основа рассуждения, поэтому все – «мыслепреступники» [88]. Исходя из этого, сущность тоталитарной тирании можно представить как сверхрационализацию общественной жизни, теневой стороной которой становится безумие тирании. Лучше всего это выразил Дж. Оруэлл: «Цель репрессий – репрессии. Цель пытки – пытка. Цель власти – власть». Именно так отвечает субъект тирании О'Брайен объекту тирании Уинстону на его «глупое» предположение, что Старший Брат правит ради блага народа [88, с. 268–269]. Например, неоспоримым свидетельством безумия тоталитаризма стал для Х. Арендт тот факт, что в Германии 1933 г. она не могла чувствовать себя в безопасности, так как была еврейкой.

Получается, сверхрационализация жизни общества так или иначе приводит к торжеству тирана. Однако если вспомнить слова Платона о критерии знания, то можно предположить, что идеальное государство связано с тиранией. Здесь в качестве методологической основы нашего рассуждения прибегнем к идеям австрийского и британского философа **Карла Поппера** (28.07.1902–17.09.1994) в работе «Открытое общество и его враги». К. Поппер оценивал платоновский проект идеального государства как торжество тоталитаристской справедливости [96, с. 124]. Забота правителя идеального государства о воспитании в гражданах добродетели предполагает придание некоторой меры совершенства их душам и телам. Именно в этом заключается важность той сферы, в которой производится и распространяются основные культурные смыслы и образы. Следовательно, «тем, кто блюдет государство, надо принимать все усилия к тому, чтобы от них не укрылась его порча, и прежде всего им надо оберегать государство от нарушающих порядок новшеств в области гимнастического и мусического искусств» [94, с. 424 b], т. е. необходимо установить «сторожевой пост в области мусического искусства» [94, с. 424d]. Например, неправильные мифы, поэмы Гомера и Гесиода, с точки зрения Платона, следует запретить. Здесь можно увидеть параллель между идеальным государством Платона и тоталитарным обществом, в которых функционально значимы «сторожевые посты» в области культуры и искусства. История также становится пространством диктата смыслов, а ее «переписывание» предстает как один из основных механизмов тотального контроля над человеком со стороны общества.

В политической программе Платона К. Поппер акцентировал внимание на следующих элементах: во-первых, это строгое разделение на классы; во-вторых, «отождествление судьбы государства с судьбой правящего класса»; в-третьих, монополия правящего класса на оружие и взимание налогов; в-четвертых, цензура интеллектуальной деятельности со стороны правящего класса; в-пятых, самодостаточность государства («экономическая авар-

кия») [96, с. 123–124]. Такую программу К. Поппер называл тоталитаристской. С его точки зрения, выраженная в мифе идея естественных различий, обуславливающих распределение граждан по сословиям с неравными правами и обязанностями, с одной стороны, раскрывает сущность платоновской справедливости, а с другой, придает всей основанной на ней концепции идеального государства отчетливо тоталитарный характер.

#### **4.4. НАСИЛИЕ НАД ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТЬЮ И «ТИРАНИЯ УГНЕТЕННЫХ»**

Тоталитарное общество оказывает репрессивное воздействие на историю и коллективную память. Поэтому для раскрытия природы социального насилия обратимся к анализу деструкции истории, традиции и памяти.

Историческая память по своей природе является социально-образующей. Исходя из этого, ее можно отождествлять с социальной памятью, которая присуща определенной общности и функционирует в определенных «социальных рамках», организуя повседневный опыт индивидов. Таким образом, понятие «социальная историческая память» употребляется в противовес биологической, как некая внегенетическая система наследования и передачи значимой информации для социума. Историческая память существует и реализуется в двух модусах: индивидуальном и коллективном историческом опыте. Если в первом модусе она представляет собой индивидуальную биографию, «живую» память современников, то во втором модусе она основывается на событиях прошлого. Следовательно, историческая память, будучи индивидуальной, является незавершенным проектом, так как пока живет человек, его опыт и его собственная история изменяются и продолжают осуществляться. Что же касается второго модуса – культурная память, то здесь она предстает как завершившийся проект, однако не свободный от идеологизированных трансформаций и потому являющийся объектом информационного насилия. Прошлое формирует проекции будущего, поэтому допустимо предположить, что тот, кто стремится изменить прошлое за счет насильственного внедрения в коллективную историческую память, пытается создать в будущем платформу для легитимации своей власти и своего диктата. Рассмотрим проект насильственной трансформации памяти и истории через обращение к **концепции исторического материализма В. Беньямина** [106].

В. Беньямин выстроил концепцию философии истории, в которой противопоставил исторический материализм историзму, видя именно в первом возможность подлинного изучения истории. Известное представление об истории как науке о том, что было в прошлом, философ заменил другим пониманием: история – это не только прошедшее и неизменное, но и проис-

хождение из него, сам процесс становления, творящий не только эпоху, но и определяющий настоящее и будущее. Интерес к теме истории и проблеме историчности В. Беньямин во многом унаследовал от классического марксизма. В рамках философии истории им рассматриваются такие классические марксистские темы, как революция и классовая борьба, социальность и социальная обусловленность, производительные силы и производственные отношения, историческое развитие и проблема прогресса. Однако в отличие от К. Маркса В. Беньямин не верил в объективность исторического процесса, с неизбежностью дарующего человечеству светлое будущее.

Для В. Беньямина история предстает как повествование, написанное победителями, т. е. теми, кто оказался более жестоким. Следовательно, традиционная историография, находящаяся на службе у господствующего класса и являющаяся, таким образом, легализацией власти, стерилизует и поработывает прошлое, лишая угнетенный класс настоящего и будущего. Исходя из этого, цель беньяминовского исторического материализма – вернуть прошлое в пространство памяти, разрушив господство над ним правящего класса, и благодаря этому спасти настоящее, оставив «открытой дверь» для неожиданного прихода Мессии (напомним об увлечении мыслителя иудаизмом, мистикой, кабаллой). Так, В. Беньямин стремился вернуть истину бывшего, полноту творения в пространство памяти, а значит, в пространство существования.

Для того чтобы восстановить прошлое в правах, немецкий философ обратился к историческим **первофеноменам**, к которым относил памятники архитектуры, произведения искусства. Поиск первофеноменов у него осуществлялся посредством объединения материализма и мистики: первофеномены – это абсолютно реальные вещи, но в то же время они способны «заговорить», открыть реальность тому, кто к ним обращается. История, в понимании В. Беньямина, предстает как «единственная катастрофа», разрыв и как череда «руин», поэтому для ее постижения необходим совершенно особый метод познания. Философ применял «метод-маску меланхолика», сущность которого заключается в выявлении и удержании утраченного. Для него первостепенную значимость имели не переживания реальных событий, а воспоминания, которые никогда не примут законченного образа, так как постижение истории напоминает процесс возникновения воспоминания, а «вспоминаемое событие по своей сути бесконечно, потому что является только ключом ко всему, что произошло до него, и ко всему, что происходило после» [18, с. 245]. Именно такое постижение истории постоянно будет возбуждать тоску по минувшему, а не праздное любопытство, удовлетворяющееся туманным, но претендующим на целостность образом. Однако воспоминание не может мгновенно проявить искомый первофеномен, оно постепенно будет раскрывать его детали, характеристики, тем самым способствовать более глубокому постижению. С точки зрения В. Беньямина, стремление постичь первофеномен как целостный об-

раз «убьет», исказит его в этой окоченелости. Только воспоминание, будучи процессом, может создавать все новые проекции искомого и удерживаемого. При этом чем многограннее высвечивается первофеномен, тем дальше мы от целостного образа, а значит, ближе к его истинной сущности.

Развивая свою концепцию исторического материализма, В. Беньямин заимствовал *идею трех видов историографии* (монументальной, антикварной и критической) у Ф. Ницше. При этом последний отмечал, что нельзя отдавать приоритет одному виду над другими, так как подлинное постижение истории возможно только как поэтапный переход от одной историографии к другой [86]. При *монументальной истории* господствуют «эффекты в себе», т. е. следствия без достаточных причин. *Антикварная история* сама по себе способна только сохранять, а не породить жизнь. Что же касается *критической истории*, то она разрушает прошлое с целью дать возможность человеку жить дальше. Поэтому, по мысли Ф. Ницше, для того чтобы эти три вида истории приносили пользу в жизни человека, каждый из них должен существовать на «своей почве». В. Беньямин, говоря об историческом материализме, не проводил четкого его разделения, однако в его трактовке угадывается классификация, предложенная Ф. Ницше. Так, будущее культуры, согласно концепции В. Беньямина, существует в форме решительного осуществления некой избранной возможности как монументальной. Однако подлинная история культуры, будучи монументалистской, может осуществиться только в повторении как возобновлении, поэтому для философа так важен культ сходства, который осуществляется посредством мира снов. Такое повторение культуры отождествлялось В. Беньямином с коллекционированием, что напоминает антикварный вид историографии. Единство прошлого, настоящего и будущего раскрывается в мгновении как шоковым временным разрыве в потоке воспоминаний. Следовательно, подчас не прошлое оценивается с точки зрения настоящего, а, наоборот, оценка настоящего дается через осмысление прошлого и всматривание в будущее, поэтому монументалистски-антикварная история с необходимостью предполагает критику современности, а значит, осуществление критической истории.

Проект критически понятого исторического материализма, проникнутый элементами иудейского мессианства, был выдвинут в противовес историзму. Будучи свидетелем могущества национал-социализма и краха рабочего движения, болезненно переживая предательство пакта Гитлера и Сталина в 1939 г., В. Беньямин пришел к новому представлению об истории, которое отказывается от веры в прогресс и в котором на первое место выдвигается идея мессианского активного вмешательства в ход истории. Таким образом, посредством включения в исторический материализм мессианской идеи спасения и критики мыслитель попытался возродить революционный потенциал историографии. Наглядным примером этого может служить сравнение, проводимое

Беньямином между историческим материализмом и шахматным автоматом в виде куклы, которую нельзя обыграть, пока ею управляет спрятавшийся карлик. Кукла – это образ исторического материализма, ставшего бессильным, и только теология в образе карлика может помочь со всем справиться и обеспечить выигрыш кукле, т. е. историческому материализму.

В «Историко-философских тезисах» В. Беньямин критиковал историзм за определение истории как простого перечисления исторических фактов, приводящее к потере связи с современностью [22]. Историзм – это историография победителей, подобная монументалистскому виду. Время в такой историографии понимается как пустое, однородное, а реальность представляет собой реализацию господства как естественного существования общества. В отличие от такой историографии исторический материализм представляет собой традицию, создаваемую угнетенными, которые осознают себя как субъекты истории только в моменты опасности или, по определению В. Беньямина, «монады», т. е. моменты, в которых застыло время. Именно монада, «застывшее мгновение времени», представляет собой слепок целой эпохи. Отсюда задача историка заключается не в том, чтобы выявить последовательность различных событий во времени, а в том, чтобы различить и выделить из однородного поступательного движения истории эти монады как революционные моменты, раскрывающие значение эпохи для историка. Поэтому В. Беньямин утверждал исторический материализм как единственный путь для угнетенных покинуть навязанную им дорогу истории.

Вместе с теологией В. Беньямин интегрировал в исторический материализм иудейскую мистику, основная идея которой заключается в том, что Бог не присутствует в мире, он «ушел» из него, вследствие чего образовалось свободное пространство для действий человека. Однако след Бога остался в этом мире в виде света, который прорезывает, разрушает собственное творение. Восстановление изначального состояния творения возможно посредством правильного собирания рассеянных обломков. Приход Мессии означает завершение восстановления и спасение творения. Исходя из этого, иудейская мистика исторична, так как основной акцент в ней сделан на прошлом как восстановлении изначального состояния и возвращении к истоку бытия. Задачу историка В. Беньямин видел в фиксации взглядом фрагментов как первофеноменов для калейдоскопа, чтобы потом их подвергнуть произвольным комбинациям. В отличие от монументалистской истории, создающей победы и поражения, исторический материализм, опираясь на мистику и на случайную игру калейдоскопа, пытается воссоздать целостность творения.

В иудаизме приход Мессии является результатом активного действия людей, направленного на преобразование мира, в силу чего спасение предстает как самоспасение. Бог, постоянно напоминая об этом людям, дарит им мессианскую силу, с помощью которой может осуществиться приход спасителя. Следовательно, лишь достигшее избавления человечество получает полноту



своего прошлого. Человек представляет себе счастье только таким, каким оно могло бы быть в конкретном настоящем. Вместе с тем это настоящее принадлежит классовому обществу, которое отказывает угнетенному в счастье. Поэтому протест против такого настоящего для В. Беньямина неизбежно связан со стремлением изменить его посредством прошлого.

В тезисах «О понятии истории» В. Беньямин писал, что «лишь для спасенного человечества прошлое становится цитируемым, вызываемым в каждом из его моментов» [22, с. 26, тезис 2]. Калейдоскоп исторических фрагментов представляет собой «калейдоскоп цитат». Историк, стоящий на позициях исторического материализма, согласно мысли немецкого философа, должен войти в пространство языка, границами которого выступают исток и разрушение, находящие свое существование в цитате. Отсюда для того чтобы увидеть исток, необходимо разрушить напластования чуждых, навязанных правящей элитой смыслов. Цитата у В. Беньямина – знамя историка-анархиста, отрицающего авторитеты и иерархии и отвоевывающего пространство свободы, отстаивая индивидуальную ответственность. Так, историк-анархист, рассматривая историю, одновременно осуществляет ее. История становится результатом веры в оправданность изменений, преобразований и свободного выбора, делающего исход развития конкретной исторической ситуации открытым и зависящим от действий людей. Ни прогресс, ни техника не смогут освободить общественное развитие от несправедливости, иерархии и господства, так как и то и другое находится в пространстве чужой власти. Спасительную роль философ нашел в цитате, в которой речь предстает как прародительница справедливости. Например, в эссе «Карл Краус», посвященной немецкому сатирику, эссеисту и журналисту, издававшему журнал «Факел», В. Беньямин писал: «Прочитировать означает назвать все своими именами». И далее: «Цитата называет слово по имени, творя разрушения, вырывает из контекста, но тем самым она возвращает слово назад, к истоку. <...> В цитате отражается язык ангелов, в котором все слова, потревоженные в идиллическом контексте смысла, стали эпиграфами Книги Творения» [19, с. 352–353].

Для В. Беньямина *цель исторического материализма* заключается в разработке нового понимания времени и, соответственно, нового видения хода исторического процесса. В отличие от историзма, устанавливающего образ прошлого как неизменного, вечного, уже ставшего, исторический материализм понимает под прошлым опыт, который присутствует только здесь и сейчас. «Вечный» образ прошлого, поработанной идеей безудержного прогресса, будучи с точки зрения историзма невозвратным, угрожает исчезнуть вместе с настоящим, которое в силу такой отчужденности прошлого не проявило себя, не осмыслило или, как писал В. Беньямин в тезисах «О понятии истории», «не узнало себя в качестве мыслимого в нем».

Беньямин отвергал как гомогенное, пустое время, присущее историографии правящего класса, политической элите, так и трансформацию исто-

рии в музей застывшего прошлого, так как в такой интерпретации прошлое неотделимо от трактовки времени правящим классом. За рамками такой выхолощенной истории остаются случайные развязки, «ошибки», моменты вероятности, временные развилки, т. е. все то, что мешает возникновению тотального континуума «происшедшего на самом деле». Историзм в отличие от исторического материализма изображает «позитивную» историю побед и великих достижений. Историк-анархист или исторический материалист к этим победам и свершениям относится как сторонний наблюдатель, потому что в истории правящего класса ему не отведено места как субъекту истории, он – никто, пассивная масса, которая выступает лишь панорамой, основная функция которой сводится к тому, чтобы выгодно освещать и оттенять великие победы господствующей элиты. Отсюда все, что он видит в этом культурно-историческом многообразии, все без исключения вызывает у него отвращение, так как эти свершения, претендуя на статус документов культуры, в то же время являются документами варварства. Следовательно, угнетенному классу не остается ничего другого, как «захватить» прошлое, искупив его, и тем самым обрести возможности для конструирования альтернативного «современности» проекта истории и культуры, а значит, и реальности. Историк-анархист отвергает основной принцип историзма – принцип вживания, так как объектом вживания официального историка становится победитель, тем самым историк легитимизирует мифическое господство, отвергающее божественную справедливость.

Итак, *субъектом исторического познания* должен быть угнетенный класс, которому В. Беньямин отводил главную роль – свершителя революционного подрыва «континуума истории». Такую трактовку революции один из ведущих теоретиков современного неомарксизма Т. Иглтон определил как «революционную ностальгию», в которой акцентируется «сила активного воспоминания как ритуального вызова прошлого и приобщения к традициям угнетенных в определенной привязке к политическому настоящему» [55, с. 301–302]. Традиция, в понимании В. Беньямина, это целостность как полнота и одновременно бесконечное разложение победной истории правящего класса. Поэтому традицию можно воспринимать как данность, находящуюся в процессе постоянного конструирования в настоящем и разрушающую власть идеологий.

С концепцией «актуального настоящего» как качественной полноты времени у В. Беньямина связана и проблема свободы. Так, например, философ говорил о таком знании прошлого, где свобода является не иллюзией, а реальностью озаренного мгновения. Воспоминание прошлого как своего для угнетенного класса оказывается моментом поворота, точкой, где пересекаются время опыта и время свободы. Такое воспоминание представляет собой опыт пробуждения, в момент которого последовательность представлений рвется и открывает непредставимость того, что В. Беньямин назвал чистым временем, или временем свободы. Однако эта свобода требует решимости.

Понятие «решимость» в отношении мгновения и свободы В. Беньямин выбрал не случайно, оно указывает на «решимость» М. Хайдеггера, раскрытую в контексте историчности. Несмотря на то что оба использовали идею историчной решимости для выстраивания своих проектов философии истории, первый дистанцировался от хайдеггеровского понимания истории, подчас выступая ее критиком. Историческое, согласно концепции В. Беньямина, не может победить, оно может лишь сопротивляться, воспроизводя опасность, которая выступает как причиной, так следствием его узнавания. Именно поэтому так понятое историческое у В. Беньямина бесполезно для политической организации: целостность истории всегда будет ускользать. История выступает как полнота диалектического образа, с одной стороны, доступного для критики, а с другой – отсеченного от того, что критикуется. Таким образом, история как бы скрывает свою основу и становится возможной только как различные случайные совпадения фрагментов калейдоскопа.

Катастрофа европейского пролетариата, предательство его социал-демократических вождей и политика сталинского Коминтерна, деморализовавшая немецких и французских рабочих и облегчившая победу фашизма в Европе, предстали для В. Беньямина тем «моментом опасности», в котором он пытался схватить «правдивый образ» истории. **Задача историка**, согласно его мысли, заключается в том, чтобы показать историю страданий и историю вечного протеста, т. е. не только пробудить в памяти современников традиции угнетенных, но и воссоздать их. Только такая память будет содержать в себе мессианскую силу для осуществления в «момент опасности» несбывшейся надежды. Главную роль продолжателя традиции протеста В. Беньямин отдал пролетариату, которому и надлежит остановить историю. Так, критический момент, в понимании В. Беньямина, наследует опасность из временного потока историчности.

Для исторического материалиста все, что однажды случилось, уже никогда не исчезнет, даже если было чем-то отринутым историей и забытым. Исходя из этого, исторический материалист – это коллекционер первофеноменов прошлого, для которого не существует общепринятой шкалы оценки значимости вещей. Наоборот, его обостренное чутье выхватывает все кажущееся незначительным, или забытым, или слишком маленьким, мелким. Само обращение к истоку из настоящего, согласно мысли В. Беньямина, делает чело века новым, или, что для философа очень важно, открывает дар нового имени, тем самым раскрывая иную возможность. Настоящее для исторического материалиста становится тем переходом, в котором время остановилось и замерло, превратившись в заполненное мгновение, «сейчас», в котором он пишет собственную историю.

В отличие от исторического материализма субстанциальное понимание истории в традиционной историографии оборачивается не только насильственным овладением природой как материалом, но и подавлением самого

человека. Кульминацией такого исторического развития, согласно В. Беньямину, стало тотальное угнетение и самоистребление человечества посредством фашизма. Это дало основание философу констатировать «конец истории», под которым он понимал исчерпанность идеи прогресса и его условий, заданных еще в Новое время.

В. Беньямин разработал новое понимание времени и истории, которое в отличие от представлений культуры модерна устремлено в прошлое, тем самым предлагая совершить диалектический «тигриный прыжок в прошлое». Исторический материалист, совершая такой прыжок, начинает видеть в современности не переход от вечного образа прошлого к настоящему, а точку мгновения «сейчас», в которой, освобождая прошлое, он только и может творить собственную историю. Поэтому В. Беньямин утверждал, что для мышления необходимо не только движение мысли, но и ее остановка. Там, где мышление в один из напряженных моментов насыщенной ситуации неожиданно замирает, оно вызывает эффект шока, благодаря которому кристаллизуется в монаду. Исторический материалист подходит к историческому процессу исключительно там, где последний предстает как монада. В этой структуре он узнает знак мессианского застывания хода событий: революционный шанс в борьбе за угнетенное прошлое. Он ухватывается за него, чтобы вырвать определенную эпоху из гомогенного движения истории. Результат такого приема заключается в том, что удастся «сохранить и сублимировать в одном произведении – всю творческую биографию, в одной этой творческой биографии – эпоху, а в одной эпохе – весь ход истории» [22, с. 28, тезис 17]. Как повторение ошибок, их ретроспективное искупление трактуется В. Беньямином **революционная ситуация** современности.

Х. Арендт, С. Жижек и многие другие связывали поражения революций с «перевертышем» свободы: социальный вопрос вытеснял проблему свободы как таковой, а освобожденные так и не становились субъектами революционного преобразования, превращаясь в отчужденных от политического, а значит свободного, действия. В. Беньямин же видел иную причину: революция обречена при условии мистификации и идеологизации прошлого, в силу чего вместо акта свободного созидания она превращается в тоталитарный захват. Сущность революции В. Беньямин раскрывал из трех смысловых проекций. Революция – это, во-первых, созидательный акт, стирающий доминирующий текст истории и порождающий новый текст как искупление прошлого; во-вторых, возможность для народа свершить свою судьбу, а не копировать насаждаемый извне чуждый проект традиции, который так и останется искусственным и нежизнеспособным; в-третьих, разрыв каузальной истории, что превращает ее в акт возрождения утерянного и реализацию неудавшегося. Однако в отличие от марксистской трактовки революция в концепции В. Беньямина – это не локомотив мировой истории и не конец предистории, а возрождение истока, погребенного под руинами прогресса.

Несмотря на то что проект революционного преобразования истории В. Беньямина разработан в рамках исторического материализма около столетия назад, он не утратил своей актуальности и, в частности, обладает объяснительным потенциалом для раскрытия сущности не только революций прошлого века, но и для осмысления феномена недавних «цветных революций». Так, исходя из концептуальной установки В. Беньямина, можно увидеть эти революции под другим углом. Поэтому правомерным будет утверждение о том, что революции эпохи постмодерна, или «цветные революции», действительно начинались из стремления возвратиться к истоку, однако оборачивались насилием гражданской войны из-за конфликта различных проектов мифифицированной истории, что в итоге не позволило осуществиться совместному созидательному действию, а, наоборот, привело к разрушению. Понятно, что такая интерпретация не единственно возможная, но ее с полным правом можно рассматривать как еще один из вариантов осмысления феномена революции, что позволит приблизиться в решении проблемы его целостного видения.

Таким образом, история – это текст, а революция – это созидательный акт, стирающий доминирующий текст истории и создающий новый, в пространстве которого осуществляется искупление прошлого. Однако поражение революции, по мысли В. Беньямина, радикально обесмысливает всю борьбу предшествующих поколений. Отсюда задача историка-анархиста и революционера заключается в том, чтобы «овладеть воспоминанием, как оно вспыхивает в момент опасности. <...> Опасность грозит и содержанию традиции, и тем, кто ее воспринимает. И для того и для другого опасность заключается в одном и том же: в готовности стать инструментом господствующего класса. В каждую эпоху необходимо вновь пытаться вырвать традицию у конформизма» [22, с. 82, тезис 6].

Идея воспреemptственности прошлого в настоящем в концепции исторического материализма В. Беньямина разоблачает само понятие времени, которое обесценивает прошлое и обрекает угнетенный класс на полную бессмысленность существования. Традиция угнетенных предстает для человека настоящего как «чрезвычайная ситуация», как шок, свидетельствующий о потере основания, и только в такой точке настоящего возможно увидеть протянутую сквозь историю «нить традиции», не требующую никаких оснований, а нуждающуюся только в личном воспреemptствовании.

#### **4.5. Ирония против насилия в утопическом проекте Р. Рорти**

Современный глобализирующийся мир как открытая неравновесная система представляет собой результат взаимодействия двух разнонаправленных социальных процессов: центростремительного и центробежного. Поэтому тяготение к установлению некоего унифицированного языка как единственно

возможного для всех объективного описания реальности порождает желание отстоять право на собственный проект. Такое столкновение неминуемо приводит к конфликтам и эскалации насилия. Убеденность в своей правоте, базирующаяся на вере в существование объективной истины «вовне» и поэтому дающая право на аргументацию с позиции силы, вызывает ответную реакцию отстоять свою позицию. Вместе с тем риск трансформации такой конфронтации в новую мировую войну вполне обоснован, так как в процессе навязывания своего словаря как единственно верного описания мира субъекты международных отношений настроены на жесткое подавление иной точки зрения. Выступая против фундаментализма как «слепой» веры в свою правоту, американский философ **Ричард Рорти** (04.10.1931–08.06.2007) предложил собственный вариант решения проблемы насильственного насаждения истины и равнодушия к жестокости [114]. Единственным выходом для человечества, с его точки зрения, является реализация **проекта либерального общества ироников**. Этот проект можно рассматривать как поэтическую утопию, однако он, несомненно, содержит методологический потенциал для понимания причин эскалации насилия в современном мире и возвращения моды на фундаменталистские и националистические движения, в частности такие, как исламский фундаментализм.

Суть «либерального иронизма» заключается в том, что ироник признает принципиальную случайность и относительность своего языка и сознания, а либерал рассматривает жестокость как наихудшее проявление зла. Исходя из этого, будущее либеральное общество должно быть ориентировано на идеал свободы, а не истины, на легитимность дискурсов, а не одного авторитетного высказывания, на либеральных ироников, а не демократов [99]. Таким образом, социальная модель Р. Рорти – результат философского осмысления проблемы соотношения личного и общественного модусов человеческого бытия, в решении которой философ выделял **два основных подхода**: первый базируется на христианской версии исходного совпадения целей индивидуальной самореализации и общего блага, когда интересы отдельной личности полностью коррелируют с общечеловеческими ценностями; второй связан с пониманием потребностей отдельного человека как полной противоположности потребностям общества, поэтому центральным здесь провозглашается принцип автономии и свободы личности. Развитие общества – процесс попеременной смены этих двух ориентаций по отношению к ценности человеческой жизни, а прогрессивной стадией социального развития становится достижение общечеловеческой солидарности. Однако в данной трактовке социальной динамики Р. Рорти усматривал основную ошибку: исходную неправомомерность теоретических ориентаций на поиск всеобщих и неизменных свойств бытия. Таким метафизическим заблуждением стала уверенность в существовании внутренней единой природы мира и человека, которая, с одной стороны, порождала уверенность в достижении общезначимой истины, а с другой сто-

роны, создавала иллюзию осуществления общечеловеческой солидарности. Философ подчеркивал, что не существует такой единой природы, как не существует метаязыка, позволяющего нам выбирать между соперничающими языками нового порядка.

Р. Рорти проводил различие между **ироником** и **метафизиком** подобно тому, как британский исследователь Зигмунт Бауман различал «законодателя» и «толкователя». **Метафизик**, в понимании Р. Рорти, выстраивает свою позицию на основе здравого смысла и описывает реальность в терминах конечного словаря, к которому привык. Так, он думает, что хотя «мы можем и не иметь на все ответов, мы все же заполучили критерий их правильности» [99, с. 107], следовательно, имеем право убеждать в своей правоте либо силой аргументов, либо силой оружия. Такой образ метафизика позволяет отождествить его с «законодателем». З. Бауман в работе «Законодатели и толкователи: о модерне, постмодерне и интеллектуалах» анализировал ментальности модерна и постмодерна [14]. Под «законодателями» он подразумевал интеллектуалов с модернистским мышлением, для которых характерны авторитарные суждения, стремление выбирать между разными мнениями, вера в правильность и возможность доказать эту правоту, претензия на право выносить заключения о значимости идей, их моральной ценности. Позиция «законодателей» объясняется тем, что мир модерниста имеет четкую структуру и заданность параметров, а значит, можно определить, соответствует ли он моральным параметрам или нет. Как видим, и метафизик, и «законодатель» убеждены, что владеют критериями, поэтому только они могут обладать правом на «истинное» описание реальности. Что же касается «толкователей», то это интеллектуалы с постмодернистским мышлением, характерным для представителей современного общества. Соответственно, новая картина мира уже не имеет четких параметров и границ, нет линейки, с помощью которой можно было бы измерить основные величины, не говоря уже об оценке моральности современных идей и событий. Раз современный мир утратил свои рамки, то «толкователь» уже не может претендовать на возможность выбора и на право давать свои оценки. Для «толкователей» современного мира характерно иное: они делают доступными идеи одного сообщества для восприятия другим сообществом, т. е. ориентируются не на выбор «лучших» идей, а на возможность коммуникации между сообществами.

В отличие от «законодателей» и метафизиков **ироники**, чью значимость для своего проекта раскрыл Р. Рорти, «признают, что в зависимости от пере-описания все может выглядеть хорошим или плохим, и потому что их отказ от попытки сформулировать критерий выбора между конечными словарями ставит их в позицию, которую Сартр назвал «мета-устойчивой»: они никогда не способны принимать себя всерьез, потому что всегда сознают, что термины самоописания всегда подвержены изменениям, они всегда сознают случайность и хрупкость своих конечных словарей, а значит, и самих себя»

[99, с. 104]. Может показаться, что между ироником и «толкователем» нет никакой разницы, однако это не так. Во-первых, в отличие от ироника, который реализует практику самосозидания как самоописания, «толкователь» – это продукт современного общества. Во-вторых, «толкователь» стремится к заключению, а не к переописанию. Для него важно донести сообщение до других, следовательно, он выберет более эффективные способы передачи сообщения, а не морально признанные. Например, когда представители так называемого «Исламского государства» выкладывают в сеть кадры убийств заложников, то это с позиции «толкователя» лишь передача послания о своей «истине» всему миру, причем самым эффективным способом: об этом сообщают все каналы СМИ, а ужас и иррациональность акта казни «цепляют за живое». Следовательно, «толкователь» покидает пространство этики, переходя в пространство эстетики.

Ироник же использует не метод заключения, а метод переописания. Его основная задача заключается в том, чтобы переписать себя и прошлое с помощью своего словаря, прекрасно осознавая, что выбор и прошлого, и словаря случаен. Такая позиция не только не дает права на насильственное убеждение других, но, наоборот, открывает случайность любой истины, в том числе право Другого на такой же акт самосозидания через создание собственного словаря. Метафизик и «законодатель», конечно же, могут обвинить ироника в безответственности, однако последний не покидает пространства нравственности, более того, для него существует непреодолимая граница – это жестокость по отношению к Другому. Р. Рорти подчеркивал, что ироник никогда не причинит другому боль, он в отличие от метафизика просто не способен дать полномочия на насильственное насаждение «истины», так как осознает ее случайность. Метафизик считает, что есть связь между переписанием и властью, а значит, верное переписание может сделать человечество свободным и счастливым. Ироник в отличие от него не предлагает никакой подобной гарантии. В качестве единственно необходимой скрепляющей социальной силы он признает общую чувствительность к унижению. Вот как об этом писал Р. Рорти: «Если для метафизика значимой нравственной характеристикой других людей является их отношение к более влиятельной силе – например, к рациональности, Богу, истине или истории – то ироник считает значимым нравственным определением личности, нравственного субъекта то, что может быть подвергнуто унижению» [99, с. 126]. Таким образом, ироник понимает человеческую солидарность как единство, основывающееся на чувстве общей опасности, а не на обладании, вере или силе, которую все разделяют или должны разделять, и считает, что его объединяет с другими людьми не общий язык, не один Бог, а только чувствительность к боли. Для него, поскольку он еще и либерал, важно осознание различных способов унижения, которым могут подвергаться другие. Поэтому, с точки зрения Р. Рорти, либеральному ироннику требуется «как можно более обширное имагинатив-



ное знакомство с альтернативными конечными словарями других людей не только ради собственного самопросвещения, но чтобы также понимать актуальное и возможное унижение людей, пользующихся этими альтернативными конечными словарями» [99, с. 126]. Правомерно предположить, что в таком случае в обществе либеральных ироников просто невозможна ситуация ни с карикатурами на сакральных фигур (например, на образ Мухаммеда), ни с агрессивными реакциями на эти карикатуры.

В своем проекте социального идеала Р. Рорти интерпретировал насилие как любую форму жестокости. Иллюстрируя методологический потенциал предложенной им «практической герменевтики», американский философ осуществил *анализ «литературы жестокости»*. В частности, обращаясь к анализу романов В. Набокова, Р. Рорти отмечал, что писатель показал жестокость изнутри, давая тем самым понять, как ее порождает приватный поиск наслаждения. В этом и заключается потенциальная ловушка для ироника: увлекшись созданием своего словаря, можно не заметить страдания других. Так, В. Набоков, по мысли Р. Рорти, в образах Кинбота и Гумберта раскрыл особую форму жестокости – отсутствие любознательности. Поэтому, для того чтобы не превратиться в жестокого эстета, ироник должен не наблюдать, а быть заинтересованным в словарях как проектах переописания других. Мораль, в понимании Р. Рорти, заключается в следующем: необходимо замечать, что делаешь, и в особенности, что говорят другие, так как может так оказаться, что другой пытается сказать о своем страдании. Таким образом, отсутствие любознательности порождает особую форму жестокости как равнодушие.

В отличие от В. Набокова Дж. Оруэлл, если следовать логике Р. Рорти, раскрыл жестокость извне, порожденную технически достигнутым равенством. Дж. Оруэлл акцентировал внимание на том, что те же самые события, сделавшие технически возможным равенство среди людей, могут привести к бесконечному человеческому рабству. Для того чтобы остановить диктат Министрства Правды, необходима сама возможность говорить с другими о том, что кажется истинным, а не о том, что истинно на самом деле. Здесь ловушка, которую должен избежать ироник, заключается в привлекательности идеи о врожденной солидарности. «Мы не будем обладать никакой общностью только в силу того, что мы люди. Ибо все, что мы разделяем с другими людьми, мы разделяем также со всеми остальными живыми существами – способность чувствовать боль» [99, с. 226]. Но человек способен испытывать боль особого рода: боль унижения, которая заключается в «переделывании мира» жертвы так, чтобы сделать для нее невозможным использовать свой язык для описания того, чем она была. С нашей точки зрения, именно это и совершает террористическая группировка «Исламское государство», заставляя жертву проговаривать текст палача. С точки зрения Р. Рорти, единственный смысл такого насилия заключается в том, чтобы сломить волю человека, «сделать личность неспособной иметь самость». «...Самое плохое, что мож-

но причинить человеку, – это не столько заставить его корчиться в агонии, но использовать эту агонию таким образом, чтобы даже после того, как она закончится, личность не смогла бы себя реконструировать» [99, с. 226]. Единственный способ недопущения такого рода жестокости, как причинение боли через унижение, Р. Рорти видел в том, чтобы отказаться от фундаменталистских установок и осознать, что истина и нравственное сознание историчны, т. е. являются продуктами времени и случая.

**Концепция «иронической солидарности»** Р. Рорти основана на отказе от метафизической трактовки истины как незыблемого, объективного и реально существующего знания. Истина в понимании философа представляет собой субъективный продукт человеческих исканий, т. е. она не является отражением объективной реальности, а значит, не может претендовать на общезначимость. Объективность истины проявляется лишь в процессе вербализации. При этом язык не выступает механизмом репрезентации действительности, а играет роль инструмента, посредством которого человек открывает для себя новый спектр значений. Претензия на открытие нового реализуется в создании собственного языка как творения новой картины реальности и переописания себя. Следовательно, человек погружен в знаково-семантический континуум как в «словарь», который очерчивает круг реального, привычного, вспоминаемого. Поэтому Р. Рорти вслед за Ф. Ницше трактовал истину как «подвижную армию метафор» [99, с. 39]. В силу этого данная конкретная истина актуальна только до тех пор, пока она существует как процесс, но не как результат. Развитие языка определяет и развитие мира. Создание собственного языка сродни самосозиданию, которое осуществимо лишь через свободный выбор своего прошлого. Реализовать этот процесс возможно только через игру, дающую право на существование любым метафорам и, следовательно, истинам. Таким образом, свобода, заложенная в игре, проявляется только при осознании «принципиальной случайности» своего словаря.

Как полагал Р. Рорти, современное общество нуждается в переоткрытии либерализма, при котором будет разрешено называть истиной все, не задаваясь вопросом о достоверности высказывания. «Либеральное общество – это единственное общество, чьи идеалы могут быть воплощены через убеждение больше, чем посредством силы <...> свободным и открытым столкновением новых практик» [99, с. 60]. Необходимость в создании нового либерального общества и подлинного обеспечения свободы поставила перед Р. Рорти задачу создания нового философского языка. Однако чтобы при решении этой задачи не попасть в ловушку «измов», он выбрал позицию ирониста, сомневающегося в законченности своего словаря и поэтому способного оценить достоинство чужой метафоры. Иронист никогда не станет диктовать свою истину, а значит, будет всегда против террора и диктата. Его единственное политическое требование связано с неприемлемостью силы в отношении личных убеждений.

В качестве социального клея нового общества, согласно логике Р. Рорти, должна выступить солидарность, порожденная чувством боли. Если человек знает, что такое боль, он никогда не причинит эту боль другому, и в этом своем стремлении будет солидарен со всеми, так как боль – это то общее, что всех нас объединяет, в отличие от уровня образования, дохода, национальности и т. п. Способность в равной мере чувствовать боль является единым свойством человеческой природы потому, что как внелингвистическая данность она понятна всем вне зависимости от индивидуальных словарей. Так солидарность формируется под воздействием случайных обстоятельств. Универсальность нашей способности чувствовать боль, возможно, позволит нам не проводить границы между «мы» и «они», не разграничивать пространство по линиям фронта.

## ВОЙНА КАК РАДИКАЛЬНАЯ ФОРМА НАСИЛИЯ

Распад биполярного мира в конце XX в., отразивший проблему его незавершенности, отсутствие конвенциональных оснований его достижения, стал планетарным сдвигом, изменившим не только геополитическую архитектуру мира, но и качество, характер осуществления такого социального феномена, как война и военное насилие [33; 52; 56; 65; 160]. Поэтому анализ сущности и природы насилия не представляется полным без раскрытия **проблемы трансформации современной войны**.

Философский вопрос о сущности войны неоднозначен в своей правомерности, так как, с одной стороны, война находится за рамками рационализации, признается чем-то алогичным и вообще исключается из пространства «нормального», человеческого. Однако, с другой стороны, война представляет собой социокультурный феномен, не только раскрывающий экзистенциальные параметры человеческого существования, но и отражающий социально-политические, экономические и культурные изменения, происходящие в обществе.

Общепризнанным является факт политической направленности войны. На основании этого она может быть определена как вооруженные насильственные действия сторон политического конфликта, направленные на достижение определенных социально-экономических и политико-идеологических целей. Вместе с тем нецелесообразно связывать войну как феномен сугубо с политической сферой жизни человека и общества. В социальной философии и политологии существует несколько точек зрения на **природу войны**. Классифицируем их по следующим подходам.

**Исторический подход** рассматривает войну как закономерное явление исторического развития человеческого общества: с появлением частной собственности и классовых антагонизмов взаимоотношения между людьми и социальными группами стали разрешаться средствами вооруженного противоборства.

**Антропологический подход** в качестве глубинного импульса войны рассматривает врожденные инстинкты борьбы и агрессии, которые получают социальное признание в общественной практике, культурное оформление, закрепляются в поведенческих нормах, в духовных ценностях и символах. Эти закрепившиеся культурные единицы стимулируют действие биологических механизмов агрессии с новой силой.

**Культурологический подход** видит в качестве причины войны кризис культуры. Согласно этой концепции она также может быть связана с избыточной культурной энергией какого-либо цивилизационного единства.

**Политический подход** соотносит сущность войны с деятельностью государства: война – это продолжение политики государства военными средствами. Государственно-общественная необходимость обуславливает превращение военной активности в инструмент регулирования как внутренних отношений, так и внешних взаимодействий. Государство приобрело законодательно оформленное право монопольного использования и развития военной деятельности в общественных интересах при запрете иным корпоративным и гражданским структурам (мафиозные, криминальные группы, экстремистские, террористические организации и др.) культивировать ее в целях реализации групповых, порой антиобщественных, интересов. Однако в глобализирующемся мире национальное государство перестает быть единственным монополистом на осуществление насилия. Наравне с ним в качестве активных политических игроков начинают выступать союзные государства, а также транснациональные корпорации и другие социальные акторы, обладающие возможностями создавать и содержать собственные армии.

**Концептуальный подход** раскрывает сущность войны как культурно-символическое насилие, т. е. вооруженное противоборство в сфере идей, информации, смыслов; идеологическая борьба, действия по захвату духа противника. Основы концептуальной концепции войны заложены в трудах военного теоретика и историка Карла фон Клаузевица (01.06.1780–16.11.1831), акцентировавшего внимание на том, что победа в войне не достигается просто захватом территории, она возможна лишь тогда, когда захвачены умы местного населения. Другими словами, победа осуществима при наличии более сильного духа, чем у противника [60].

**Цивилизационный подход** трактует войну как закономерный антропогенный факт универсальной истории человеческой культуры, неизбежный результат цивилизационной активности человеческого сообщества. Российский исследователь Аноп Погосович Назаретян (род. 05.05.1948), формулируя

гипотезу техно-гуманитарного баланса, пришел к неутешительному заключению: экологические кризисы, войны и катастрофы в обществе порождаются не столько материальными, сколько искаженными духовными потребностями людей, т. е. бескорыстной тягой к социальному самоутверждению, самовыражению, приключениям и подвигам, что приводит к самоуничтожению [84].

**Семиотический подход** к анализу войны можно обнаружить в рамках современной философии языка. Предполагается, что война – это социальный кризис, который находит свое отражение в языке. Суть этого подхода отражена в концепциях религиозного философа Ойгена Розенштока-Хюсси (06.07.1888–24.02.1973) и Вальтера Беньямина. О. Розеншток-Хюсси рассматривал язык как «функцию» общественных отношений и средство формирования надындивидуального социального порядка. Поэтому войну, разрушающую порядок, целесообразно определить как «болезнь языка». В. Беньямин видел в языке основу существования памяти, выступающей языковой меткой пережитого опыта войны. Таким образом, можно утверждать, что война как социокультурный феномен имеет языковую природу.

Социальный характер языка демонстрируется на основе интерпретации различных негативных сторон общественной жизни, имеющих языковую природу, а именно «*болезней языка*». В качестве основных «социальных бедствий» и «болезней языка» выступают анархия, упадок, революция и война. Эти общественные явления называются «доисторическими» или «доязыковыми», при которых необходим своего рода «возврат к языку». Во время войны противоборствующие стороны не разговаривают друг с другом, язык замыкается в границах каждого из воюющих. Более того, как отмечал В. Беньямин, война отрицает саму возможность обмениваться жизненным опытом в пространстве языка. Таким провозвестником процесса обесценивания опыта стала Первая мировая война, с которой люди вернулись, по замечанию философа, онемевшими, став не богаче, а беднее опытом, доступным пересказу. Необходимо время для того, чтобы пережитое, «безъязыкий» ужас, не став ложью, оформились в речь и смогли быть переданы как опыт. Следовательно, будучи вне языкового пространства, война может стать его частью и объектом рефлексии только в качестве уже прошедшего, как память, переработанная в историю.

В отличие от войны революция первоначально не артикулирована, для ее полного осуществления необходим новый язык, поскольку она сама прибегает к насилию в отношении существующего миропорядка, пытаясь утвердить собственный. В период же упадка, с точки зрения О. Розенштока-Хюсси, общество слишком артикулировано, вследствие чего возникает лицемерие, повторение старого [187]. В результате общество теряет способность жить для будущего, для последующих поколений. При анархии отсутствует стремление услышать то, о чем говорится в рамках существующего сообщества, что

в итоге вызывает социальную разобщенность. Получается, что только война способна восстановить язык, оздоровить его за счет очищения в пространстве безмолвия, которое вновь может вернуть смысл словам.

Война, будучи радикальной формой насилия, представляет собой проявление его четырех модусов: онтологического, антропологического, экзистенциального и политического. Она является социокультурным феноменом, не только раскрывающим экзистенциальные параметры человеческого существования, но и отражающим социально-политические, экономические и культурные изменения, происходящие в обществе.

## **5.1. Вопрос о сущности войны:**

### **ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ**

Война получила статус объекта философской рефлексии уже в рамках культуры Древнего мира. Однако философско-этические интерпретации войн были неоднозначны. В поэме о Гильгамеше, в индийской поэме «Махабхарата», китайских повестях и египетских хвалебных надписях времен Среднего царства война представлена как промысел богов, распределяющий власть, славу и богатства. В то же время война рассматривается как зло: в раннешумерских мифах Месопотамии существовали предания о «золотом веке», когда войн не было, а люди жили в довольстве, говорили на едином языке и дружно славил своих богов, однако растущее могущество людей вызвало зависть и страх последних, что привело к различным бедствиям, в том числе и к нескончаемым войнам.

В Древнем Китае сформировались богатейшие представления о военном искусстве. Это было связано во многом с тем, что китайцам неоднократно приходилось вести войны с кочевыми племенами на северных и западных границах. Наиболее масштабные военные операции были связаны с борьбой за власть в самом Китае времен «семи борющихся царств» (V–III вв. до н. э.). В качестве значимого философского текста о войне приведем «Трактат о военном искусстве» древнекитайского полководца **Сунь - Цзы** (VI–V вв. до н. э.), который предпринял попытку раскрыть сущность войны, ее связь с политикой государств и сформулировать основные принципы ее ведения. Так, война, по его мнению, это основа и «великое дело для государства, это почва жизни и смерти, это путь существования и гибели» [131, с. 16]. Сунь-Цзы выделил **три основные формы войны:**

1) идеальная ведется по принципу «покорить войско противника без боя» и является вершиной военного искусства;

2) менее выгодная: разрушение отношений противника с его союзниками, ослабление его невоенными средствами до такой степени, чтобы он предпочел уступки вооруженной борьбе;

3) наихудшая, самая тяжелая и рискованная: применение вооруженной силы; победа в ней не гарантирована, а риск ущерба значительно выше, чем в первых двух случаях.

«...Сто раз сразиться и сто раз победить – это не лучшее из лучшего; лучшее из лучшего – покорить чужую армию, не сражаясь. Поэтому самая лучшая война – разбить замыслы противника; на следующем месте – разбить его союзы; на следующем месте – разбить его войска. Самое худшее – осаждать крепости» [131, с. 20].

В **Древней Индии** акцентировалась проблема взаимосвязи политики и войны. Например, брахман **Чаикья** (IV в. до н. э.) утверждал, что война должна служить целям политики. Несмотря на то что она осуществляется с помощью вооруженных сил, более важной военной силой, чем оружие, является высшая, т. е. политическая, стратегия, так как в конечном счете именно она подрывает дух противника и ведет к его поражению. Наиболее известный источник древнеиндийской военно-политической мысли – трактат «Архашастра» («Учение о практической пользе»). По преданиям, этот труд был написан брахманом **Каутильей** (IV в. до н. э.). Согласно идеям этого текста идеальная война та, которая заканчивается победой, еще не начавшись, или которая ведется чужими руками. Средства достижения победы: обеспечение раздора в стане противника, дезинформация, устранение вражеских вождей и т. п. В то же время война свидетельствовала о нарушении гармоничных взаимоотношений человека и природы и понималась как божественная кара.

В **Древней Греции** идею войны как божественного закона, лежащего в основе человеческого бытия, сформулировал **Гераклит Эфесский**. Война как воля к свободе, риску, как удержание на границе человеческих возможностей, которую выбирают сами герои, отдающие предпочтение не бранным вещам, а вечной славе в памяти смертных, является основой всех законов полиса: одних она объявляет свободными, других – рабами.

**Сократ** видел причины войны в несовершенстве человека, неспособности людей разобраться в вопросах добра и зла, а также в нарушении законности в государстве по воле правителя. Правильный выбор, т. е. благой образ действий, возможен лишь на пути познания и самопознания. **Платон** занимал иную позицию: война – это естественное состояние общества и справедливый способ обогащения государства. На такой же позиции в вопросе о смысле войны стоял **Аристотель** (384–322 гг. до н. э.), рассматривавший военное искусство в качестве естественного и эффективного средства приобретения собственности. С его точки зрения, война вынуждает человека быть справедливым и сдержанным, долгий же мир может избаловать человека, лишив его способности действовать. Вместе с тем Аристотель видел в войне лишь средство для достижения политических целей. Взгляды Аристотеля на политику и войну оказали влияние на мировоззрение политических и военных деятелей античного мира, в частности полководца Александра Македонского.



## КОНЦЕПЦИЯ «СПРАВЕДЛИВОЙ ВОЙНЫ»

Осмысление проблемы «справедливости войны» берет свое начало в философии *Античности*, в частности в трудах Гераклита, Сократа, Фукидида и других мыслителей. Принцип общественно-политической целесообразности является основным в осмыслении «справедливой войны»: война справедлива, если она соответствует интересам государства. Так, например, **Аристотель** в «Политике» указывал следующие ее характеристики: она ведется ради защиты своего государства, для установления господства над неразвитыми государствами, а в отношении варварских – в том случае, если эти государства проявили свою неспособность к самоуправлению [10]. В продолжение этой мысли Аристотеля **Цицерон** (106–43 гг. до н. э.) выдвинул тезис о «справедливой и благочестивой войне», которая могла вестись для отмщения за причиненное зло и для изгнания из страны вторгшегося врага [75]. В его понимании оправданна только такая война, которая ведется с целью отражения и наказания агрессора. При этом для Цицерона было естественно и справедливо, что римляне повелевают низшими народами, поскольку посредством осуществления военного насилия последние приносят им благо.

Следовательно, можно утверждать, что античная философия заложила основы реалистической доктрины войны, согласно которой морально-нравственное начало не является определяющим критерием «справедливой войны». Более того, применение военного насилия неизбежно, так как война есть факт жизни, и хотя было бы благом максимально сократить ее негативные последствия, полностью их избежать невозможно.

Теоретически выверенная **доктрина «справедливой войны»** впервые была сформулирована христианской теологией и философией *Средневековья*, наиболее целостное выражение нашла уже в трудах Отцов Церкви, в частности у **Августина Аврелия (Блаженного)** (13.11.354–28.08.430). С точки зрения Августина, война есть неотъемлемая часть мира и останется таковой, пока мир существует. Неотъемлемость войны философ объяснял спецификой человеческой природы, подчеркивая, что война всегда будет для людей возможностью. Война – это соблазн, которому человек не может противостоять, и одновременно это способ защитить себя от зла в мире, в котором ведется битва за добро. Таким образом, она есть следствие греховности человека, но в то же время она часть Божьего замысла, целью которого является мир, достигаемый победой.

Война при этом трактовалась Августином как зло, как явление, противоположное и противоречащее миру, нарушающее гармоничное состояние и тем самым недопустимое. Как мир есть наивысшая добродетель и благо народа, а забота о нем является высшей целью государства, так и война есть огромное зло и несчастье, от которого государство призвано защищать своих граждан. Мир – это конечная цель Царства Божия, «ибо и мистическое название

этого царства, т. е. Иерусалим, означает осмотр мира» [1, с. 107]. Мир существа, по мысли философа, это состояние «равновесия порядка», а порядок есть «расстановка всех вещей, одинакового или равного достоинства, в соответствии с местом, которое им предназначено» [1, с. 106]. Например, внутренний мир в государстве Августин уподобляет музыкальной гармонии, возникающей в результате совместной игры музыкантов, звучания инструментов и множества специально подобранных звуков разной высоты.

Философ делил войны на **праведные (справедливые)** и **неправедные (несправедливые)**. Под «справедливой войной» он понимал вооруженное насилие, направленное на достижение мира, на обеспечение его торжества, на миротворение, т. е. «справедливая война» – это средство достижения мира. В частности, «справедливой» является война, связанная с самозащитой, освобождением. Народ, подвергшийся нападению, имеет право защищать государство, безопасность и свободу, применяя силу. «Справедливой» может быть признана война за веру, война «во славу Господню», восстанавливающая Божественный миропорядок, власть Закона Божьего. «Справедливая война» имеет место как в ситуации отражения нападения, защиты от врага, обороны, так и при совершении нападения. Так, согласно Августину, война может быть начата, чтобы предотвратить еще большее зло. В этом смысле «справедливая война» трактовалась мыслителем и как наказание для нарушителя состояния мира.

Несправедливыми являются войны, нарушающие состояние мира, – грабительские, захватнические, вооруженные противоборства из низменных целей, вызванные лишь жадной властью и стремлением к легкой добыче. Несправедливая война, по мысли Августина, указывает на ложность национального идеала и ущербность народа, не умеющего жить в мире с другими народами. Необходимо отметить, что в качестве примера несправедливой войны философ приводил захватнические войны Римской империи.

Таким образом, стремление к миру – один из основных критериев «справедливой войны». Требование жить в согласии со всеми народами следует как из евангельского установления, так и из естественного стремления человека к миру. Человек, согласно мыслителю, нуждается в нем, как нуждается в радости и счастье, даже когда ведет войну. «Мы, – писал Августин, – не ищем мира, чтобы воевать, мы воюем, чтобы найти мир» [1, с. 107]. Мыслитель настаивал на том, что государство и его правители не должны ставить целей, которые не включали бы блага всех граждан, соблюдения принципов морали, так как первейшей задачей государства, по его убеждению, является забота о мире и обеспечении граждан, достижение внешней и внутренней безопасности и порядка. Августин различал в этом плане два типа государства: земное, политика которого основывается на самовосхвалении, эгоизме и стремлении к завоеваниям, и государство небесное, Град Божий, основанных на справедливости и христианской любви.

Для оценки вооруженной борьбы философ использовал два этико-правовых принципа:

1) правого дела (для того чтобы начать войну, у государства должны быть достаточные основания);

2) легитимной власти (только законно занимающие свой пост должностные лица могут вовлечь государство в войну, в результате чего война перестает быть на совести одного человека и становится проблемой ответственности всего общества).

Из приведенного выше определения мира как «равновесия порядка» следует, что основным его условием выступает порядок, гармония. Мир между людьми – это согласие в упорядоченности всех уровней социального общежития: от семьи до отношений между народами, которые так же, как и граждане внутри страны, должны руководствоваться в своих взаимоотношениях принципами права и христианской справедливости.

Августин акцентировал внимание и на субъекте «справедливой войны»: святом воителе, защитнике веры. Философ рассуждал о праведном долге каждого человека и государства: следуя заповеди любви, защищать невинных, в том числе, если понадобится, вооруженными средствами. Августин говорил также о праведности патриотизма, напоминал о долге любить отечество. Умение мирно сосуществовать с другими народами, согласно его учению, предполагает патриотизм. Любовь к отечеству проистекает из любви к ближнему и поэтому не может переродиться в шовинизм или ксенофобию. Патриотический долг определяется естественным порядком вещей, который требует от человека проявлять в первую очередь любовь к ближнему, и это вовсе не значит, что человеку позволено ненавидеть дальних, чужих или отказать им в любви в духе Евангелия.

Появление стройной доктрины «справедливой войны» в философских трактатах и трудах Отцов Церкви не случайно. Это связано прежде всего с тем, что христианство в IV в. стало легализованной религией, идеологией Римской империи и государство в новых условиях нуждалось в выработке концепции войны, конкретных ответов на вопросы по поводу справедливости войны с точки зрения христианского вероучения. Августину Аврелию удалось создать наиболее приемлемую для своего времени концепцию, соединившую позитивный опыт гуманистической мысли эпохи Античности и христианское вероучение о войне. Ее значимость заключалась также в том, что в ней был сформулирован постулат о регулировании отношений между государствами на основе права и иерархии власти. Исходя из этого, правомерно считать Августина одним из предтечей современного международного военного права.

**Фома Аквинский** (1225–07.03.1274), принимая концепцию «справедливой войны» Августина Аврелия, значительно развил ее в работе «Сумма теологии» [138]. Так, в частности, он отметил единственный критерий справедливой войны, суть которого заключается в том, что справедливой может

быть признана только такая вооруженная борьба, которая ведется по воле Бога. Рассуждая о допустимости «справедливой войны» в жизни общества, Фома Аквинский определил ее как «авторизованную компетенцию», т. е. на применение военной силы должна быть санкция со стороны государственной власти, а решение о начале войны – приниматься законной властью. Однако это не отменяет того факта, что война и насилие являются всегда грехом.

Как и Августин Аврелий, Фома Аквинский настаивал на том, что осуществляя военные действия против врага как агрессора, следует по-христиански любить его. Поэтому военные действия целесообразно ограничить следующими требованиями: война должна вестись ради справедливого дела; правителям следует прибегать к войне, руководствуясь правильными намерениями; вооруженная сила в ходе войны должна использоваться пропорционально, причем не только в ситуации отражения нападения, но и для самозащиты.

Концепции «справедливой войны» Августина Аврелия и Фомы Аквинского легли в основу социального учения христианской церкви, утверждающего, что война является злом, но в то же время и некой постоянной реальностью бытия. В контексте миротворческого духа христианства она трактуется как наказание человека и общества, как плата за грехи, как нарушение гармонии мира. Будучи следствием братоубийственной ненависти между людьми, вооруженное противоборство неотделимо от судьбы грешного человечества: как бич Божий война не исчезнет полностью на земле до тех пор, пока не исчезнет сам грех.

Таким образом, в эпоху Античности и Средних веков целесообразность и справедливость войны определялись обществом и государством, их интересами и мотивами, общественно-политической выгодой. Однако начиная с эпохи **Возрождения** мерилом справедливого вооруженного противоборства становится человек как субстанция миропорядка и полноправный субъект.

В **Новое время** была разработана **теория «вечного мира»**, оказавшая значительное влияние на становление современной концепции «справедливой войны». Так, **Томас Гоббс** в работе «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и светского» [36] представил свой проект «справедливой войны». Философ стремился основать политический порядок не на идее лучшего государственного устройства, как в классической модели, а на истине самих вещей; не на цели, предписанной человеку природой (или Богом), но на такой мощной и универсальной страсти, как страх. Природа, согласно мысли Т. Гоббса, создала людей равными в физическом и умственном отношении, а так как их интересы и устремления одинаковы, то это делает неизбежным столкновение и состояние «войны всех против всех». Разум и инстинкт самосохранения заставляют индивидов объединиться в государство посредством общественного договора. Достигнутое состояние гражданского мира и согласия требует от них отказа от неограниченной свободы и абсолютного равенства. Государство образуется единством людей, которое большин-

ством голосов способно свести все воли в единую, т. е. путем добровольной передачи государству части своих прав. Понятие государства раскрывается у Т. Гоббса через образ морского чудовища Левиафана, чьи возможности безграничны, а власть абсолютна. Верховной власти государства принадлежит «меч войны», посредством которого возможно достичь наивысшей ценности политического сообщества, т. е. состояния мира.

С точки зрения выдающегося немецкого философа **Иммануэля Канта** (22.04.1724–12.02.1804), государство представляет собой объединение множества людей, подчиненных правовым законам. В то же время заключение общественного договора основывается на принципах разума и является воплощением требований категорического императива. Первую причину войн И. Кант видел в человеческой природе: она такова, что если не предвосхитить насилие со стороны другого, то можно быть уверенным, что он опередит тебя и подчинит себе. Вторая причина кроется во внутривнутриполитической ситуации: государства, в которых царит беззаконие и несправедливость, неизбежно стремятся к ограблению своих соседей. Третью причину войн И. Кант связывал с системой международных отношений: каждое государство желает добиться для себя прочного мира таким образом, чтобы завладеть по возможности всем. Что касается перехода к «вечному миру», то он станет результатом приведения жизни народов в соответствие с велением категорического императива, признаком развития их морального сознания. Механизмом этого перехода должно стать заключение государствами сначала предварительного, а затем окончательного договора.

Начиная уже со времен И. Канта дискуссионным является вопрос как об актуальности и всемирно-историческом значении, так и о принципиальной неосуществимости в реальной исторической перспективе идеи вечного мира. В литературе достаточно подробно утверждалась мысль о чисто теоретическом характере кантовской идеи «вечного мира», имеющей косвенное отношение к конкретной международной политической практике [83; 89]. В самом деле, эта идея И. Канта во многом носит трансцендентальный характер, указывая лишь на то, «каково должно быть отношение между людьми и государствами» [89, с. 408], являясь конкретизацией его категорического императива применительно к международному праву.

Однако вскоре немецкие мыслители отказались от просветительского идеала «вечного мира». В частности, **Иоганн Фихте** (19.05.1762–27.01.1814) пришел к выводу о правомерности войн, в том числе и тех, которые ведутся ради утверждения «естественных границ государства», а не только во имя достижения национальной независимости и ограждения этих государств от экспансии извне. Еще один представитель послекантовской немецкой интеллектуальной традиции **Фридрих Шеллинг** (27.01.1775–20.08.1854), хотя и выступал за объединение народов в федерацию, прекращение войны и установление вечного мира, не был убежден в осуществлении

последнего. Он полагал, что, будучи важной целью человеческого сообщества, достижение «вечного мира» тем не менее не может быть доказано ни теоретически, ни эмпирически и потому является лишь продуктом веры, подтверждение которого осуществляется в конкретных военных действиях.

В этом плане альтернативной кантовскому проекту «вечного мира» можно назвать позицию **Георга Гегеля** (27.08.1770–14.10.1831), отстаивавшего правомерность и, более того, нравственное значение войн, что в целом согласуется с постановкой вопроса о сущности и возможности «справедливой войны». Так, в противовес И. Канту он писал, что для восстановления нравственного здоровья нет более сильного целебного средства, чем война, которая до корня потрясает положение вещей и обнаруживает мелочи жизни в их истинном свете. Именно в работе «О научных способах исследования естественного права» впервые была опубликована фраза, которая стала для Г. Гегеля сакраментальной: «Война (так как в ней заключается свободная возможность уничтожения не только отдельных частных, но и самостоятельности их, как жизни, и притом уничтожения даже самого абсолютного или народа) поддерживает нравственное здоровье народов в индифференции против частных определенностей и против привыкания и окостенения, как ветер предохраняет озера от загнивания, которое могло бы явиться в них от продолжительного затишья, а среди народов от продолжительного или даже “вечного мира”» [34, с. 212]. Такая трактовка войны как нравственного основания и оздоровления мира связана с тем, что государство стало для Г. Гегеля «божеством», благодаря которому человек получает «всякую духовную действительность». В мире нет ничего выше государства, которое должно отстаивать свой абсолютный суверенитет, в том числе и по отношению к другим государствам, с «которыми как с другими особями оно необходимо вступает в контакты». Свою независимость государство должно защищать и в случае угрозы вести войну, причем и наступательную, если речь идет о его бытии и небытии. При этом в отличие от гражданского общества, призванного защищать своих членов, государство, наоборот, должно требовать жертвенности от своих граждан. Как обоснованно отмечает отечественный философ Т. Г. Румянцева по поводу тематики войны в работе Г. Гегеля «Феноменология духа», «война становится своего рода моментом намеченной уже в этой работе одной из главных презумпций всей гегелевской философии – его раздвигательства на самоценность единичности и особенности, которые он, не раздумывая, приносит в жертву всеобщему» [101, с. 82].

Из абсолютной суверенности государства Г. Гегель выводит также его право вести войны, невзирая ни на какие заключенные договоры или же принципы международного права. Вспомним, что И. Кант предлагал установление постоянного конгресса государств или федерации народов, которая предполагала бы наличие признаваемой каждым отдельным государством верховной власти и решала все споры третьей стороной, предотвращая таким образом войны [56]. Г. Гегель же отрицал возможность существования подобного меж-

дународного органа. Именно поэтому все споры чаще всего решаются у него посредством войны. Внешнее право имеет лишь характер долженствования, значимый до тех пор, пока этого хотят сами же государства. Следовательно, Г. Гегель отвергал наличие хотя бы каких-то возможностей для реализации идеи «вечного мира», единственное, что, по его мнению, становится возможным, так это укрепление мира посредством войны.

Таким образом, война рассматривается в философии Г. Гегеля в трех проекциях как необходимое средство:

- 1) защиты суверенитета государства;
- 2) сохранения нравственного здоровья его граждан;
- 3) «страховки» от внутренней смуты, укрепляющей государственную власть, дающей спокойствие и разрешающей внутренние противоречия.

«Истоки гегелевской трактовки войн можно отыскать и в особенностях его диалектического метода. В духе почитаемого им Гераклита, писавшего о войне как об “отце и царе всех вещей”, Гегель распространяет на весь мир положение о единстве и борьбе противоположностей, понимая его как движущую силу развития истории, где именно война становится результатом столкновения противоположностей и средством утверждения государственного суверенитета» [101, с. 85].

Идеи Г. Гегеля нашли сторонников в XIX и XX вв., утверждающих войну как высшее проявление духовной мощи народа, как более совершенную форму государственной деятельности, где сами нации и страны станут конституироваться как нечто, объединенное опасностью общего врага, в том числе и военного.

Итак, концепции Августина Аврелия и Фомы Аквинского вместе с учением о «вечном мире» И. Канта и его критикой в философии Г. Гегеля оказали значительное влияние на становление и развитие современных теорий «справедливой войны».

## **5.2. «КРИЗИС ПОЛИТИЧЕСКОГО» И ПРОБЛЕМА ТОТАЛЬНОСТИ ВОЙНЫ**

Современный мир стремительно меняется: стираются границы между миром и войной; разрозненные проявления терроризма трансформируются в глобальный терроризм; образуются новые «центры силы»; наступает кризис национальной безопасности; национальный суверенитет из права превращается в привилегию; регулярная война, основанная на принципах Публичного европейского права, превращается в новую «справедливую войну», стремящуюся к тотальности и т. д. В целом все изменения, с которыми сталкивается глобализирующийся мир, правомерно вслед за немецким мыслителем и юристом **Карлом Шмиттом** (11.07.1888–07.04.1985) определить «**кризисом политического**» (нем. *Krise des Politischen*).

«Кризис политического», остро проявившийся в глобализирующемся мире, можно определить как вытеснение экономикой политики (например, подмена государственного интереса экономической эффективностью); нивелирование насильственных форм контроля и подавления в стремлении достижения порядка как иллюзорной безопасности; трансформирование регулярной войны в гибридную; размывание границ между зонами военных действий и островами мира (в зонах военных действий можно найти островки цивилизованности, мирной жизни); тяготение войны к тотальности и всеобщности.

Одним из основных **признаков** «кризиса политического» является то, что большинство современных западных государств и постсоветских республик успешно подменили политику экономикой, торговым сотрудничеством и государственным администрированием. Если на внешнем уровне еще принимаются политические решения, то на уровне внутренней политики менеджеры от политики впадают в соблазн построить эффективное, управленчески совершенное государство, которое всегда остается одинаково нейтральным. «Его (такого государства. – И. С.) ценности, его истина и его справедливость заключаются в его техническом совершенстве» [137, с. 52]. Так, доминирующим в современном глобализирующемся мире становится особый тип государственного образования, которое представляет собой квазигосударство, или «государство-контору», преследующее не политические цели, а чисто экономические выгоды, напоминая по устройству и деятельности коммерческую фирму: «социологически государство является всего лишь большим предприятием, и сегодня хозяйственный административный аппарат, фабрика и государство уже не являются сущностно различными» [137, с. 169]. Это означает, что принципы и правила организации и функционирования экономической сферы распространяются в обществе и на сферу политическую. Поэтому в современном типе государства конечной целью развития выступает не забота об общем благе, а преследование частного интереса и получение прибыли. Именно на основании этого К. Шмитт полагал, что полностью сложилось и реализовалось на практике представление о чисто управленческом государстве, которое администрирует, но не правит. Уподобляясь фирме, оно видит своей важнейшей целью не достижение всеобщего блага, а получение различного рода прибыли. Соответственно, у власти в таком глобализирующемся квазигосударстве оказываются не политики, а так называемые «политические менеджеры и маркетологи», призванные решать экономические и управленческие задачи. Если в традиционном государстве экономическая сфера была подчинена политике и государственным интересам, то в квазигосударстве сфера политики не только подчиняется экономике, но, по существу, растворяется в ней.

Война, будучи продолжением политики, не может быть не затронута «кризисом политического». Современные войны перестают быть регулярными (т. е. обладающими правилами, четко определяемой линией фронта, началом



и концом), превращаясь в иррегулярные «справедливые войны», которые становятся подобны полицейским акциям и приобретают тотальный характер, так как нацелены на тотальное уничтожение как врага, так и «политическо-го» как такового. Именно с возвращением «справедливой войны» и возникает в современном мире угроза «тотальной войны».

### **ТРАНСФОРМАЦИЯ «СПРАВЕДЛИВОЙ ВОЙНЫ» В «ТОТАЛЬНУЮ ВОЙНУ»**

В XX в. к проблематике «справедливой войны» обращались в своих трудах такие мыслители, как М. Уолтцер, Дж. Джонсон, Х. Маргентау, К. Уолтц и др. Наиболее целостно-обобщенный подход представлен в исследовании норвежского теоретика войны **Хенрика Сисе** (род. 19.04.1966) «Справедливая война? О военной мощи, этике и идеалах» [123]. Исходя из реалистической трактовки права войны, Х. Сисе отмечает следующие основополагающие требования, определяющие этико-правовые условия начала военных действий и их ведения и характеризующие тем самым войну как справедливое явление общественно-политической жизни. Главным **критерием** «справедливой войны» выступает мера нравственности субъектов вооруженного противоборства. Нравственность, согласно современной теории «справедливой войны», является критерием возможности начинать и вести военные действия. Это порождает стремление наложить на практику использования военной силы нравственно-правовые ограничения.

Выделяются две группы этико-правовых **принципов** «справедливой войны»: *jus ad bellum* (право на войну), т. е. обоснованное начало войны; *jus in bello* (военное право, право войны) – справедливое ведение войны.

Принципы *jus ad bellum* гласят: война должна начинаться по справедливым мотивам и ради морально оправданной цели; вестись в соответствии с установленной справедливой целью и выражать «добрые или правильные намерения»; войну может объявлять только легитимная власть; война действительно должна являться последним средством в решении стоящих задач; военные операции должны начинаться при наличии разумных шансов на успех; предполагаемое бремя войны должно быть адекватным практическим целям.

Принципы *jus in bello* в современной теории «справедливой войны» трактуются как наиболее приемлемые в плане определения морально правомерных во время войны действий противоборствующих сторон. В соответствии с ними гражданское население должно обладать правом неприкосновенности; следует соблюдать принцип различия в отношении к комбатантам и некомбатантам; допустимо лишь пропорциональное использование насилия по отношению к противнику.

Х. Сисе отмечает, что одни войны безнравственны и поэтому недопустимы, другие же могут быть оправданы с моральной точки зрения и имеют пра-

во на существование. Только исходя из принципов *jus ad bellum* и *jus in bello*, согласно современной теории «справедливой войны», возможно определить, когда правомерно прибегать к войне и что сделает ее справедливой.

Таким образом, в современной теории «справедливой войны» анализируются критерии этико-правовой легитимности применения военных средств при решении конфликтов, а также морально-правовые аспекты действий. Несмотря на то что идея «справедливой войны» имеет многовековую историю и ее принципы закреплены в ряде международных документов, принятых после Второй мировой войны, этическая достоверность справедливого вооруженного противоборства неочевидна, тем более что ни в одной войне принципы справедливого военного противостояния полностью не исполнялись и не могут исполниться. Однако нравственный и правовой смысл данной концепции состоит в том, что она позволяет рационализировать нормативные ограничения военных акций и сформулировать четкие критерии нравственно-правовой оценки такого безнравственного явления, как война.

Совершенно противоположную точку зрения высказывал вышеупомянутый **К. Шмитт** [156–158]. Так, он проводил различие между регулярной войной, которая регламентируется и ограничивается как концепцией «справедливой войны», так и международным правом, и современной «справедливой войной», которая становится иррегулярной и, будучи реализуема в «серых зонах» современного глобализирующегося мира, выводится как из сферы морали, так и из сферы права и политики. Разрабатывая свою политическую **концепцию враждебности**, К. Шмитт настаивал на необходимости рассматривать врага политически, т. е. видеть в нем противника, а не преступника, так как только с противником можно заключить мир, а значит, ограничить войну. Следовательно, включение врага в политическую сферу делает возможным взаимное признание друг друга, что выступает условием возможности мира. «Оформленная» война на принципах *jus ad bellum* и *jus in bello* может быть «справедливой» только потому, что враг становится «справедливым» в той мере, в какой он допускается в политическую сферу. Такая война регулярна и симметрична, она является урегулированным столкновением суверенных и формально равных государств. Более того, эта симметричная война содержит и собственное естественное ограничение или политическое принятие врага, что, по мысли К. Шмитта, не позволяет ей перерасти в тотальную войну как слепое взаимоуничтожение.

Однако такая война осталась в XIX в. Как отмечал философ, эра войны нового типа, современной «справедливой войны» началась с подписания Версальского договора: отныне тот, кто объявляет войну, считается виновным. Последствия этого, с точки зрения К. Шмитта, катастрофичны, так как война превращается в борьбу добра со злом, которая разворачивается между теми, кто присваивает себе право судить, и теми, кто оказывается подсудимым. Постепенно с начала XX в. война покидает сферу политического. Именно поэ-

тому современную «справедливую войну» К. Шмитт характеризовал как антиполитичную, а в соответствующих концепциях видел дискриминационную сущность войны, позволяющую применять против «неверных» любые средства. «Современная теория справедливой войны стремится именно к дискриминации противника, ведущего несправедливую войну. Сама война становится преступлением в уголовном значении этого слова. Агрессор объявляется преступником в самом что ни на есть уголовном смысле слова; он становится таким же outlaw, как и пират» [156, с. 135]. На основе такой дискриминации происходит криминализация врага. Вот как об это пишет французский философ, геополитик и писатель Ален де Бенуа, анализируя концепцию враждебности К. Шмитта: «Объявить врага преступником – значит, в определенном смысле, лишить его всякой политической претензии, то есть политически дисквалифицировать его. Преступник не может отстаивать мнение или идею, истинность или ложность которых приходится оценивать; он представляется существом, вредным по своей природе. Когда же борьба идет во имя того, что имеет абсолютное значение, тот, с кем борются, полностью лишается всякой ценности: он объявляется абсолютной не-ценностью» [4, с. 42]. Следовательно, ограниченная война преобразуется в войну тотальную, а враг, признанный преступником, становится тотальным врагом. Именно поэтому современную войну нового типа К. Шмитт описывал как бесчеловечную. Криминализация врага делает из него бесчеловечное чудовище, которое недостаточно победить, его необходимо уничтожить. Таким образом, современная «справедливая война» имеет двойственный характер: с одной стороны, она претендует на то, чтобы быть моральной, с другой стороны, она осуществляется в виде полицейской акции, нацеленной на наказание врага как преступника. Конечно, это уже не та «справедливая война», концепции которой выстраивались в Средние века. Современная «справедливая война» оперирует понятиями «человечество», «свобода», «право»: если война ведется во имя человечества, она неизбежно становится «справедливой». Именно такая расстановка акцентов порождает новую опасность: иллюзию «вечного мира», который может превратиться в бесконечную войну.

Анализируя концепцию враждебности К. Шмитта, можно выделить следующие *характеристики* и *особенности* проявления современной «справедливой войны»: стирание границ между армией и полицией, внешней войной и гражданской, исключением и нормой, миром и войной, т. е. мир превращается в некое продолжение войны иными средствами. Процесс криминализации врага привел к тому, что современная «справедливая война» больше не завершается заключением мирного договора, она становится бесконечной. Еще одной важной особенностью этой новой войны является отсутствие третьей стороны в споре о справедливости: получается, что «справедливой» является та война, которую ведет сильнейший. Поэтому если сегодня и можно говорить о возвращении доктрины «справедливой войны», то только в том смысле,

что возвращается она в виде «дикости», отвергающей все те критерии, которые в Средние века были ее параметрами. Отныне, как верно замечает Ален де Бенуа, «чтобы война была объявлена (теми, кто ее начинает) справедливой, достаточно, чтобы она велась во имя великих принципов свободы, человечества и демократии, хотя эти самые принципы постоянно попираются ею во время военных действий» [4, с. 74].

Описывая войну XX в. как тотальную, К. Шмитт акцентировал внимание и на **трансформации солдата в партизана**. Так, мыслитель отмечал, что в рамках классического военного права партизан мог быть лишь периферийным явлением, представляя собой либо вид легкого, особенно подвижного, но регулярного отряда; либо преступника, стоящего вне норм права, по существу подрывающего правила ведения войны, по отношению к которому не действуют никакие юридические нормы и конвенции [158]. Однако уже в рамках событий Великой французской революции появляется фигура партизана и феномен «тотальной войны». Своеобразная легализация «партизанской войны» и «тотальной войны» происходит уже в эпоху постмодерна. В частности, современная международная ситуация, события в Афганистане, Ираке, Ливии, Сирии и других странах демонстрируют усиление «партизанских» и, как следствие, террористических тенденций в ответ на новую волну глобализационных процессов, экспансионистской политики Запада и в целом борьбы за права человека и торжество демократии.

Рассматривая основные **характеристики партизана**, К. Шмитт выделил прежде всего его иррегулярность (партизан не является членом регулярной армии и не занимает четко определенной позиции, например такой как «солдат» или «диверсант»). Для него также характерна интенсивная политическая ангажированность (приоритет именно политического), что позволяет отличать его от разбойника и преступника, чьим мотивом выступает личная корысть. Еще одна особенность – повышенная мобильность, позволяющая наносить неожиданные удары по врагу и быстро скрываться от преследования. Партизан «носит фронт с собой» [158]; военные действия разворачиваются и сворачиваются где угодно, что ставит противника в тупик. Одновременно с этим в партизане очень силен теллурический момент: оборонительный и почвеннический характер партизанских действий создает своеобразную легитимность этому движению. Партизан защищает свой мир и свою землю, поэтому он прав. В практике его действий срабатывает особая логика: будучи «вне закона», с точки зрения государства, партизан ссылается на идею как более высокую форму легитимности в противоположность обычной законности. В этом смысле, по мнению философа, если партизан не легален, то он действительно легитимен [158].

Определение партизана К. Шмитта не утрачивает актуальности и сегодня. Используя ее основные положения, можно утверждать, что в современную эпоху информационных и сетевых войн фигура партизана обнажает и противоположную сторону, превращаясь зачастую в фигуру террориста. О возмож-

ности такой трансформации и ее негативных последствиях К. Шмитт писал в XX в., раскрывая опасность «кризиса политического». Сегодня мир смотрит этой опасности в лицо.

В качестве характеристик современного глобального терроризма можно отметить следующие: безграничность и тотальность; детерриторизация и сетевая природа; смешение военных задач и полицейских, что позволяет вести войну под видом «гуманитарной интервенции»; стирание различий между войной и миром, что в принципе не дает войне завершиться мирным договором.

Таким образом, согласно логике К. Шмитта, современная «справедливая война» – это «тотальная война», и она будет сохранять свой тотальный характер до тех пор, пока враг будет рассматриваться как преступник и, соответственно, выводиться за границы политического. Отсюда главной задачей для К. Шмитта стало раскрытие того факта, что теракты – это в первую очередь именно политические преступления.

Итак, «кризис политического» и «гуманитарные» войны под видом современной «справедливой войны», квалифицирующие врага как преступника, перенимают эстафету у религиозных войн. Катастрофичность складывающейся ситуации заключается в отмене такой главной цели войны, как достижение мира, что в принципе обрекает все современные типы войн на тотальность как бесконечность. К сожалению, сложившаяся доктрина «справедливой войны» не в состоянии объяснить как «кризис политического», так и трансформацию войны и врага в некую тотальность. Современный мировой порядок базируется на «тотальной войне», приводя к превращению партизана в террориста. Следуя логике К. Шмитта, противостоять тотальности «справедливой войны» можно только при условии восстановления политического пространства, возвращения политике ее полномочий.

### **«ВСЕОБЩАЯ ВОЙНА» И ЕЕ ГИБРИДНЫЙ ХАРАКТЕР В МИРЕ ПОСТМОДЕРНА**

В современную эпоху глобализирующегося мира война превратилась из аномалии в естественное, нормальное состояние, из конфликта между государствами в некое подобие «войны всех против всех», описанное Т. Гоббсом, из средства политики в саму политику. Современный глобализирующийся мир марксисты **Майкл Хардт** (род. 1960) и **Антонио Негри** (род. 01.08.1933) определяют как складывающуюся «глобальную Империю», в которой происходит размывание границ национальных государств, потеря ими суверенитета и монополии на власть и насилие. Разрастающаяся «Империя» трансформирует и стратификационную систему обществ. Так, на мировую арену выходят два «класса»: господствующий глобальный класс и «множество» («человеческое общее»), под которым понимается формирующееся глобальное сообщество, организующее само себя и не сводимое ни к массе, ни к народу, ни к толпе.

С точки зрения М. Хардта и А. Негри, основная **причина возникновения** «глобальной Империи» и трансформаций современного общества заключается в том, что на смену индустриальному труду пришел «неовещественный», или нематериальный, обеспечивающий создание нематериальных благ и эмоциональных реакций. Его главной особенностью стала способность приобретать общественную форму сетей, основанных на сотрудничестве, коммуникации и эмоциональной привязанности. Нематериальный труд приводит также к созданию новой «неовещественной» собственности, которая может бесконечно воспроизводиться и поэтому способна находиться повсеместно. Однако несмотря на то что нематериальный труд и биополитическое производство способны созидать новый тип общества, эксплуатация этого труда становится более изощренной. Неовещественная собственность порождает новый вид отчуждения и глобальное подавление. Из этого следует, что вечный конфликт между угнетателями и угнетенными коренится уже не в пространстве национальных государств, а переносится, по мнению вышеуказанных философов, на пространство «глобальной Империи». Против такого тотального порабощения и восстает «множество», демократичное по своей природе. Господствующий глобальный класс стремится не допустить не только освобождения «множества», но и его консолидации, осознания себя именно как «всевластного множества». Согласно мнению М. Хардта и А. Негри, борьба «множества» с диктатурой господствующего глобального класса превратилась в «войну всех против всех», которая «обретает генерализированный характер, подавляя все проявления общественной жизни и навязывая свой собственный политический порядок» [152, с. 2].

Современная «всеобщая», или «всепроникающая», война происходит в период установления новых глобальных правил, вследствие чего наблюдается избыток новых властных структур. Эта война имеет новый, генерализированный характер, выражающийся в подавлении всех проявлений общественной жизни и в навязывании собственного политического порядка. **Особенность «всеобщей войны»** соотносится с такими чертами современной жизни, как: 1) изменение риторики господствующего класса; 2) ограничение его возможностей и сил для подавления логикой современных военных акций (т. е. власть стремится к установлению порядка, под которым она понимает безопасность, нежели к достижению лояльности граждан). «Множество» для таких властных структур, стоящих теперь исключительно на стороне капитала, выступает как опасный класс, в силу чего и повседневная жизнь, и реализация властных функций пронизываются ощущением угрозы и жесточением, присущими военному конфликту. Таким образом, взаимоотношения между политикой и войной изменились. «Война не является отныне инструментом, находящимся в распоряжении политических сил, к которому они прибегают в ограниченном числе случаев, – напротив, сама война определяет основу политической системы» [152, с. 411]. В качестве врага выступают

уже не определенные национальные государства, политические сообщества, конкретные индивиды, а «абстрактные понятия» или даже «некие ситуации», т. е. враг – это образ, который конструируется. «Враг неизвестен и невидим, и все же он присутствует, как нечто типа общей атмосферы враждебности. <...> Такой враг на деле не просто не уловим. Это совершенная абстракция» [152, с. 48]. Вместе с тем становятся неопределенными и границы военных действий. Так, «всеобщая война», перенимая свойства гражданской войны, согласно М. Хардту и А. Негри, подавляет проявления общественной жизни, пронизывая ее угрозами военного конфликта.

Вслед за современными марксистами подчеркнем, что насилие, к которому прибегает сегодня власть, «не обязательно законно или нравственно, но будет считаться оправданным до тех пор, пока приводит к воспроизводству имперского порядка» [152, с. 48]. При этом как только принуждение перестанет обеспечивать порядок, основа его легитимности исчезнет. Например, «война с террором» приводит к оправданию насилия, к которому власти (например, США) готовы прибегнуть в любой момент и в любой точке земного шара. К сожалению, наблюдается также процесс замены идеи «защиты прав человека» на простую «фигуру речи», потерявшую свой первоначальный смысл и используемую для того, чтобы ослабить суверенитет других стран. «Это самая сомнительная и нестабильная форма обретения легитимности» [152, с. 48].

Итак, современная всеобщая война порождает новый мировой порядок, который М. Хардт и А. Негри считают «глобальной Империей», стремящейся управлять миром не посредством прямого насилия в крайних ситуациях, как это делалось в эпоху модернити, а посредством страха, вызываемого угрозой насилия. Порождаемый «имперский порядок» базируется на неограниченной свободе властвующей всемирной элиты и на ее минимальной ответственности за свои действия. Специфической особенностью этой новой политической системы становится преобладание силы и экономической мощи над нравственностью и правом.

Однако, как замечают авторы данной концепции, «Империя», представленная западным миром и в первую очередь США, не так всемогуща, как кажется. Желание доминировать во что бы то ни стало и выкачивать ресурсы из периферии приводит к стремительному росту территорий, где развиваются процессы, угрожающие «Империи» и наносящие по ней асимметричные удары. Современная всеобщая война ведется в серой зоне и имеет сетевую природу. Правы М. Хардт и А. Негри, когда утверждают, что «в мире, где насилие не будет считаться легитимным, в принципе допустимо называть всякое насилие терроризмом» [152, с. 43]. Трудно не согласиться с тем, что современные марксисты пишут об иллюзорности победы в войне с террором. Очевидно, что «война с террором» уничтожает свободу, подменяя безопасность порядком, но в то же время отказ от этой борьбы также губителен. В мире «Империи» эту войну нельзя выиграть, она тотальна. Единственной альтернативой

всеобщей войне в пространстве «Империи», с точки зрения философов, является мир «множества», который способен заменить имперскую фрагментарность серых зон войны и силовой порядок творческим взаимодействием «сингуляриев», составляющих множество. Однако на пути преобразования «Империи» в мир «множества» есть препятствие: «множеству» необходимо «трансформировать свое сопротивление в какую-то форму конституирующей силы, создающей общественные взаимоотношения и институты нового социума» [152, с. 420]. Такое замечание М. Хардта и А. Негри во многом низводит их концепцию до уровня утопии, однако нельзя не отметить, насколько четко они раскрыли особенности современного мирового порядка, базирующегося на всеобщей войне.

Опираясь на осуществленную **Питером Вагнером** реконструкцию эволюции модерна и концепцию современности белорусского философа **Владимира Николаевича Фурса** (20.06.1963–04.06.2009), можно конкретизировать переживаемую сегодня трансформацию как «завершение организованного модерна» и становление общества постмодерна [147, с. 208–209]. Для общества «организованного модерна» была характерна конвенционализация во всех сферах его жизнедеятельности. Вместе с тем она являлась также средством уменьшения общественной неопределенности, вытекающей из безоговорочной автономии действующих индивидов, путем стандартизации действий на основе принципов социальной приемлемости и функциональности. Таким образом, до начала 80-х гг. XX в. социальный мир был в большей степени управляемым; тотализация социального надзора вела к исчезновению непрозрачных и неподконтрольных социальных пространств, а стандартизация поведения обеспечивала укрепление социальной стабильности (для рабочих – в виде гарантии приемлемого уровня жизни, для элит – в виде отсутствия политических потрясений). Вследствие этого войны обществ «организованного модерна» также соответствовали принципу конвенциональности, а их ведение было детерминировано международными нормами и правилами. Это же касается и холодной войны, в которой ядерное оружие выступало в качестве противоядия и основания для определенного рода соглашений.

Однако сегодня общество «завершенного модерна» трансформируется в общество постмодерна, а зыбкое равновесие мира, основанное посредством конвенциональности, рушится. Логично предположить, что раз меняется мир, то происходит и трансформация войны. Она не только превращается из средства политики в саму политику, но и начинает рассматриваться как «новая конвенция», призванная спасти этот дестабилизированный мир и стать самим миром. Поэтому такая двойственная и антиномичная ее природа лучше всего, на наш взгляд, отражается в термине «гибридная война».

Гибридная война обладает взаимоисключающими **характеристиками**: будучи войной с внешним противником, ничем не отличается от борьбы с внутренним врагом; являясь одним из основных средств внешней политики,



она подчас принимает форму гражданской войны; претендуя на тотальность, она осуществляется за счет локальных военных конфликтов; постулируя мир в качестве цели, стремится достигнуть его посредством «гуманитарной интервенции».

**Цели** «всеобщей» гибридной войны уже не являются политическими в традиционном смысле, они связаны с «политикой идентичности» в большей степени, чем с идеологически или геополитически детерминированным «национальным интересом». В обществе раннего модерна конструирование социальной идентичности являлось достоянием прежде всего интеллектуальной и коммерческой элит, представлявших себя «двигателями прогресса»; в период организованного модерна основные формы социальной идентичности – класс и нация – представляли как квазинатуральная данность. В обществе постмодерна происходит распадение прежних прочных форм социальной идентичности – класса и нации – и переход к более гибким и открытым формам. Деконвенционализация социальных практик обуславливает расширение социального пространства для творческого конструирования идентичности. Освобожденная от уз общественной функциональности социальная идентичность приобретает свободный игровой характер театральной самопрезентации личности, становится высокоиндивидуализированной, неустойчивой и текучей. «Всеобщая» гибридная война во многом стала возможна благодаря легитимации игры в идентичности, поскольку предполагает гибридность самой самоидентификации. Например, на стороне так называемого «Исламского государства» (ИГ) воюют представители разных национальностей и выходцы из разных стран, т. е. в ИГ реализуются новые правила гражданства в формате новой «натурализации» – не просто вступление в гражданство лица по желанию, а умение это желание доказать, а еще лучше продемонстрировать чередой жестоких актов насилия. Если учесть территориальную размытость и статус ИГ как экономического проекта в большей степени, чем политического, то можно говорить о новой форме гражданства как симуляции устойчивой связи человека и государства. ИГ – это симулякр, отсюда радикальный ислам и установка на победу в священной войне принимают формы псевдофундаментализма, а «солдаты» ИГ становятся псевдогражданами этого псевдогосударства. Они – люди со смешанной гибридной идентичностью, для которых ислам выступает лишь внешним фоном, а не основанием для выстраивания собственного идентификационного проекта. Исходя из этого, практически невозможно четко определить ни психотип, ни жизненные ценности и установки «солдата» ИГ. Балаклава и черный цвет стали единственными маркерами идентификации.

С другой стороны, «политика идентичности» предполагает диктат идентичности национальной, религиозной, языковой и т. д. Как справедливо отмечает профессор Лондонской школы экономики **Мэри Калдор** (род. 16.03.1946), в «политике идентичности» «речь идет о притязании на власть на основе присвоения ярлыков... и она напрямую связана с идеализированным ностальги-

ческим представлением о прошлом» [184, с. 40]. Именно ностальгия и память о прошлом становятся новым источником политической легитимности, однако в отличие от политических идей, выступающих основанием для объединения, «политика идентичности» работает по принципу исключения и тем самым способствует фрагментаризации социального пространства. Уже неважно, с кем ты или за кого, важно только против кого. Следовательно, идентичность становится основанием для военной мобилизации, более того, она начинает рассматриваться как единственное средство для оправдания войны.

«Всеобщая» гибридная война также характеризуется размытостью территории боевых действий, что опять отсылает к специфике общества постмодерна, а именно к его фрагментарному сетевому пространству. Исходя из этого, ведение боя и контроль территории перестают быть главным средством войны. Эта новая война предполагает возможность военных действий как на линии фронта, так и на удаленных от места активных действий территориях, другими словами, она осуществима в сетевом фрагментарном пространстве. Наглядным примером образования теневого «серых» зон войны в настоящее время становится Европа (вспомним теракты в Париже, Брюсселе, Лондоне), а ИГ представляет собой сеть с подвижной территориальностью, которая все время меняет границы.

Размытость территории и мозаика идентичности проявили еще одну особенность «всеобщей» гибридной войны – смещение комбатанта и некомбатанта. Поэтому ее можно определить скорее как войну с мирным населением, чем с противником. Все это приводит к потере «чувства боевого пространства»: гибридный «солдат» может скрываться среди мирного населения, быть не похожим на типичного врага (вспомним, что и сам типаж врага теперь с трудом определим) и использовать «электронное убежище». Сегодня одновременно с массовым потоком мигрантов, спасающихся от ИГ, проникают в Европу и «невидимые бригады», чью логистику можно сравнить с челночным движением. Таким образом, территориальность и субъектность гибридной войны изменчивы и в силу этого практически неопределимы.

Гибридная война осуществляется за счет специфической военной экономики, которая децентрализована, зависит как от внешних источников (гуманитарная помощь, участие диаспор, торговля нефтью, золотом, хлопком и т. д.), так и от криминальных доходов от торговли оружием, наркотиками, работоторговли. Как отмечает М. Калдор, анализируя специфику «новых войн», «логика войны встроена в само функционирование новой глобализированной военной экономики», которая предполагает, что боевые формирования сами обеспечивают себя средствами с помощью захвата заложников, удержания гуманитарной помощи и грабежа, развития черных рынков [184, с. 44–46].

Ведение современной войны возможно за счет использования технических средств разных типов обществ: доиндустриального, индустриального и постиндустриального. Подразумевается, что одновременно используется,

например, как самодельная взрывчатка, так и разработки информационного общества, что в целом делает проблематичным как контроль над ситуацией, так и прогнозирование последующих атак, их специфику. Поэтому справедливо не только определение «гибридная война» (Ф. Хоффман) [177, р. 72], но и «вырожденная война» (М. Шоу) или «обломки войны» (Дж. Мюллер) [184, с. 30–31]. Гибридная война – это совмещение реальной атаки и символического насилия. Символический терроризм как одно из самых эффективных средств современной войны нацелен не на максимальное количество жертв, а на максимальный «спецэффект» (театральность) от семиотического ущерба. Так, СМИ становятся составной частью пропагандистских операций и, более того, орудием и инструментом ведения гибридной войны. Современная гибридная война руководствуется специфически новой логикой массовой информации: предоставление микрофона противникам, что ранее расценивалось как вражеская пропаганда. Поэтому гибридная война преобразуется в шедевр массмедийности.

«Всеобщая» гибридная война предполагает также смещение угроз, т. е. национальные государства в современном глобализирующемся мире сталкиваются как с внешней угрозой, так и с внутренней. М. Калдор отмечает, что «новые войны» как проявление «всеобщей» гибридной войны в обществе постмодерна стали одним из эффективных средств свержения политических режимов, ведения партизанских войн, развязывания гражданских войн. «Всеобщая» гибридная война «стирает границы между военными действиями, вооруженным восстанием, массовым нарушением прав человека и организованной преступностью» [184, с. 124]. Таким образом, «всеобщую» гибридную войну можно определить как «мягкую силу»: когда социальная система находится в критическом положении, точке бифуркации, тогда даже малое воздействие на нее (например, только прогноз возможного теракта) может привести систему в иное состояние и создать желаемый переход. «Всеобщая» гибридная война подпитывается страхом перед насилием, поэтому достаточно лишь угрозы или демонстрации казни заложников для того, чтобы расшатать общество.

Современная война – гибриды реальных военных действий и различного вида шоу, театральных представлений: от демонстрации угрозы до видеотрансляции казней и убийств, что в целом отвечает «скрытым» запросам общества постмодерна как «общества спектакля». Его особенностью стало тотальное обезболивание, т. е. такие продуктивные машины идентификации, как боль и радость, уже не работают, в мире интернет-технологий им не осталось места, и человек действительно начинает проживать свою жизнь символически, ощущая потребность в сильных эмоциях и предельно насыщенных переживаниях. Поэтому можно предположить, что рациональный проект западной цивилизации по созданию стерильных зон ненасилия побуждает к поиску соприкосновений с реальностью через боль, шок, насилие. Например,

среди «солдат» ИГ есть и те, кто родился и вырос в странах Европы, однако, как видим, так и не идентифицировал себя с представителями западной культуры и образа жизни. Таким образом, жизнь, перенасыщенная регламентом, порядком и дозированными удовольствиями, прорывается в точках боли. Возможно, этим объясняется стремление принять участие в деятельности так называемого «Исламского государства» второго и третьего поколения эмигрантов уже как представителей Запада. В ситуации «прогресса» цивилизации культура отвечает зонами самоорганизации насилия, а человек через подлинность переживания, жертву и насилие стремится обрести свою идентичность перед лицом как безразличия, так и демонстративности.

Оправданной и легитимной «всеобщая» гибридная война будет считаться до тех пор, пока приводит к воспроизводству существующего порядка, т. е. выступает новой формой конвенции и единственным основанием мира. Общество постмодерна, утратившее конвенциональность и девальвировавшее базовые принципы международного права, но сохранившее ядерное оружие, породило такой путь действия, как гибридная война. Современный глобализующийся мир характеризуется не миром, основанным на праве, а повсеместным насилием: террором и борьбой с ним.

«Кризис политического» стал главным признаком эпохи «межвременья», проявившим не только трансформацию природы войны и политики, но и инструментальную рациональность современного мира. Война стала своеобразной формой политической жизни, политической мобилизацией, приводящей к единству те разнородные элементы, которые и организуются ради войны. «Тотальная», «всеобщая война» – это не борьба народов, а уникальное обоюдное предприятие. Ее внутреннюю тенденцию вслед за М. Калдор можно определить не как отсутствие пределов, а как невозможность достижения логического конца, т. е. это «война без окончания» [182].

### **5.3. ИНФОРМАЦИОННОЕ НАСИЛИЕ И КИБЕРВОЙНА**

#### **В ЭПОХУ ИНТЕРНЕТА**

Становление информационного общества и происходящие сегодня глобализационные процессы размывают традиционное разграничение полномочий государства и бизнеса в вопросах обеспечения национальной безопасности, с одной стороны, и частной – с другой, что приводит к формированию своеобразной «идеологии насилия», оправдывающей ослабление власти национальных государств и усиление глобальных институтов, договоров международной торговли. В такой ситуации государства переживают трансформацию своей среды безопасности. И если К. Клаузевиц определил войну как продолжение политики другими средствами, то закономерно предположить, что в настоящее время информационная политика обуславливает возмож-

ность информационной войны, или кибервойны, а также необходимость появления новой доктрины безопасности. Современное информационное общество не только способствует рационализации жизни, но и сталкивается с новыми проблемами – тотальностью насилия, порождающего новые технологии контроля и социальные практики, прежде всего в пространстве социальных коммуникаций [120].

Аккумуляция рисков в информационном обществе отождествляется главным образом с дефицитом информации, ее неполнотой или неэффективностью использования. Возникновение рисков, порожденных неполнотой информации, связано не только со спецификой принятия решения, но также и с распространением **информационного насилия**, под которым понимается бессознательное подчинение власти посредством информационных технологий и иерархии ценностей, приобретающих само собой разумеющийся характер. Интернет начинает использоваться как площадка для «политики скандалов» и кибератак хакеров противника. Власть информационного насилия навязывает значения, заставляя признать их легитимными и одновременно скрывая силовые отношения, лежащие в ее основе. Невозможность обладать полной информацией приводит к доминированию в современном обществе именно такой скрытой силы, под властью которой индивид на веру принимает любую информацию, если она подается под «соусом научности», будь то реклама или новости, созданные пиар- и политтехнологиями. Информационное насилие было всегда, однако в век информационных технологий оно приобретает глобальные масштабы по воздействию на сознание людей, а будучи воспроизведенным через систему социальных коммуникаций, массмедиа и т. п., увеличивает склонность индивидов к конформизму.

В информационном обществе **интернет** используется не только как главный инструмент деятельности, информирования и образования, он также становится одним из основных средств вербовки, манипулирования и доминирования. Так, киберпространство современного общества предстает как конфликтная территория. С одной стороны, интернет способствует появлению нового глобального гражданского общества, строящегося посредством объединения в сеть сообществ. Однако с другой стороны, ожидания того, что интернет будет способствовать развитию демократии, пока не оправдываются. Поэтому с ростом информационных технологий и с постепенным ослаблением национальных государств становится жизненно необходимо для государственной власти сохранить за собой легитимное право на тотальный контроль как средство информационного насилия под эгидой защиты национальной безопасности. Следовательно, одним из основных способов осуществления власти становится производство и распространение информации, культурных кодов, а также создание новых технологий контроля и раскрытия анонимности, ограничения приватности. Как отмечает Мануэль Кастельс, ведущий аналитик информационной эпохи и сетевого общества, «в условиях

новой глобальной среды наблюдения и контроля возникает более серьезная угроза свободе: структурирование повседневного поведения через доминирующие нормы социального поведения» [57, с. 211]. Таким образом, информационное насилие, распространяемое посредством информационных технологий, превращает наше существование в «электронный паноптикум», т. е. в жизнь в условиях тотального контроля.

Вместе с тем оборотной стороной глобализационных процессов является **фрагментаризация социального пространства**, которая наглядно проявляется в таких новых формах общественной коммуникации, как информационные сети. Сетевые структуры современного общества имеют качественно иной способ организации в отличие от традиционных обществ. Развитие телекоммуникационных технологий привело к тому, что в XXI в. доминировать стали не локальные информационные обмены, а удаленные и опосредованные контакты, которые осуществляются в распределенной коммуникационной среде. Следовательно, новой архитектурой социального пространства становится фрагментарное сетевое поле, а базовым основанием информационного общества является сетевое пространство, в котором информация порождает изменения самой системы.

Информационное насилие в сетевой коммуникации накладывает отпечаток как на наше мировоззрение, так и на изменение социальных практик, в частности на трансформацию ведения войн современного типа, таких как кибервойны, которые проводятся по принципу «роения». **Кибервойна** является радикальной формой информационного насилия, представляющей собой как компьютерное противостояние в пространстве интернета, направленное на дестабилизацию компьютерных систем и доступа к интернету государственных учреждений, финансовых центров и создание беспорядка и хаоса в жизни стран, так и манипулирование сознанием и поведением индивидов посредством информации. Такие новые формы противостояния в сетевом фрагментарном обществе, как кибервойна, ведутся в основном путем бесконтактных действий посредством использования мощного информационно-технического и информационно-консциентального потенциала, сведенного в одной сети. Разнородные компьютерно-информационные сети сводятся в единое коммуникационное пространство, функционирующее в реальном времени, что позволяет более точно предугадывать действия противника, опережать его на всех этапах подготовки и ведения боевых действий и концентрировать удар, достигая превосходства. Решающее значение в кибервойне имеет, следовательно, не физическая, а информационная сфера. При этом самым привлекательным оружием кибератак в ходе этой войны выступает зашифрованная информация, передаваемая по открытым каналам связи (например, в социальных сетях). Так, кибервойна существенно меняет тактику вооруженного противоборства, способствуя превращению противников в скрытые друг от друга децентрализованные высокоманевренные системы, действующие по

принципу «стаи». Из этого следует, что во главу военной мощи в современном фрагментарном обществе становится информация в различных ее формах и проявлениях.

Кибервойна предполагает активное использование принципиально нового вида оружия нелетального действия, потенциал которого наиболее полно иллюстрируется информационным оружием, т. е. средством искажения или хищения информационных массивов, преодоления систем защиты, а также самим использованием информации и связанных с ней технологий контроля и воздействия как на военные, так и на гражданские системы противника. Информационное оружие можно разделить на два типа:

1) воздействующее на информационно-технические средства (призвано блокировать электронные средства противника и разрушать его компьютерное оборудование и телекоммуникации);

2) оказывающее воздействие на сознание и психику людей (направлено на подавление воли человека).

Информационное насилие становится одним из главных средств ведения войн в эпоху глобализации, превращаясь в действующую силу и средство реализации «бархатных» революций. Распространенным стало и такое понятие, как «информационный терроризм». В силу этого *суть стратегии информационного противоборства*, реализуемого в современных войнах, заключается в том, что цели войны во многом достигаются не за счет захвата и удержания чужих территорий, а за счет подрыва еще в мирное время оборонного и экономического потенциала государства-противника. Поэтому в глобализирующемся мире информационное насилие, приобретая беспрецедентные масштабы и интенсивность, предстает в качестве источника международной напряженности и нестабильности. Как показывают военные конфликты последних лет, целью информационно-психологического воздействия становится изменение системы ценностей и сложившихся норм поведения людей, т. е. осуществление культурно-идеологической экспансии посредством привнесения инородных культурных ценностей. Информационное насилие трудно, практически невозможно отслеживать и контролировать, в силу чего многие современные военные конфликты, порожденные и осуществляемые посредством этого насилия, оказываются за пределами норм международного права, регулирующего ведение войн. Возникает проблема определения конкретного, обозримого и прогнозируемого источника угрозы национальной безопасности.

Кибервойна руководствуется специфически новой логикой массовой информации. Уже типичной стала ситуация, когда СМИ регулярно предоставляют микрофоны противникам, в то время как цель любой политики военного времени до недавних пор сводилась к пресечению вражеской пропаганды. Как верно отметил писатель и философ Умберто Эко по поводу войны в Персидском заливе: «... информация не только подрывает веру населения в цель войны, но и вызывает сострадание к гибнущему неприятелю. Смерть врагов

из далекого неявного события превращается в непереносимо наглядное зрелище» [161, с. 23]. Более того, информация допускает врага в чужие тылы, в наш дом. Таким образом, информационный поток выполняет ту же функцию, которую при прежних традиционных войнах выполняли секретные службы: нейтрализует расчет на упреждение. Война, в которой противника невозможно упредить, не предполагает четкой линии фронта и разграничения на своих и врагов.

Можно выделить **два основных правила современной войны**, в том числе и кибервойны: во-первых, недопустима гибель своего, во-вторых, жертвы в принципе нежелательны. Вместе с этим «враги», сдавшиеся в плен, получают поощрение массмедиа за то, что сумели найти способ сохранить себе жизнь. Так, кибервойна как современный тип войны преобразуется в шедевр массмедийности, что в целом отвечает заявлению философа и социолога Жана Бодрийяра о том, что войн вовсе не было наяву, они были только в телевизоре. Приведем слова сербского мыслителя Славоя Жижека об информационном прикрытии современной войны: «С одной стороны, новый образ войны как события, которое разворачивается исключительно в сфере технологий, на экранах радаров и компьютеров... а с другой – крайняя физическая жестокость, которую было бы невыносимо видеть в средствах массовой информации... Когда Бодрийяр заявил, что войны в Заливе не было, это означало, что картина, которая отвечает ее реальному облику, запретили полностью» [48, с. 112].

По логике массмедиа кибервойна должна быть короткой, т. е. соответствовать если не принципу максимальной развлекательности и счастья, то хотя бы минимальной несчастья. Однако несмотря на то что современные войны в большинстве своем являются короткими, они оказываются бесполезными, так как эту войну в принципе никто не может выиграть. Власть информации и тотальность символического информационного насилия порождают такой феномен, как «всеобщая война», которая происходит в период «межвременья», когда устанавливаются новые глобальные правила и наблюдается избыток новых властных структур. В силу этого взаимоотношения между политикой и войной в современном информационном обществе превратились в свою противоположность, т. е. из средства политики война превратилась в саму политику. Этот период «межвременья» характеризуется тем, что в современных условиях война с внешним противником ничем не отличается от борьбы с внутренним врагом. Поэтому возможности ограничения свобод расширяются, а современная война обретает черты, ранее присущие гражданской войне. Различить врага в этой всеобщей войне весьма сложно, он становится невидимым.

Приватизация информационного насилия сделала возможной нивелировку национальных границ. Поэтому кибервойну целесообразно определить как **«постнациональную войну»**, характеризующуюся размыванием базовых различий, которые были определяющими в войнах между государствами. Ульрих



Бек, немецкий социолог и политический философ, раскрывая сущность постнациональной войны, отметил: «...на смену принципу “или-или” приходит принцип “и одно, и другое”»: одновременно имеют место и война, и мир; действуют как полиция, так и военные; происходят как преступления, так и боевые действия; страдают как гражданские лица, так и солдаты» [16, с. 202]. В современном информационном обществе наблюдается переход в политике от «обороны» к «безопасности», что в итоге приводит к стиранию различий между внешней и внутренней сферами, между армией и полицией. Итак, под лозунгом «безопасности» оправдывается постоянная военная активность как на собственной территории, так и на территории других государств. Постнациональная война проявляется через два феномена: защиту прав человека на зарубежной территории и попытку свести к минимуму глобальный риск терроризма за счет военных средств, «обуздав его с помощью ресурсов государства» [16, с. 202]. Таким образом, постнациональная война не ведется в национальных интересах, напротив, она снимает ограничение ответственности государств национальной территорией, превращаясь в своеобразные «мировые полицейские войны». «...Космополитическая ответственность делает постнациональную войну возможной, поскольку аннулирует ограничение ответственности государств национальной территорией» [16, с. 205]. В итоге постнациональная война стала продолжением постнациональной политики военизированного гуманизма. Следовательно, эта война служит средством камуфлирования незаконной войны, оправданием агрессии. Более того, в современных условиях власть, стремящаяся к безопасности, во главу угла ставит не легитимность и лояльность граждан к ней, а порядок, установленный силой. Однако достигнутая так называемая «стабильность» должна быть опять нарушена, иначе возникает вопрос о необходимости самой силы, обеспечивающей этот порядок. Поэтому жизнедеятельность многих современных обществ можно сравнить с функционированием ядерного реактора: система действует до тех пор, пока воспроизводится угроза.

Современные войны в общем и кибервойна в частности предполагают переосмысление понятия «мир»: мир перестает восприниматься как тотальное и исконно данное состояние. Речь теперь может идти лишь об островках мира как исключениях из общего правила войны, как результатах завоевания. При этом нестабильность является прерогативой уже не только периферии, но и центра. Вот как об этом писал У. Эко: «Центры становятся территорией ежедневного беспокойства, ареной постоянных террористических атак. Эта нестабильность будет сдерживаться перманентным кровопусканием на перифериях и большим количеством Пра-пра-войн, среди которых Афганистан – только первый пример из многих» [161, с. 51–52].

Итак, порождаемое кибервойной как информационное, так и физическое насилие будет считаться оправданным до тех пор, пока будет приводить к воспроизводству существующего порядка, но как только принуждение переста-

нет обеспечивать порядок, основа его легитимности исчезнет. Таким образом, кибервойна, являясь одним из видов современной «всеобщей войны», порождает новый мировой порядок, базирующийся не на прямом насилии, как в эпоху традиционных и индустриальных обществ, а на страхе, вызываемом угрозой насилия и информационным террором.

#### **5.4. XXI ВЕК И НОВЫЕ ВОЙНЫ: ОТ ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО МИРА К «ГУМАНИТАРНОЙ ИНТЕРВЕНЦИИ»**

В современную эпоху глобализирующегося мира происходит радикализация насилия в «новых войнах» как формах «всеобщей» гибридной войны, которые находят свое оправдание в современных милитаристских геополитических проектах, но при этом оказываются вне нравственной и правовой оценки.

Вопрос об антиномичной природе войны и мира в условиях современности напрямую связан с вопросом о возможности «вечного мира» и обоснованием войны как его базиса и воплощения. Мир давно балансирует на грани зыбкого равновесия и продолжает основываться на праве силы, а не на силе права. Международное право и правовые тексты ООН подчас игнорируются значимыми политическими игроками и проигрывают перед доводами, основанными на принципе «разумного эгоизма». К сожалению, в складывающейся ситуации мир становится исключением, а война – правилом.

Как отмечалось ранее, начиная со времен И. Канта дискуссионными являются вопросы об актуальности и значении, о принципиальной неосуществимости в реальной исторической перспективе идеи «вечного мира».

Антиномичность войны и мира (т. е. отсутствие четких разграничительных линий) нашла свое отражение в идеологических проектах. Например, либеральная эпоха с ее просветительскими идеями о «вечном мире», с критикой войны и призывами к «вечному миру» породила феномены «тотальной войны» и «тотального врага» и привела к двум мировым войнам, огромному количеству локальных военных конфликтов. Упомянутый ранее К. Шмитт отмечал, что либеральный пацифизм, видящий в войне абсолютное зло, ставит войну вне закона и в то же время сам же несет ответственность за все более массовый и жестокий характер военных действий [156; 158]. Вместе с тем и в идеологии консерватизма, отказавшегося от призывов к достижению мифического всеобщего мира, война рассматривается как неизбежное зло, которое является частью божественного порядка вещей и способствует очищению человечества, объединению народа и усилению национального духа.

Сегодня размах социально-экономического кризиса, нищета в странах третьего мира, военные конфликты и терроризм доказывают неспособность человека глобализирующегося мира победить в войне, которая понимается как «борьба за мир», ведь условием возможности мира уже давно стала вой-

на, а мир уже давно перестал быть мирным. Специфической особенностью складывающейся новой политической системы становится преобладание силы и экономической мощи над нравственностью и правом. Именно поэтому обращение к проблеме поиска средств достижения и укрепления мира стало сегодня особенно актуально.

Классическую версию **теории «вечного мира»**, которая оказала значимое влияние на становление современных подходов к определению сущности демократического мира, как уже было сказано, разработал И. Кант. Свой план устранения войн и обеспечения мира между народами немецкий философ изложил в трактате «К вечному миру» [56]. Он считал, что всемирная история представляет собой процесс развития человеческой свободы, и отстаивал объективность закономерности перехода человечества к мирному состоянию и целесообразность создания союза народов на прочных основах. Естественное состояние людей, по мнению немецкого мыслителя, это состояние войны. Однако прогресс человечества связан с достижением «вечного мира» между всеми государствами и народами посредством развития международной торговли и сотрудничества. Причины войн И. Кант видел не только в человеческой природе, но и в законах общественной жизни. Отвергая вероломные средства ведения войны, мыслитель все же признавал оборонительные и войны ради основания национального государства. При этом философ отмечал, что совершенствование средств вооруженной борьбы, обусловленное прогрессом в технике и производстве, равно как обострение противоречий между государствами, делают войну все более опасным и рискованным предприятием. Несомненно, война, в которой могут быть уничтожены обе стороны, приведет к «вечному миру» лишь на гигантском кладбище человечества. Таким образом, угроза взаимного уничтожения создает дополнительные предпосылки для сознательного установления между государствами «вечного мира». Переход к «вечному миру», по мнению И. Канта, будет проявлением приведения жизни народов в соответствие с велением категорического императива, необходимым следствием развития их морального сознания. Механизм перехода к «вечному миру» должно стать заключение государствами сначала предварительного, а затем окончательного договора о создании союза народов в форме федерации государств, каждое из которых сохраняет свой суверенитет.

Как показала история, тенденции развития международных отношений порой создавали иллюзию трансформации баланса сил в баланс интересов, однако разум, подкрепленный доброй волей, вопреки надеждам И. Канта не одержал верх над иными составляющими мировой политики. В этих условиях представители современной школы **теории «демократического мира»**, такие как М. Дойл, Б. Рассет, Д. Лэйк, К. Лэн и др., подошли с новых позиций к старой идее о том, что демократии не вступают в вооруженную конфронтацию друг с другом и разрешают имеющиеся противоречия исключительно

мирным путем. Например, **Майкл Дойл** в статье «Кант, либеральное наследие и международные дела» [172] предложил развернутое объяснение внутренних причин демократического мира. Опираясь на идеи И. Канта о влиянии внутреннего устройства государств на внешнюю политику, М. Дойл утверждал, что государства во внешней политике руководствуются теми же ценностями, что и во внутренней политике. Общность ценностей демократических государств способствует расширению и укреплению их мирного союза по мере роста числа демократий. В то же время либеральные ценности, предопределяющие мир между демократиями, вызывают агрессивность по отношению к автократиям, тем самым порождая угрозу войны против недемократических государств. М. Дойл рассуждает следующим образом: поскольку автократии – это потенциальные агрессоры, которые не руководствуются либеральными ценностями, распространение либеральных ценностей вовсе не исключает угрозы войн против недемократических государств. Исходя из этого, в отношении таких режимов степень превентивной агрессивности демократий будет в среднем примерно такой же, как и в отношениях между авторитарными государствами. При этом общая частота участия демократий в войнах должна быть ниже, поскольку демократии не воюют друг с другом.

Развивая идеи М. Дойла, **Брюс Рассет** в книге «Понимание демократического мира» [188] попытался доказать, что даже в случае возникновения конфликта между демократиями есть много возможностей для мирного урегулирования споров. Вместе с этим он подчеркивал преобладающую роль общественного мнения и политических партий, способных в определенных условиях сдерживать возможные агрессивные наклонности политиков.

Таким образом, сторонники теории демократического мира утверждают, что демократии могут преодолеть традиционные императивы политики силы и анархического порядка в международных отношениях. По их мнению, современные демократии способны воздерживаться от агрессии друг против друга даже тогда, когда силовое разрешение противоречий может быть в чем-то выгоднее мира, однако они сохраняют готовность к нападению на недемократические режимы, поскольку не рассматривают их в качестве полноценных субъектов международных отношений. Необходимо отметить, что этот аргумент, собственно, и служит оправданием применения силы для распространения демократии во всем мире. В свете угроз, актуальных для современного мира, таких как геноцид, этнические чистки, экологические преступления, терроризм и т. д., теория демократического мира раскрывает неэффективность сложившейся системы коллективной безопасности. В частности, традиционные интересы государств как участников международных отношений выступают препятствиями на пути предотвращения преступлений против человечности. В то же время основной источник войн в них связывается с отсутствием демократии, репрессивным характером политических режимов.

Популярность теории демократического мира не отменяет ее слабых сторон. В научном сообществе нет согласия относительно универсального содержания понятия «демократия», пригодного для всех возможных социокультурных контекстов. Например, модели демократии, успешно работающие в одних культурах, могут оказаться нежизнеспособными в других. Кроме того, непонятно, какие именно признаки демократии обеспечивают их миролюбивость, тем более что демократизация подчас провоцирует политическую мобилизацию масс, в том числе и шовинистических. Одни исследователи объясняют мир процедурными признаками демократии, другие акцентируют ее культурно-нормативное измерение, третьи подчеркивают значимость демократических институтов. Эти разногласия делают зыбкими основы теории демократического мира. Целесообразно также отметить, что проблему составляют и сами определения мира.

Следующая причина слабости современных теорий демократического мира – их дискуссионный научный статус. Демократия сама по себе не является культурной универсалией, а всегда имеет те или иные национальные особенности. В силу этого ее признаки (избираемость, свобода слова и т. д.) не доказывают существования универсальной модели организации политической жизни, а представляют собой продукт конкретных уникальных социальных условий. Более того, в исторических коллизиях XX и начала XXI в. можно было заметить, что демократии, демонстрируя миролюбивость, не всегда руководствуются моральными соображениями и правовыми нормами, делая ставку на военную стратегию.

Неубедительными также выглядят институциональные аргументы теории демократического мира. Так называемое «взаимное доверие» и «уважение» среди демократий нередко оказывается лишь видимостью там, где речь идет о борьбе за власть и национальную безопасность. Особенно агрессивны в достижении своих военно-стратегических целей империи и великие державы. Практика показывает, что сдержки и противорессы демократических систем принятия решений далеко не всегда ограничивают милитаристские устремления лидеров. Однако, несмотря на внутреннюю противоречивость и критику, проекты в рамках теории демократического мира имеют определенные результаты, применимые для совершенствования стратегии успешной адаптации международного сообщества к реальностям глобального мира. Сегодня можно констатировать незавершенность происходящих в ее русле дискуссий.

Реалии XXI в. показывают, что мир продолжает основываться на войне, а демократический мир – на «гуманитарной интервенции». Поэтому современность можно определить как эпоху «военнизированного гуманизма», которая характеризуется тем, что «всеобщая» гибридная война с внешним противником не отличается от борьбы с внутренним врагом и принимает подчас форму гражданской войны. Современная «всеобщая война» – результат политики военных угроз, призванных мирно производить глобальные перемены,

в силу чего происходит размывание различий между войной и военной угрозой, а мирные средства становятся тождественны непрерывной подготовке к войне. В результате можно с уверенностью утверждать, что сегодня гарантом мира стал «военизированный гуманизм», суть которого парадоксальна: тот, кто хочет избежать войны и укрепить мир, должен действовать с позиции насилия.

Политика «военизированного гуманизма» возможна за счет размывания традиционного разграничения «полномочий» государства и бизнеса в вопросах обеспечения национальной безопасности, с одной стороны, и частной – с другой, что приводит к формированию своеобразной «идеологии насилия», оправдывающей ослабление власти национальных государств и усиление глобальных институтов, договоров международной торговли. Радикальной формой неолиберализации становится «приватизация насилия», проявляющаяся в том, что правительства утрачивают монополию на средства насилия. Это приводит к кардинальному изменению состава акторов, претендующих на роль влиятельных субъектов мировой политики. Такими субъектами стали наднациональные международные организации, транснациональные банки и промышленные корпорации, не признающие государственного суверенитета: действующие одновременно во многих странах и приобретающие там экономическую власть. «Приватизация насилия» в эпоху «военизированного гуманизма» осуществляется в пространстве «рынков насилия» или «рынков гражданской войны», где определяются или согласовываются цены на приобретение и использование приватизированной силы, а также распределяются прибыли. Этот своеобразный «рынок насилия» порождает разные типы кризисов в организации и использовании силы. В полной мере он осуществляется там, где еще или уже не существуют государственные структуры. Феномен «ненасильственного сопротивления», проявившийся в череде так называемых «цветных революций», является обратной стороной «рынка насилия».

Одним из главных следствий реализации политики «военизированного гуманизма» стала «всеобщая» гибридная война, характеристики которой мы рассматривали выше. Отметим, что она не ведется в национальных интересах, а напротив, снимает ограничение ответственности государств национальной территорией, превращаясь в своеобразную «мировую полицейскую войну», тем самым продолжая постнациональную политику «военизированного гуманизма». Исходя из этого, «новая», или «всеобщая», гибридная война служит средством камуфлирования незаконной войны и оправданием агрессии. Она подавляет все проявления общественной жизни, навязывая собственный политический порядок, и «взрывает» наработанный режим регулирования действий государств в военное время. Будучи нестандартной, она применяется для упразднения этого режима, ориентированного на межгосударственные отношения.

Современный мир, используя понятие Ф. Ницше, можно определить как мир ressentiment, или «мстительности»: несмотря на стремление к гуманиза-

ции социальных процессов и попытки осуществления различных проектов построения справедливого общества, «дух мести» остается скрытым основанием существования человека. В эпоху рессентимент и «военизированного гуманизма» насилие считается оправданным до тех пор, пока приводит к воспроизводству существующего порядка, выступая основой видимости безопасности. Так, «военизированный гуманизм» порождает новый мир, стабильность которого базируется не на прямом насилии, а на страхе, вызываемом угрозой насилия.

Французский социолог Гастон Бутуль (1899–1980) выдвинул гипотезу о наличии некоего «импульса войны», который, будучи уничтоженным в одном месте, заново проявляется в другом [160, с. 89]. Если это утверждение расширить и применить не только к географическому, но и к социальному пространству, можно предположить, что осуществляемая в настоящее время приватизация насилия есть следствие того, что исходящие ранее исключительно от государств «импульсы насилия» теперь генерируются избранными слоями/секторами социума, способными за них заплатить. Приватизация насилия, перевод контроля над ним в рамки рыночных отношений приводят к кризису безопасности государства и снижают его способность осуществлять прямой контроль над инструментами физического принуждения. «Затягивающая спираль утраты государственных доходов и легитимности, растущего беспорядка и военной фрагментации образует тот контекст, в котором имеют место новые войны. Фактически “несостоятельность” государства сопровождается ростом приватизации насилия» [184, р. 193]. После холодной войны существует избыток оружия. Соответственно, повысилась доступность его излишков. Поэтому, согласно логике М. Калдор, новые, или «гибридные», войны правомерно рассматривать как специфическую форму «утилизации» военных расходов [184].

Даже взятый курс на развитие толерантности подчас оборачивается скрытой завистью и ненавистью не только по отношению к Другому как к иному, но и к близкому как к своему, что порождает эскалацию насилия не только вовне, но и внутри национального сообщества. Рассмотрим проблему толерантности, а именно **антиномичности толерантного разума**, более подробно.

Суть «антиномий чистого разума», разработанных И. Кантом, заключается в том, что конечный человеческий разум неизбежно приходит к противоречию с самим с собой, когда пытается выйти за пределы конкретного чувственного опыта и обратиться к вопросам, решение которых предполагает одинаково обоснованные доводы «за» и «против». Некоторые из происходящих сегодня событий (неконтролируемый поток мигрантов в Европу, кризис идентичности, замещение политики экономикой, кризис мультикультурализма, исчезновение «политического», угроза тотального терроризма и т. д.) являются лучшей иллюстрацией парадоксальности толерантного разума современного человека. **Суть антиномичности толерантного сознания** можно раскрыть посредством анализа следующих антиномий.

**Первая антиномия:** толерантность – это терпимость по отношению к Другому как ближнему и/или терпимость к дальнему. Хаос, порожденный неконтролируемым потоком мигрантов в европейские страны, вскрыл антиномичность толерантности: заявления об открытости Европы уживаются с фактической неспособностью реализовать эту открытость. Толерантность из активной позиции принятия инаковости и терпимого отношения к чужому образу жизни, поведению, обычаям, верованиям, идеям трансформируется в пассивную позицию дистанцирования от Другого. До тех пор, пока европейцам удавалось не допускать к себе ближнего и вытеснять его из сферы публичного пространства и политики, незнакомое удерживалось на расстоянии. Таким образом, толерантность либерального общества в действительности являлась инструментом удержания Другого на расстоянии и его отчуждения. Поэтому, несмотря на мультикультурную толерантность и уважение к различиям, либералы на самом деле были солидарны с противниками иммиграции в том, что необходимо держать Другого на должном расстоянии. Мультикультурная толерантность подтверждала право человека не быть объектом вторжения и агрессии, т. е. быть на безопасном расстоянии от других. Фрагментарность социального пространства в глобализирующемся мире иллюстрирует невозможность отгородиться от Другого в принципе. В силу этого толерантность, порожденная мультикультурализмом и политкорректностью, из инструмента отчуждения Другого превращается в политический инструмент отвлечения людей от реальных проблем и может быть представлена как частный случай политики страха, основанной на манипулировании параноидальной толпой. Сложившуюся ситуацию С. Жижек справедливо определяет как «асимметрию толерантности», воспроизводящую парадокс Сверх-Я: «чем больше ты подчиняешься тому, что требуют от тебя другие, тем тяжелее твоя вина. Выглядит так, словно чем терпимее вы относитесь к исламу, тем сильнее он будет давить на вас» [47, с. 90]. Поэтому современный толерантный либерализм можно определить как опыт Другого, лишённого своей инаковости.

**Вторая антиномия:** толерантность как терпимость к Другому предполагает определение собственной идентичности, однако в ситуации ее кризиса неопределённым оказывается как Другой в его инаковости, так и собственный образ. В обществе постмодерна, порожденного глобализацией, человек идентифицирует себя уже не столько с общиной или обществом в целом, сколько с постоянно сменяющимися друг друга группами индивидов, чья идентичность не обозначена и проблематизируема как реальность. Кризис идентичности проблематизирует самопонимание личности. В условиях глобализации человек находится в неведении как относительно ценностей, так и целей. З. Бауман определяет современного человека как «бродягу», для которого проблема состоит в том, какую идентичность выбрать и как суметь вовремя от нее отказаться [14]. Неопределенность и нестабильность приобретают фундаментальный характер, так как в современных условиях ни образование, ни про-



фессия, ни собственность не делают человека защищенным. Идентификация становится производной от потребления и потребляемого продукта, навязанного стиля жизни, т. е. комплекса интегрированных социальных практик. В ситуации кризиса идентичности мультикультурная толерантность до сегодняшней иммиграционной волны не желала замечать того потенциала насилия, который возникает вследствие предоставления неограниченной свободы различным этническим и религиозным обликам. Поэтому притязания на разную идентичность только усугубляют конфликты: принцип терпимости оборачивается агрессивной нетерпимостью к другим. Мы осознаем необходимость строить «мосты понимания», однако способности к этому и степень допущения терпимости иного у нас весьма разные.

Кризис идентичности связан с «кризисом политического»: невозможно определить политического субъекта, а значит, в рамках права выстроить взаимоотношения с ним. Вопрос о том, кто друг, кто враг, кто агрессор, а кто жертва, остается открытым. Так, все участники войны с террором, как и сами террористы, считают себя жертвами и используют свой статус жертвы для легитимного принятия своей экспансионистской политики. Свобода в конструировании идентичности оборачивается свободой и в конструировании образа врага. Исходя из этого, подозрения в терроризме дают карт-бланш на конструирование постоянно меняющихся репрезентаций врага, что приводит к тотальному расширению границ внутренней безопасности, к игнорированию севернитета другого государства. Гибкость в определении врага дает возможность мощным державам начинать превентивные войны под предлогом самообороны, вводить чрезвычайное положение, делегитимировать международные отношения.

**Третья антиномия:** гибридность мультикультурного толерантного разума приводит к невозможности разграничить мир и войну: война – это угроза миру и/или единственное средство его поддержания. Как уже отмечали ранее, общество постмодерна, утратившее конвенциональность, подчас игнорирует базовые принципы международного права. При этом сохранившееся ядерное оружие породило новый путь действия – «гибридную войну», которая начинает рассматриваться как «новая конвенция», призванная вернуть миру целостность и стабильность.

Антиномичность толерантности получает своеобразное отражение в антиномичности международной и гуманитарной помощи, суть которой заключается в получении подчас неожиданного и противоположного результата. Попытка разрешения военных конфликтов сверху может привести лишь к упрочнению легитимности воюющих партий и дать время для их усиления. Вместе с тем, согласно мысли М. Калдор, гуманитарная помощь может оказаться вкладом в функционирование военной экономики. Войскам же по поддержанию мира грозит утрата легитимности, так как они либо не вмешиваются, оставаясь наблюдателями военных преступлений, либо становятся на сторону групп, совершающих такие преступления [184].

Процесс глобализации характеризуется не миром, основанным на праве, а повсеместным насилием: террором, борьбой с ним и войной в защиту прав человека. Антиномичность мультикультурной толерантности обернулась для нас ловушкой: если мы против гуманитарной интервенции, то мы поддерживаем этнические чистки и преступления против человечности; а если мы против последних, то мы поддерживаем военную экспансию и встаем на сторону «вооруженного мира».

Для того чтобы вырваться из антиномий толерантного разума, поставить предел и ограничить «тотальность» современных войн, необходимо их раскрытие и осознание, а также выстраивание мира и солидарности на основе новой формы космополитизма, которая не только позволит существовать Другому в его инаковости, но и даст возможность осуществиться акту взаимного принятия. Космополитизм предполагает не отказ от идентичности и права отстаивать свое отличие и не желание всемирной гомогенности, а наоборот, согласует многообразие и универсализм по кантовскому принципу «права гражданина мира». Однако в начале XXI в. преобладает партикуляризм, что приводит к парадоксальному сочетанию конфликта и кооперации, более того, «война как таковая может быть понята как некая форма политической мобилизации, сама создающая небезопасную среду, где процветают партикуляристские группы. <...> Ничто так не поляризует, как насилие» [184, с. 192].

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В монографии осуществлен историко-философский анализ основных концептуальных подходов к исследованию деструктивного потенциала современного общества и раскрытию сущности насилия, что позволило выявить не только скрытые механизмы последнего, порождаемые логикой техногенной цивилизации, но и закономерность его эволюции в жизни общества. Был представлен авторский проект «философии насилия», который заключается в раскрытии онтологического, антропологического, экзистенциального и социального модусов насилия.

Обращение к анализу *онтологического модуса* связано с проблематикой «онтологического нигилизма» как торжества «воли к ничто» и гипертрофии своеволия человека, обернувшихся бунтом против бытия и проявившихся в двух мировых войнах. Однако, как свидетельствуют события после Второй мировой войны и эскалации насилия в начале XXI в., жажда «воли к ничто» до сих пор не удовлетворена, а утопическое сознание, порожденное «онтологическим нигилизмом», переходит от острого переживания зла, царящего в мире, в ненависть к этому миру и подменяет творчество радостью разрушения. Расцвет идеологии нигилизма пришелся на XX столетие и в начале XXI в. находит возможность для проявления в радикальных формах национализма и фундаментализма.

Представленные в монографии проекты онтологизации насилия раскрывают иной принцип, отличный от положений этики ненасилия. Это связано с тем, что насилие предстает как проявление онтологического зла в эмпирическом мире, призванное обнажить зло и таким образом его «обескровить». Вместе с этим в онтологии насилия акцентировалась значимая роль войны: воссоздать мировой порядок и привести к победе народного духа над технизированной материей. Однако ненависть к злу и царящей в мире несправедливости переросла в ненависть к самому миру, поэтому порядок, который установился войной в XX в. и устанавливается в XXI в., представляет собой лишь поверхностное единство, основывающееся на угрозе, насилию и терроре. Такой мировой порядок не может существовать без постоянно вспыхивающих очагов войны. Отсюда стратегия выживания человечества неразрывно связана с преобразованием современного «военного мира» в «действенный мир», что предполагает выработку новой конституирующей силы, способной привести человечество к подлинному единству.

В онтологическом модусе были раскрыты метафоричность и символическая природа насилия. В проектах метафизики войны военное насилие приобретает метафизический характер и рассматривается как энергия жизни, призванная восстановить целостность разобщенных частей мира. Однако война как предполагаемая основа нового единства в XX–XXI вв. лишь отразила фрагментарность и децентрированность мира, перенаправив мобилизованные творческие силы на разрушение и не позволив реализоваться опыту «солидарности потрясенных».

Метафоричность насилия получила обоснование и в проектах онтологизации насилия языка, которое проявляется через упрощение называемой вещи и разрушение ее единства, а также навязывание значений и утаивание силовых отношений, лежащих в их основе. Язык помещает вещь в область значения, которое является внешним по отношению к ней. Поэтому вербальное насилие было определено не как вторичное искажение, а как основное средство насилия. Продолжительная маркировка темы насилия как маргинальной в европейской культуре и социогуманитарном знании привела к тому, что западный рационализм искусственно создавал стерильные зоны ненасилия. В результате в начале XXI в. мир вновь сталкивается с тотальностью насилия.

Проблематика антропологии насилия, а именно проблема «раздвоенности» человеческой природы, в данной книге нашла отражение через раскрытие двух модусов: антропологического и экзистенциального. В **антропологическом модусе** удовлетворение инстинкта наслаждения через разрушение определено в качестве сущностной причины насилия как деструкции природы человека. Эрос, лежащий в основе культуры, не только провоцирует инстинкт смерти Танатос, но и актуализирует его в отношении изгоя, жертвы или общего врага; так культура формирует «сетку двойных стандартов». В монографии обоснован тезис о том, что благодаря открытию дуализма инстинктов Эроса и Танатоса психоаналитической философии удалось осуществить сдвиг с онтологического модуса насилия на анализ биологических, психологических и социальных сторон деструктивной природы человека. Общество, формируя псевдопотребности и навязывая ложные ценности, ориентирует индивидов на деструктивные способы самовыражения. Преодоление его негативных воздействий возможно посредством смены жизненной установки человека, т. е. смещения акцента с позиции «иметь» на позицию «быть». Началом этого процесса могло бы стать возвращение не просто декларируемой, а реальной ценности человеческой жизни.

В **экзистенциальном модусе** природа насилия была определена как отчуждение, приводящее к отвращению от жизни и ощущению «бездомности». Неподлинное существование и неисторичная коммуникация только углубляют отчуждение, порождая непонимание и подпитывая «дух места». В свою очередь подлинное существование раскрыто как историчное: преодоление отчуждения на основе историчности приводит к возвращению историчности единично-

го существования во всеобъемлющую историчность, а решимость открывает возможности подлинного существования из наследия и традиции народа.

Анализ экзистенциального модуса позволил прояснить сущность насилия и как техническое подавление. Сила техники, одновременно преобразующая и разрушающая, упрощает мир человека, приводя к его полной автоматизации и голому динамизму. Сегодня тотальность техники, претендующая на новую основу целостности мира, порождает лишь дегуманизацию жизни. Подлинность и целостность существования человек может обрести только через заботу и возвращение к «потаенности». Таким образом, экзистенциальные концепции насилия как отчуждения и самоотчуждения человека выявили новые грани этой проблемы и усилили понимание насилия отчужденностью как одного из сущностных измерений бытия и истории.

Был раскрыт также методологический потенциал ницшеанской идеи ресентимент и концепции «жертвенного кризиса» Р. Жирара для понимания и объяснения происходящих в современном мире процессов противостояния и эскалации насилия.

В *социальном модусе* акцент сделан на такой сущностной черте насилия, как деструктивность. Выделены два основных подхода к анализу проблемы социального насилия: 1) конфликтологический; 2) социально-критический. Сущность насилия раскрыта как деструктивная организация социального пространства, следствием которой стала потеря смысла социального действия, отчуждение человека от политических практик. Определена амбивалентная природа насилия: с одной стороны, в человеке «укоренена» деструктивность, с другой, он одарен творческой силой. Поэтому развитие общества и самосохранение человека утверждаются через насилие как деструкцию. Так, логическим итогом проекта Просвещения стала самодеструкция западной цивилизации, нашедшая свое воплощение в деструктивной политической модели нацизма. В качестве минимизации деструктивности социального насилия были определены два вида действия: создание пространства свободы как альтернативной эстетической реальности посредством искусства и возвращение политического субъекта.

Природа социального насилия как тирания раскрыта через анализ двух концепций: теории тоталитаризма Эрнста Юнгера и теории тоталитарного общества Ханни Арендт. Показана их прогностическая составляющая: переориентация социальной практики XX в. с действия на его симулякры; связь массового общества с тоталитаризмом; осуществление тотальной мобилизации в современных войнах, низводящих мир до власти типического. Проблема тоталитарного общества связывается с концепцией «банальности зла» и проблемой обыденности насилия, снижения порога его восприятия, растворения личной вины в общей «безответственности».

Были рассмотрены и такие вопросы, как степень свободы исторической памяти от идеологизированных трансформаций и манипуляций; возможность

превращения «идеального государства» в тираническое (сверхрационализация жизни общества так или иначе приводит к торжеству тирана).

Обращение к вопросу о **сущности войны** и причинах ее современных трансформаций обусловлено тем, что война, будучи радикальной формой насилия, представляет собой квинтэссенцию всех его четырех модусов: онтологического – как символическое проявление зла в эмпирическом мире; антропологического – как следствие переизбытка энергии инстинкта агрессии; экзистенциального – как уникальный опыт фронта и переживания полноты жизни; социального – как результат «кризиса политического» и возвращения «справедливой войны» в извращенной форме.

В монографии выделены следующие подходы к анализу природы войны: исторический, антропологический, культурологический, политический, концентриальный, цивилизационный, семиотический. Последний был основан на трактовке войны как «болезни языка».

Особое внимание уделено выявлению философско-мировоззренческих оснований новейших стратегий современных войн в условиях глобализации, реализующихся в формате «гуманитарной интервенции» и «военизированного гуманизма». С актуализацией идеи «справедливой войны» возникает в современном мире угроза «тотальной войны». Показано, что современные войны перестают быть регулярными, трансформируясь в нетрадиционные «справедливые войны», подобные полицейским акциям, и приобретают тотальный характер, так как нацелены на полное уничтожение врага как преступника. В качестве примера трансформации войны раскрыта сущность кибервойны, порождающей и использующей символическое насилие. Будучи одним из видов новых войн, она создает особый мировой порядок, базирующийся не на прямом насилии, как это было в традиционном и индустриальном обществах, а на страхе, вызываемом угрозой насилия и информационным террором.

В глобализирующемся мире война превращается из аномалии в естественное, нормальное состояние. Вследствие этого происходит радикализация насилия в новых войнах как проявлениях «всеобщей» гибридной войны, которые, с одной стороны, находят оправдание в современных милитаристских геополитических проектах, а с другой стороны, оказываются вне нравственной и правовой оценки. Идеи о «вечном мире» и теории демократического мира, к сожалению, пока остаются лишь красивыми теориями. Реалии XXI в. показывают, что мир продолжает основываться на войне, а «демократический мир» – на «гуманитарной интервенции». Поэтому современность можно охарактеризовать как эпоху «военизированного гуманизма». «Всеобщая» гибридная война является результатом политики военных угроз, призванных производить глобальные перемены, в силу чего происходит размывание различий между войной и военной угрозой, а мирные средства становятся тождественны непрерывной подготовке к войне. В итоге гарантом мира в XXI в. выступает «военизированный гуманизм».

Для того чтобы ограничить «тотальность» войн, необходимо как раскрытие и осознание их сущности, так и осуществление подлинной солидарности как гаранта мира. В качестве новой конвенции для осуществления мира могут в равной степени выступить: космополитическое правоприменение М. Калдор, космополитическое мировоззрение У. Бека, ироническая солидарность Р. Рорти, «солидарность потрясенных» Я. Паточки, возвращение партизана в сферу «политического» К. Шмитта, новая форма космополитизма. При этом вопрос о том, что сможет заменить войну в качестве арбитра в международных отношениях, остается открытым.

Разворачивающаяся в XXI в. война, тяготеющая к тотальности, подавляет все проявления общественной жизни, навязывая собственный политический порядок и новое основание мира. Однако это мнимое единство, зиждущееся на насилии и терроре и определяющее войну в качестве единственного условия мира. Под этот поверхностный мир, больше похожий на ситуацию самоуничтожения, должно быть подведено прочное основание – подлинное внутреннее единство человечества. Осознание кризиса идентичности, толерантности и политической власти, а также отказ от классической трактовки войны и принятие ее антиномичной и гибридной природы позволят приблизиться к решению проблемы эскалации насилия, экстремизма и отчуждения Другого в его инаковости и не допустят перерастания гибридной войны в тотальную войну за «вечный мир».

Бессилие власти и бездействие народа, «атрофия» способности к социально-политическим действиям порождают культ насилия и ищут ему оправдание. В то же время фрустрация способности к действию соседствует с технократической волей, наделяющей человека правом на коренное переустройство мира, которое оборачивается восстанием против бытия и его отрицанием. Господство деонтологизированного субъективизма указывает на растущее озлобление против бытия и реализуется как в актах утопического активизма, так и в подавленности, бездеятельности человека. Поэтому разрешение проблемы насилия и такой его радикальной формы, как война, невозможно без преодоления онтологического нигилизма и «расколотости» природы человека.

Надеемся, что эта книга поможет в осмыслении сущности насилия и современных войн, а значит, приблизит наступление мира, имеющего прочную ненасильственную основу.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

1. *Августин Блаженный*. Творения : в 4 т. СПб. ; Киев, 1998. Т. 3 : О Граде Божием. Кн. I–XIII.
2. *Адорно Т.* Негативная диалектика / пер. с нем. Е. Л. Петренко. М., 2014.
3. Исследования авторитарной личности / Теодор Адорно [и др.]; под общ. ред. В. П. Культыгина. М., 2001.
4. *Бенуа де А.* Карл Шмитт сегодня / пер. с фр. С. Денисова. М., 2013.
5. *Андерсон П.* Казуистика мира и войны // Логос. 2003. № 1 (36). С. 29–38.
6. Антология ненасилия : сборник / редкол.: Е. И. Алексеева [и др.]. М. ; Бостон, 1992.
7. Антропология насилия / отв. ред.: В. В. Бочаров, В. А. Тишков. СПб., 2001.
8. *Арендт Х.* Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. М., 2008.
9. *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. М., 1996.
10. *Аристотель*. Политика // Сочинения : в 4 т. М., 1983. Т. 4 / ред.: А. И. Доватур, Ф. Х. Кессиди. С. 376–644.
11. *Арон Р.* Мир и война между народами. М., 2000.
12. *Бабосов Е. М.* Конфликтология : учеб. пособие. 2-е изд., стер. Минск, 2001.
13. *Бауман З.* Глобализация. Последствия для человека и общества / пер. с англ. М. Л. Коробочкина. М., 2004.
14. *Бауман З.* Законодатели и толкователи. Культура как идеология интеллектуалов // Неприкоснов. запас. 2003. № 1 (27). С. 5–20.
15. *Бауман З.* Индивидуализированное общество : пер. с англ. / под ред. В. Л. Иноземцева. М., 2005.
16. *Бек У.* Космополитическое мировоззрение. М., 2008.
17. *Бек У.* Общество риска. На пути к другому модерну / пер. с нем. В. Седелника и Н. Федоровой; послесл. А. Филиппова. М., 2000.
18. *Беньямин В.* К портрету Пруста // Маски времени: эссе о культуре и литературе / пер. с нем. и фр.; сост., предисл. и примеч. А. Белобратова. СПб., 2004. С. 243–262.
19. *Беньямин В.* Карл Краус // Маски времени: эссе о культуре и литературе / пер. с нем. и фр.; сост., предисл. и примеч. А. Белобратова. СПб., 2004. С. 313–358.
20. *Беньямин В.* Москва // Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе / предисл., сост., пер. и примеч. С. А. Ромашко. М., 1996. С. 163–209.
21. *Беньямин В.* Московский дневник / пер. с нем. и примеч. С. Ромашко. М., 1997.
22. *Беньямин В.* Тезисы о философии истории / пер. с нем. С. Ромашко // Новое лит. обозрение. 2001. № 46. С. 81–90.
23. *Бердяев Н.* О значении человека. Опыт парадоксальной этики. М., 2012.
24. *Бердяев Н.* Судьба России. Самосознание. Ростов н/Д, 1997.



25. Бердяев Н. Философия свободы. Харьков ; М., 2002.
26. Бердяев Н. Футуризм на войне (Публицистика времен Первой мировой войны). М., 2004.
27. Бодрийяр Ж. Насилие глобализации // Логос. 2003. № 1 (36). С. 20–23.
28. Валлерстайн И. «Шок и трепет»? // Логос. 2003. № 1 (36). С. 48–51.
29. Веруш А. И., Лосич В. М. Главная угроза для безопасности человечества // Беларус. думка. 2012. № 8. С. 98–103.
30. Вершинин С. Е., Борисова Г. А. Концепция социальной деструкции Франкфуртской школы (историко-философский анализ). Екатеринбург, 2009.
31. Водопьянов П. А., Сидоренко И. Н. Глобальный антропологический кризис и проблема достижения безопасного будущего // Гуманитар. вісн. Запоріж. держ. інженер. акад. : зб. наук. праць / під ред. В. Г. Воронкової. Вип. 64. Запоріжжя, 2016. С. 22–32.
32. Гайда А. В. «Неомарксистская» философия истории (Критический анализ). Красноярск, 1986.
33. Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М., 1997.
34. Гегель Г. В. Ф. Первая программа системы немецкого идеализма // Работы разных лет : в 2 т. М., 1972. Т. 1.
35. Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990.
36. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Сочинения : в 2 т. М., 1991. Т. 2.
37. Грицанов А. А., Румянцева Т. Г. Нигилизм // История философии. Энциклопедия / сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов. Минск, 2002. С. 705–707.
38. Давыдов Ю. Н. Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М. : Наука, 1977.
39. Давыдов Ю. Н. Тоталитаризм // Современная западная социология : словарь / сост. Ю. Н. Давыдов [и др.]. М., 1990. С. 351.
40. Дарендорф Р. Современный конфликт // Иностран. лит. 1993. № 4.
41. Денисов В. В. Социология насилия. М., 1975.
42. Джон Э. Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. М., 1997.
43. Дробышев Ю. И. Об экофильности традиционной культуры народов Центральной Азии // Социоестеств. история. Вып. XXIII. М., 2003. С. 53–75.
44. Дудник В. Теория насилия XXI века // Мировая экономика и международн. отношения. 1997. № 12. С. 114–120.
45. Деринг Э. Философские аспекты вопроса о смысле жизни и смерти / пер. А. Лаврухина // Dasein-анализ в философии и психологии / под ред. Г. М. Кучинского, А. А. Михайлова. Минск, 2001. С. 39–50.
46. Дюркгейм Э. Социология. М., 1994.
47. Жадобин Ю. В. Обеспечение военной безопасности Республики Беларусь в современных условиях // Проблемы упр. 2010. № 4. С. 112–115.
48. Жижек С. О насилии / пер. с англ. А. Смирнова и Е. Ляминой ; под ред. А. Олейникова. М., 2010.
49. Жижек С. Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. М., 2003.
50. Жирар Р. Козел отпущения / пер. с фр. Г. Дашевского. СПб., 2010.

51. *Жирар Р.* Насилие и священное / пер. с фр. Г. Дашевского. 2-е изд., испр. М., 2010.
52. *Зеленков А. И.* Блеск и нищета глобализации // *Философия и соц. науки.* 2013. № 3. С. 4–12.
53. *Зеньковский В. В.* История русской философии : в 2 т. Ростов н/Д, 1999. Т. 2.
54. *Зиммель Г.* Конфликт современной культуры. Пг., 1923.
55. *Иглтон Т.* Капитализм, модернизм и постмодернизм // *Современная литературная теория. Антология* / сост. И. В. Кабанов. М., 2004. С. 294–313.
56. *Кант И.* К вечному миру // *Сочинения* : в 6 т. М., 1964. Т. 6. С. 257–347.
57. *Кара-Мурза С. Г.* Оранжевая мина. М., 2008.
58. *Кастельс М.* Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / пер. с англ. А. Матвеева ; под ред. В. Харитоновна. Екатеринбург, 2004.
59. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура : пер. с англ. / под науч. ред. О. И. Шкаратана. М., 2000.
60. *Клаузевиц К.* О войне. М., 1997.
61. *Клецкова И. М., Слизанова О. Г.* Феномен войны как предмет философской рефлексии // *Вестн. БДУ. Сер. 3.* 2005. № 2. С. 45–49.
62. *Коллинз Р.* Теория конфликта в современной макроисторической социологии // *Филос. и социол. мысль.* 1993. № 6. С. 81–98.
63. *Кокошин А. А.* Несколько измерений войны // *Вопр. философии.* 2016. № 8. С. 5–19.
64. Концепция национальной безопасности Республики Беларусь : утв. Указом Президента Респ. Беларусь 9 нояб. 2010 г., № 575. Минск, 2011.
65. *Кревельд М. ван.* Трансформация войны. М., 2005.
66. *Кьеркегор С.* Страх и трепет / пер. Н. Исаевой, С. Исаева. М., 1998.
67. *Лаврухин А. В.* К истории формирования методологии dasein-аналитической психологии // *Dasein-анализ в философии и психологии* / под ред. Г. М. Кучинского, А. А. Михайлова. Минск, 2001. С. 51–93.
68. *Лакан Ж.* Семинары : в 20 кн. М., 2008. Кн. 17 : Изнанка психоанализа.
69. *Левяш И. Я.* Глобальный мир и геополитика: культурно-цивилизационное измерение : в 2 кн. Минск, 2012.
70. *Ленин В. И.* Война и революция // *Полн. собр. соч.* : в 55 т. М., 1965–1975. Т. 32. 1969. С. 77–102.
71. *Лосский Н.* Бог и мировое зло. М., 1994.
72. *Лоренц К.* Агрессия: Так называемое зло. М., 1994.
73. *Мальцев Л. С.* Войны нового тысячелетия и приоритетные направления обеспечения безопасности Республики Беларусь в военной сфере // *Проблемы упр.* 2006. № 4 (21). С. 30–38.
74. *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию. Доклады, статьи, философские заметки / сост. и предисл. Ю. П. Сенокосова. М., 1992.
75. *Марк Туллий Цицерон.* Избранные сочинения. М., 1975.
76. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // *Сочинения* : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. 2-е изд. М., 1974. Т. 42. С. 3–88.
77. *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М., 2003.
78. *Мартьянов В. С.* Метаязык политической науки. Екатеринбург, 2003.

79. Международный терроризм: борьба за геополитическое господство / ред. А. В. Возжеников. М., 2005.
80. Месснер Е. Э. Всемирная мятежевойна. М., 2004.
81. Можейко М. А., Румянцова Т. Г., Сидоренко И. Н. Генеалогия // История философии : энциклопедия / сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов. Минск, 2002. С. 231–235.
82. Мотрошилова Н. В. Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: бытие – время – любовь. М., 2013.
83. Мотрошилова Н. В. Концепция «вечного мира» и союза государств И. Канта: актуальное значение // Иммануил Кант: наследие и проект / редкол.: В. С. Степина, Н. В. Мотрошилова. М., 2007. С. 248, 406.
84. Назаретян А. П. Антропология насилия и культура самоорганизации. М. : Изд-во ЛКИ, 2007.
85. Ницше Ф. К генеалогии морали // Сочинения : в 2 т. М., 1998. Т. 2. С. 409–526.
86. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Сочинения : в 2 т. М., 1998. Т. 1. С. 159–232.
87. Ницше Ф. Посмертные афоризмы // Злая мудрость. Афоризмы и изречения / Ф. Ницше. М., 1993. С. 135–239.
88. Оруэлл Дж. 1984 : роман. Скотный Двор : сказка-аллегория / пер. с англ. : В. Голышев, Л. Беспалова. М., 2012.
89. Ойзерман Т. И. Кант и Гегель (опыт сравнительного исследования). М., 2008.
90. Панарин И. Н. Информационная война и геополитика. М., 2006.
91. Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1998.
92. Паточка Я. Еретические эссе о философии истории / пер. с чеш. П. Прилуцкого ; под ред. О. Шпараги. Минск, 2008.
93. Паяр К. Возможен ли вечный мир // Логос. 2003. № 1 (36). С. 10–19.
94. Платон. Государство. М., 2014.
95. Полякова Н. Л. XX век в социологических теориях общества. М., 2004.
96. Поппер К. Р. Открытое общество и его враги : в 2 т. : пер. с англ. / под ред. В. Н. Садовского. М., 1992. Т. 1 : Чары Платона.
97. Поппер К. Р. Открытое общество и его враги : в 2 т. : пер. с англ. / под ред. В. Н. Садовского. М., 1992. Т. 2 : Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы.
98. Райкрофт Ч. Инстинкт смерти // Критический словарь психоанализа / Ч. Райкрофт. СПб., 1995. С. 112.
99. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова. М., 1996.
100. Румянцова Т. Г. Агрессия: проблемы и поиски в западной философии и науке. Минск, 1991.
101. Румянцова Т. Г. Гегель о правомерности и нравственном значении войн против кантовской идеи вечного мира // Кантовский проект вечного мира в контексте современной политики : материалы междунар. семинара / под ред. А. С. Зильбера, А. Н. Саликова. Калининград, 2013. С. 80–88.
102. Румянцова Т. Г., Сидоренко И. Н. «К генеалогии морали» (Ницше) // Постмодернизм : энциклопедия / сост. и науч. ред. А. А. Грицанов и М. А. Можейко. Минск, 2001. С. 349–353.
103. Румянцова Т. Г., Сидоренко И. Н. Ressentiment // История философии : энциклопедия / сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов. Минск, 2002. С. 857–858.
104. Русские философы о войне / сост. Даниленко И. С. М. ; Жуковский, 2005.

105. *Серебрянников В. В.* Социология войны. М., 1997.
106. *Сидоренко И. Н.* Вальтер Беньямин. Минск, 2012.
107. *Сидоренко И. Н.* Идея историчности в философии немецкого экзистенциализма. Минск, 2007.
108. *Сидоренко И. Н.* Карл Ясперс. Минск, 2008.
109. *Сидоренко И. Н.* Концепция «тотальной справедливой войны» К. Шмитта // *Философия и соц. науки.* 2016. № 1. С. 44–48.
110. *Сидоренко И. Н.* Тотальная война: феномен XXI века // *Тр. БГТУ.* № 6. История, философия, филология. Минск, 2016. С. 120–125.
111. *Сидоренко И. Н.* Философия насилия Р. Жирара и жертвенный кризис современности // *Философия и соц. науки.* 2015. № 1. С. 17–21.
112. *Сидоренко И. Н.* Антиномичность феномена современной войны // *Актуальные проблемы современного социогуманитарного знания / Ч. С. Кирвель [и др.] ; под науч. ред. Ч. С. Кирвель.* Гродно : ГрГУ, 2015. С. 218–226.
113. *Сидоренко И. Н.* Насилие как деструкция природы человека в философии Э. Фромма // *Тр. БГТУ.* № 5 (178). История, философия, филология. Минск, 2015. С. 109–113.
114. *Сидоренко И. Н.* Ирония против насилия в утопическом проекте Р. Рорти // *Философско-гуманитарные науки : сб. науч. ст. / РИВШ.* Минск, 2014. Вып. 14. С. 255–261.
115. *Сидоренко И. Н.* Бердяев Н. о смысле и правомерности войны // *Философско-гуманитарные науки : сб. науч. ст. / РИВШ.* Минск, 2014. Вып. 13. С. 303–308.
116. *Сидоренко И. Н.* Насилие как разлад бытия в философии В. Соловьева // *Философско-гуманитарные науки : сб. науч. ст. / РИВШ.* Минск, 2014. Вып. 13. С. 309–314.
117. *Сидоренко И. Н.* Насилие языка // *Тр. БГТУ. Сер. VIII, Политология, философия, история, филология.* Минск, 2014. С. 106–109.
118. *Сидоренко И. Н.* Историческая память как объект насилия // *Трансформация исторического сознания молодежи в обществе риска : сб. ст. междунар. науч. конф. / под ред. В. Б. Устьянцева [и др.].* Липецк ; Тамбов, 2014. С. 31–41.
119. *Сидоренко И. Н.* XXI век: от «демократического мира» к «гуманитарной интервенции» // *Украина в системе современных цивилизаций: трансформации государства и гражданского общества : сб. ст. междунар. науч.-практ. конф., Одесса, 27–28 июня 2014 г.* Одесса, 2014. С. 69–74.
120. *Сидоренко И. Н.* Кибервойна и проблемы безопасности в информационном обществе // *Философия и соц. науки.* 2014. № 2. С. 31–35.
121. *Сидоренко И. Н.* Приватизация насилия в эпоху глобализации // *Философия и ценности современной культуры : материалы междунар. науч. конф., Минск, 10–11 окт. 2013 г. / Белорус. гос. ун-т ; редкол.: А. И. Зеленков [и др.].* Минск, 2013. С. 368–372.
122. *Сидоренко И. Н.* Информационное насилие в эпоху глобализации // *Международная журналистика – 2014: диалог культур и взаимодействие медиа разных стран : материалы Третьей междунар. науч.-практ. конф., Минск, 20 февр. 2014 г. / под общ. ред. Т. Н. Дасаевой ; сост. Б. Л. Залесский.* Минск, 2014. С. 244–252.
123. *Сисе Х.* Справедливая война? О военной мощи, этике и идеалах : пер. с норв. М., 2007.
124. *Снесарев А. Е.* Философия войны. М., 2003.

125. Современные глобальные трансформации и проблема исторического самоопределения восточнославянских народов / Ч. С. Кирвель [и др.] ; под науч. ред. Ч. С. Кирвели. Гродно, 2008.
126. Соловьев В. С. Россия и Вселенская церковь / пер. с фр. Г. А. Рачинского. М., 1991.
127. Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Спор о справедливости. М. ; Харьков, 1999. С. 75–232.
128. Сорель Ж. Размышления о насилии : пер. с фр. / под ред. В. М. Фриче. М. Изд. 2-е. 2011.
129. Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы / под общ. ред. П. К. Гречко, Е. М. Курмелевой. М., 2009.
130. Социальное насилие: эволюционно-исторический аспект. «Круглый стол» ученых // Обществ. науки и современность. 2005. № 4. С. 138–147.
131. Сунь-Цзы, У-Цзы. Трактаты о военном искусстве : пер. с кит. / предисл. и коммент. Н. И. Конрада. М. ; СПб., 2002.
132. Сухомлинова В. В. Системы «общество» и «природа»: разнообразие, устойчивость, развитие // Обществ. науки и современность. 1994. № 3. С. 131–141.
133. Телегин В. И. История против истории. «Диалектика Просвещения» Хоркхаймера и Адорно как утопия гуманного // Европа. Международный альманах. Тюмень, 2001. Вып. 1. С. 169–184.
134. Тоффлер Э., Тоффлер Х. Война и антивоенная: Что такое война и как с ней бороться. Как выжить на рассвете XXI века. М., 2005.
135. Трактаты о вечном мире / предисл. Ф. В. Константинова ; вступ. ст. и примеч. И. С. Андреевой. М., 1963.
136. Требин М. П. Войны XXI века. М. ; Минск, 2005.
137. Филиппов А. В. Ожиревший Левиафан. Читают ли в Кремле Карла Шмитта? // Рус. журн. 2008. № 5. С. 50–57.
138. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. II–II. Вопр. 1–46. Киев, 2011. С. 576.
139. Фрейд З. Болезнь культуры // Болезнь культуры / З. Фрейд ; пер. с англ. А. Н. Анваера. М., 2014. С. 234–345.
140. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Психодиагностика. Религия. Культура / З. Фрейд. М., 1992. С. 481–524.
141. Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения. Я и Оно. Неудовлетворенность культурой. СПб., 1998.
142. Фрейд З. Злободневное рассуждение о войне и смерти // Болезнь культуры / З. Фрейд ; пер. с англ. А. Н. Анваера. М., 2014. С. 346–383.
143. Фрейд З. Отчего войны? // Болезнь культуры / З. Фрейд ; пер. с англ. А. Н. Анваера. М., 2014. С. 384–402.
144. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / пер. с англ. Э. М. Телятниковой, Т. В. Панфиловой. Минск, 1999.
145. Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Философия эпохи постмодерна : сб. пер. и реф. / пер. с фр. В. В. Фурс. Минск, 1996. С. 74–97.
146. Фурманов И. А. Агрессия и насилие: диагностика, профилактика и коррекция. СПб., 2007.
147. Фурс В. Н. Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса. Минск, 2000.

148. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В. В. Бибихина. М., 1997.
149. Хайдеггер М. Введение в метафизику / пер. с нем. Н. О. Гучинской. СПб., 1998.
150. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие / М. Хайдеггер. М., 1993.
151. Хайманн П. Заметки о теории инстинктов жизни и смерти // Развитие в психоанализе / М. Кляйн [и др.]. М., 2001. С. 470–496.
152. Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху Империи : пер. с англ. / под ред. В. Л. Иноземцева. М., 2006.
153. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М. ; СПб., 1997.
154. Хофмайстер Х. Воля к войне, или Бессилие политики. Философско-политический трактат. СПб., 2006.
155. Шлинк Б. Чтец / пер. с нем. Б. Хлебникова. СПб., 2009.
156. Шмитт К. Номос Земли в праве народов / пер. с нем. К. Лощевского и Ю. Коринц ; под ред. Д. Кузницына. СПб., 2008.
157. Шмитт К. Политическая теология : сборник. М., 2000.
158. Шмитт К. Теория партизана [Электронный ресурс]. URL: <http://gosuslugi.ksk.ru/documents/10147/14901/KarlShmidt.pdf> Дата обращения: 23.03.2015.
159. Шпильрейн С. Н. Деструкция как причина становления // Логос. 1994. № 5. С. 207–238.
160. Чмыхун И. Н. Трансформация насилия: о сущности современной нетрадиционной войны // Беларус. думка. 2009. № 6. С. 84–89.
161. Эко У. Полный назад! «Горячие войны» и популизм в СМИ / пер. с итал. Е. Костюкович. М., 2007.
162. Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли / пер. А. В. Михайловского. СПб., 2002.
163. Ясперс К. Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии / пер. с нем. С. Алта. М., 1999.
164. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории : пер. с нем. / К. Ясперс. 2-е изд. М. : Политиздат, 1994. С. 28–287.
165. Arendt H. Reflections on Violence. London ; N. Y., 1979.
166. Baum T. Kant's Conditions For Peace: A Critical Approach // Philosophy of war and peace / ed. by D. Praet. Belgium : Department of Philosophy Gent Univ., 2016. P. 107–116.
167. Benjamin W. Gesammelte Schriften. Bd. II. 1. Frankfurt/M. : Suhrkamp, 1977.
168. Benjamin W. Zur Kritik der Gewalt // Gesammelte Schriften. Bd. II. 1. Frankfurt/M., 1977. S. 179–204.
169. Chomsky N. The New Military Humanism: Lessons From Kosovo. London, 1999.
170. Clarke R. A. Cyber War: The Next Threat to National Security and What to Do About It. Ecco : Reprint ed., 2011.
171. Coser L. The Function of Social Conflict. N. Y., 1964.
172. Doyle M. Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs. Part I // Philosophy and Public Affairs. Vol. 12, № 3. P. 205–235.
173. Dumolyn J. Marxism and the Question of War and Peace // Philosophy of war and peace / ed. by D. Praet. Belgium : Department of Philosophy Gent Univ., 2016. P. 117–124.

174. Ernst Juenger im 20 Jahrhundert / hrsg.: H.-H. Müller, H. Segeberg. München, 1995.
175. *Galtung J.* Violence, Peace and Peace Research // *J. of Peace Research*. 1969. Vol. 6, № 3. P. 167–191.
176. *Gregory P. R.* The Political Economy of Stalinism. Evidence from the Soviet Secret Archives. London, 2004.
177. *Hoffman F.* Conflict in the 21st Century: The Rise of Hybrid Wars / Potomac Institute for Policy Studies, Arlington. Virginia, 2007.
178. *Jaspers K.* Philosophie. Berlin, 1932. Bd. 2.
179. *Jaspers K.* Vernunft und Existenz. Bremen, 1945.
180. *Jünger E.* Feuer und Blut. SW. Bd. I. Shtuttgart, 1978.
181. *Jünger F. G.* Die Perfektion der Technik. Maschine und Eigentum. Frankfurt/M., 1949.
182. *Luttwark E. N.* Strategy: The Logic of War and Peace, Revised and Enlarged. Belknap Press ; Revised ed., 2002.
183. *Kaldor M.* Imaginary War: Understanding the East-West Conflict. Oxford ; Blackwell, 1990.
184. *Kaldor M.* New and Old Wars: organized violence in a global era. Cambridge ; Polity, 2012.
185. *Leed E.* No man's land Combat & identity in World War I. Cambridge ; London ; N. Y. ; Melbourne, 1979.
186. Philosophy of war and peace / ed. by D. Praet. Belgium : Department of Philosophy Gent Univ., 2016.
187. *Rosenstock-Huesy E.* Out of Revolution. Autobiography of Western Man. Berg, 1993.
188. *Russet B.* Grasping the Democratic Peace: Principles for a Post-Cold War World. Princeton, 1993.
189. Über Ernst Jünger / Hrsg. H. Arbogast. Stuttgart, 1995.
190. *Vondung K.* Ernst Jüngers «Der Arbeiter» – nach fünfzig Jaren. Faschistisches Weltbild oder gültige Zeitdiagnose? // Franfurter Hefte. Zeitschrift für Kultur und Politik. 1982. 37 Jg. H. 10. S. 11–14.

# ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	3
Глава 1. ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ МОДУС НАСИЛИЯ .....	7
1.1. Раскрытие онтологической природы насилия в русской религиозной философии .....	10
1.2. Метафизика войны и проблема восстановления целостности бытия.....	23
1.3. Проекты онтологизации насилия языка М. Хайдеггера и В. Бенямина .....	31
Глава 2. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ МОДУС НАСИЛИЯ .....	36
2.1. Насилие как деструкция человеческой природы в психоаналитической теории З. Фрейда .....	40
2.2. Теория деструктивности Э. Фромма: синтез социального, биологического и психологического аспектов в осмыслении природы насилия.....	43
2.3. Антропология Р. Жирара и «жертвенный кризис» современности.....	48
Глава 3. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ МОДУС НАСИЛИЯ.....	55
3.1. Насилие и «дух мести»: проекции рессентимент в современном мире .....	56
3.2. Экзистенциальный проект преодоления насилия как отчужденности подлинного существования .....	63
3.3. Коммуникативный проект насилия в пространстве повседневного .....	71
Глава 4. СОЦИАЛЬНЫЙ МОДУС НАСИЛИЯ.....	78
4.1. Конфликтологический подход к анализу сущности структурного насилия .....	80
4.2. Социально-критический подход к деструктивности и репрессивности цивилизации.....	86
4.3. Тирания и тоталитаризм: насилие «идеального общества».....	98
4.4. Насилие над исторической памятью и «тирания угнетенных».....	108
4.5. Ирония против насилия в утопическом проекте Р. Рорти .....	116
Глава 5. ВОЙНА КАК РАДИКАЛЬНАЯ ФОРМА НАСИЛИЯ .....	123
5.1. Вопрос о сущности войны: историко-философская реконструкция.....	126
5.2. «Кризис политического» и проблема тотальности войны .....	134
5.3. Информационное насилие и кибервойна в эпоху интернета .....	147
5.4. XXI век и новые войны: от демократического мира к «гуманитарной интервенции» .....	153
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	162
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ .....	167



Научное издание

**Сидоренко** Ирина Николаевна

**ФИЛОСОФИЯ НАСИЛИЯ:  
ОТ МЕТАФОРЫ К КОНЦЕПТУ**

Редактор *А. В. Ефимов*

Художник обложки *Т. Ю. Таран*

Технический редактор *Т. К. Раманович*

Компьютерная верстка *В. В. Мироновой*

Корректор *Е. И. Бондаренко*

Подписано в печать 26.10.2017. Формат 60×84/16. Бумага офсетная.  
Ризография. Усл. печ. л. 10,23. Уч.-изд. л. 13,23. Тираж 130 экз. Заказы 690, 696.

Белорусский государственный университет.

Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,  
распространителя печатных изданий № 1/270 от 03.04.2014.

Пр. Независимости, 4, 220030, Минск.

Республиканское унитарное предприятие

«Издательский центр Белорусского государственного университета».

Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,  
распространителя печатных изданий № 2/63 от 19.03.2014.

Ул. Красноармейская, 6, 220030, Минск.



### **СИДОРЕНКО Ирина Николаевна**

Доцент, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии науки Белорусского государственного университета. Автор более 150 научных работ, в том числе монографий: «Идея историчности в философии немецкого экзистенциализма» (2007), «Карл Ясперс» (2008), «Вальтер Беньямин» (2012). Сфера научных интересов: история философии, социальная философия, философия власти и насилия.

ISBN 978-985-566-448-3



9 789855 664483