

ФЕНОМЕН НАСИЛИЯ: КОНТЕКСТ ЦЕЛОСТНОСТИ И ЧАСТИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА*

С.Н. БОРИСОВ
С.А. ШЕМРАЕВ

*Белгородский
государственный
институт искусств и
культуры*

e-mail: SBorisov@bsu.edu.ru

В статье рассматривается проблема определения насилия как деформирующего действия в соотношении с волей. Феномена свободы и принуждения, раскрывающегося в контексте целостности и частичности человека.

Ключевые слова: человек, насилие, принуждение, свобода, целостность, частичность.

Проблема целостности человека является одной из фундаментальных в философии и социально-гуманитарном знании. Дискурс целостности стягивает целый ряд смыслов: образования, изучения, веры – и все они раскрывают грани феномена человека. Целостность как цель или объект пронизывает, проходит сквозь множество других тем. Например, задачу «воспитания» целостного и гармоничного человека мы находим не только в религиозных и религиозно-философских системах, но и в трудах многих светских мыслителей и ученых, стремившихся в своих проектах опереться на «целостное знание» о человеке. Социология, философская антропология, психология и ряд других наук можно рассматривать как проекты, преследующие своей целью получение целостного знания о человеке и подразумевающие своеобразное «собрание» человека посредством знания. Причем все множество таких попыток можно разделить по принципу внешнего и внутреннего или трансцендентного и имманентного. Это две парадигмы, основанные на принципиально различных базовых установках: религиозной, исходящей из идеи о человеке как «образе и подобию Божьему», и научной, предполагающей социоприродное основание человека.

Целостность как цель знания, уровень рефлексии и дискурса всегда мотивирован личностно-экзистенциально, укоренен в метафизической потребности человека. Это цель, предмет желания которым человек не обладает, но стремится к нему, преобразуя себя сам или претерпевая некое преобразование извне. Целостность может выступать в своей негативной ипостаси не только как желаемое, но и как должное, навязываемое или предписываемое. В этом аспекте особенно виден интересующий нас аспект связи насилия и целостности, поскольку если понимать насилие как принуждение, действие против воли, желания субъекта, именно последние практики обретения целостности можно назвать насильственными.

Но если предположить что, насилие есть не просто принуждение, действие вопреки воли человека или людей, но де-формация как нарушение существующей формы сопряженное с той или символизацией этого действия, тогда любое изначальное состояние человека есть точка отсчета, отхождение от которой, фиксируемое в символе, есть насилие. Потому человек воспринимает как насилие не только столкновение с другим человеком, но и объектом природы. Сложнее с другим измерением де-формации, не внешним, но внутренним, когда это осознается как потребность или предписывается.

В работах Платона мы находим констатацию недостаточности человека, которая преодолевается в совместном существовании, социальности. Части – люди объединяются целое – государство под угрозой необходимости. Последнее раскрывается, как неспособность человека обеспечить свои собственные потребности, в отличие от животного или божества. *Человек не самодостаточен и потому не целостен как Бог или животное и потому испытывает нужду и вынужден «доставать» себя социально и технически (что есть линия разворачивания противоречия человек – природа), а также рационально и духовно (линия разворачивания противоречия человек – Бог).*

Обе линии противоречий отталкиваются от необходимости преодоления *bios*, биологического существования в существовании сверх физическом, мета-физическом (Б. Хюбнер) с помощью ряда практик, направленных на обретение единства и смысла существования. Но также это можно считать попыткой дистанцирования от давления, угрозы природного как внешнего насилия-агрессии. Стремление номинировать себя как человека в противовес миру животному и сами попытки выявления сугубо человеческого в античной

* Статья подготовлена при поддержке внутривузовского конкурса грантов БГИИК (проект ВКГ-1202-б)

философии есть продолжение этого стремления, символическая демаркация пространства вне агрессии, где агрессия заменяется насилием локализованным силой разума.

Несамодостаточный, частичный человек, как это показывает М. Фуко в своей работе «Герменевтика субъекта», обретает целостность посредством принципа *epimeleia heautou*, «заботы о себе», что можно трактовать как не совсем явный перенос или своеобразную компенсацию насилия-агрессии как внешней де-формации в практики обретения целостности как де-формацию внутреннюю. Так, по мысли Фуко эти практики сосредоточены в сферах эротики, педагогики и политики. Поскольку деятельность именно в этих сферах, по его мнению, составляет основу *epimeleia heautou* в эпоху античности, позднее видоизменяясь¹. Опираясь в своем анализе, прежде всего на Платона, М. Фуко указывает на более раннее происхождение этих практик: «Мысль о необходимости определенной технологии обращения со своим «Я» для постижения истины была известна грекам еще до Платона. 1) практика духовной концентрации; 2) практика отшельничества – анахорезис: видимое отсутствие; 3) практика терпеливости: надо уметь переносить страдания»². Сократ и позднее Платон сделали их более явными, актуализировали с учетом насущных потребностей, а также центрировали их на достижение истины, как основной цели каждого человека.

Особо стоит указать, что под человеком понималась, прежде всего, душа, а сами практики носили духовный характер³. Именно душа являлась своеобразным «гарантом» единства и источником «целостности» человека, пусть пока еще потенциальной. Поэтому лозунг Сократа «познай самого себя», по мысли Фуко, стоит трактовать, как призыв рассмотреть частицу божественного в себе. Вычленение самости человека посредством ряда действий будет сводиться к обретению целостности, прежде всего с помощью узнавания себя, получения знания о самом себе: «Понимание заботы о себе в платоновской и неоплатонической традиции характеризуется, во-первых, тем, что «забота о себе» обретает свою форму и свое завершение в самопознании, которое является если и не единственной, то, по крайней мере, абсолютно суверенной формой по отношению к ней; во-вторых, тем, что самопознание как высшее и независимое выражение своего «Я» обеспечивает доступ к истине, и именно к ней; наконец, постижение истины позволяет в то же время признать существование божественного начала в самом себе. Познать самого себя, познать божественное начало, узнать его в самом себе — это, я полагаю, является основополагающим в платоновской и неоплатонической форме «заботы о себе». Одним из условий доступа к истине в учении Платона является отношение к себе и к божественному; отношение к себе выступает как проявление божественного начала и отношение к божественному для своего «Я»⁴. То есть у Платона целостность, ее достижение носит не только инструментальный, обусловленный исполнением практик характер, но прежде всего духовный, предполагающий обращение к сакральному, трансцендентному, когда возможной оппозицией претерпеванию внешнего принуждения (агрессии) становится сакральное, также радикально трансформирующее и де-формирующее человека, у Платона при активном участии педагогики.

Вместе с тем, именно педагогика делает явной еще одно измерение де-формации как целостности, а именно – социальность. Образовательная деятельность нуждается в фигуре Учителя: «...забота о себе – это что-то такое, что, как вы сами в том убедитесь, обязательно должно быть опосредовано кем-то другим, учителем. Невозможно заботиться о себе без посредства учителя, без учителя нет заботы о себе. Но от чего зависит позиция учителя, и о чем он заботится прежде всего... В отличие от врача или главы семьи он не заботится о теле, не заботится об имуществе. В отличие от учителя в школе он не заботится о том, чтобы развить умения и способности обучаемого... Учитель – это тот, кто заботится о том, как заботится о себе его ученик... Своей бескорыстной любовью к юноше он являет ему образец того, как сам юноша должен заботиться о себе в качестве субъекта»⁵. Эта значимая фигура Другого, персонифицированная Учителем, рождает еще одну вариацию оппозиций частичного и целостного, заключающейся в противостоянии частичного себя, некое *первичное Я*, (Я до включения в образовательные практики) и *Я с Другим*, целостное Я, дополненное коллективным, инкорпорированное в него. Как видно в этом аспекте, необходимости Учителя, раскрывается де-формирующий характер взаимодействия человека

¹ Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб., 2007. – С.93.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. – С. 105.

⁵ Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб., 2007. – С.75.

и социума, который не распознается как насилие, поскольку преобладает аспект формирования, пусть и лишённого произвольности.

Еще один смысл, вектор направления деятельности человека по достижению целостности, политический. Он имеет непосредственную связь с педагогикой, поскольку управление другими подразумевает знание о самом себе и по своей сути является принуждением. Принуждение здесь номинируется как власть, а не насилие по той очевидной причине, что оно легитимно, то есть осуществляется в соответствии с волей субъектов. План неявного и противоречивого проявления насилия здесь в том, что быть человеком в античности, то есть целостным существом, подразумевало занятие политикой, иначе говоря, усвоение и принятие «правил игры» в господство/подчинение.

Собственно цель Алкивиада политическая и можно сказать, что сама педагогика есть промежуточное звено на этом пути: «Сократ – это тот, кто стремится преобразовать статус Алкивиада, его исходное верховенство в политическое действие, в действенное руководство другими людьми. Необходимость попечения, заботы о себе связана с осуществлением власти. Она есть следствие статусного положения власти и, следовательно, существует переход от статуса к власти. Попечение о себе подразумевается и вытекает из стремления осуществлять политическую власть над другими людьми. Невозможно руководить другими, невозможно превратить свои привилегии в политическое воздействие на других, в рациональное действие, не проявляя заботы о самом себе. Забота о себе занимает промежуточное положение между политической привилегией и политическим действием; именно здесь возникает понятие *epimeleia*»⁶. Фукианская стратегическая связка власть – знание позволяет понять тот факт, что целостность человека обусловлена, в том числе, политически, а значит насильственно. Практики реализации власти подразумевают не атомарного и расцепленного шизофренического (в терминологии Ж. Делеза) субъекта, а территориализованного и определенного, иначе целостного человека, включенного в практики принуждения.

Процесс становления целостности в ее политическом аспекте может быть определен как дискурсивный. Так Аристотель главной характеристикой человека признает речь, поскольку именно она отличает его от животного. Речь или общение как средство сугубо человеческой коммуникации есть не что иное как стремление к благу. Именно такое общение Аристотель и называет политикой, а человек в силу этого, становится политическим животным⁷. Таким образом, генерация целостности человека и в сфере педагогики и политики достигается дискурсивно. Де-формация в политических практиках носит характер сверх-физического принуждения, поскольку символическое насилие превосходит принуждение непосредственное (в акте физического насилия).

Вместе с тем, указание на необходимость речи позволяет выявить еще один аспект противостояния целостности – частичности человека. Речь указывает на частичность человека, но в то же самое время является средством ее компенсации: «...тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством»⁸. И в этом моменте раскрывается суть не только политики, но существования человека как политического животного. Мир языка в котором он существует, четко очерчивает сферу насилия как де-формации сопряженной с символизацией. До нее расположен мир животного, после мир божественного, равно не соприкасающийся с насилием.

И возвращаясь к социальности, самодостаточность божества и животного есть указание на недостаточность человека, восполняемую общением. Таким образом, общение есть инструмент созидания целостности, в том числе государства как одной из ее форм. Вот собственно механизм реализации такой целостности у Аристотеля: «...общение, естественным путем возникшее для удовлетворения повседневных надобностей, есть семья... Общение, состоящее из нескольких семей и имеющее целью обслуживание не кратковременных только потребностей, – селение... Общество, состоящее из нескольких селений, есть вполне завершенное государство, достигшее, можно сказать, в полной мере самодовлеющего состояния и возникшее ради потребностей жизни, но существующее ради достижения благой жизни. Отсюда следует, что всякое государство – продукт естественного возникновения, как и первичные община: оно является завершением их, в завершении же сказывается природа...»⁹.

⁶ Там же.

⁷ Аристотель. Сочинения. В 4т. Т.4 – С.376.

⁸ Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т.4. – С.379.

⁹ Там же. – С.379-378.

Важным является понимание сути того, что Аристотель называет «первичным общением». Вскрытая нами дискурсивная природа частичности человека, позволяет выявить новую оппозицию частичности – целостности и де-формации, проходящую по линии частичный человек («атомарная личность» вне социума) – целостный социум/государство как совокупность людей. Или еще более точно, с учетом сакрально-религиозного компонента механизма обретения целостности, можно утверждать, что в античности частичность связана с индивидуально-природным в человеке, частичное Я подлежало исключению и как бы подразумевалось в человеке, присутствовало потенциально как угроза (угроза агрессии); реальным было Я-Мы. Общество-социум «прорастало из-нутри» субъекта через причастность к сакральному, то есть носило имманентный характер. Применительно к насилию это схема: от исключения агрессии собственно животного к их слиянию в необходимости – *dike*, с последующим насилием в своих высоких формах образования, эротики и политики, тесно сопряженных с сакрализацией.

Специфику сакрализации различных практик, деятельности древних греков отметил С. Жижек цитирующий Гегеля, который в работе «Вера и знаки» указал на пассивный характер античной религиозности: «... в Древней Греции религия была, по сути, связана с отдельным народом, его существованием и традициями. Она не требовала отдельного рефлексивного акта веры: она просто принималась»¹⁰. Факт «простого принятия» можно истолковывать здесь как воспроизводство, отсылающее к некоей механизации и процедурности. И разве ранее анализируемый Алкивиад не указывает на то же самое, технологичность целостности и ее сознательное конструирование и постоянное достраивание не только в пайдеи, но и за ее пределами в практиках «заботы о себе». В то же время, делая акцент на «технологичном» характере античной целостности, не стоит понимать саму технологичность в современном ключе¹¹, а скорее в контексте сложного синкретизма рационального и вне-рационального, светского и религиозно-мистического.

Имманентный характер практик обретения целостности и связанной с ней де-формацией в Античности в Средние века претерпевает существенные изменения. Философы того времени представляли человека *промежуточным звеном между животным миром и ангелами*. Он имеет двуединую природу (душу и тело) и, соответственно, *вмещает* как *высокое*, так и *низкое*. По словам Ф. Аквинского тленное, конечное тело человека является «*лошадью*» для бессмертной души – «*наездника*». Смысл жизни – в борьбе со злом (земным), в постижении божественного и в стремлении к нему. Средневековая философия в большей степени, в отличие от древней, обратила взор на человека «внутреннего» и, таким образом, стали складываться принципиально иные практики де-формации субъекта.

Вместе с тем, указанные моменты средневековой христианской антропологии отталкиваются от библейского учения о сотворении Богом мира и человека:

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему (и) подобию нашему...

И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их...

И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою»

(Быт. 1:26, 27; 2:7).

Следующим значительным фактом, несомненно, является грехопадение человека, которое привело к искажению образа Божия в человеке и утверждению его частичности, обусловленной тяготами телесного существования, смертности и труда. Грехопадение было не только отпадением от «образа» Бога, но отказом от созерцания самого Бога, непосредственного общения с ним. В контексте идеи целостности человека христианская концепция грехопадения устанавливает принципиально иной статус целостности и, следовательно, насилия. Постулируется частичность человека как данность и факт существования насилия как следствие свободы воли человека. Частичность и насилие окончательно и явно связаны, но также радикально трансцендированы. Противостояние природное – социальное, социальное – природное, индивидуальное – социальное отходят на второй план в отношении с главным противоречием, человек – Бог.

Ветхозаветная антропология была дополнена новозаветной с ее учением о Богочеловеке Иисусе, искуплении первородного греха, Воскресении Спасителя и спасении человечества как своеобразном «примирении» и устранении противоречия. В отношении де-формации человека утверждается переход от внешнего к внутреннему. Грехопадение как

¹⁰ Жижек С. Кукла и карлик: Христианство между ересью и бунтом. М., 2009. – С.8.

¹¹ См. Бухтина Т.П., Римский В.П. Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной Пайдеи к Просвещению. Волгоград., 2004. – С.16.

действие, насилие над природой человека отменено Событием также насильственным, смертью Христа, что открывает принципиальную возможность обретения целостности, а значит устранения зла и насилия.

Ключевым является концепция «обожения», как способа восстановления утраченной целостности: ««Обожение», сотериологический и эсхатологический смысл которого был выражен еще в тезисе Афанасия Великого «Слово вочеловечилось, чтобы мы обожились», признавалось высшей целью человека и человечества. При этом реализация аскетико-мистического проекта богоуподобления рассматривалась как драматический и многотрудный процесс освобождения от наслоений «неподобия»; в описаниях данного раз и навсегда «образа Божьего» зачастую преобладали статические характеристики»¹². Само «обожение» можно понимать в терминах процесса или проекта, вот как описывает его Т.П. Бухтина и В.П. Римский: «Связывая тождество человеческой личности не только с функциональным единством ее сознания или самосознания, но и с дорефлективным ипостасным единством, составляющим онтологическую первооснову личности... разнородность сосуществующих души и тела окончательно устраняется в «обожении» человека, которое призвано соединить внутреннее с внешним, божественное с земным и тем самым осуществить идеал всеобщей гармонии»¹³.

Де-формация в данном случае выступает как внутреннее преобразование, изменение природы человека и устранение различных дихотомий (земного и божественного, внутреннего и внешнего). Зло, отождествляемое с насилием, также устраняется. Активность «обожения», освобождение от «неподобий» и есть принуждение, но уже не ради имманентной цели совершенствования себя (забота о себе), а с целью приближения к Богу, уподобления ему. Причем способ де- или транс-формации преимущественно мистический, то есть находящийся за пределами дискурсивности.

Следующий этап, возрожденческая философская мысль, отмечала человека как порождение окружающей природы, а не как продукт собственной деятельности. Эти противоречия антропоцентризма Н.Бердяев назвал «ложным гуманизмом», где самодостаточный индивид противостоит всему остальному миру и где на самом деле это являет собой попытку человека выйти из рабской зависимости от природы и своей угнетенности ею. И в то же время человек превозносится над природным миром, благодаря способностям, данным ему Богом, о чем говорит Н. Кузанский: «человек есть второй бог. Как бог – творец реальных сущностей и природных форм, так человек – творец мысленных сущностей и форм искусства, которые суть подобия его интеллекта, как творения бога – подобия божественного интеллекта. Иначе говоря, человек обладает интеллектом, который в своем творчестве есть подобие божественного интеллекта и тем самым творит подобия подобий божественного интеллекта; так, внешние образы искусства – подобия внутренней природной формы»¹⁴. Тем самым можно сказать, что возникает оппозиция божественное – человеческое, преломляющаяся через целостность познания бога и частичность познания человеческого. Несмотря на то, что человек это «второй Бог», как о том говорит Кузанский, познание человека сталкивается с непреодолимым препятствием, заключающемся в разделении возможности и действительности, которые в познании человека не могут достичь тождественности¹⁵.

Вместе с тем, проблематизация частичности, актуализированной познанием, происходит несколько позднее, в эпоху Нового времени. Вторичность человека как «наследника» Бога создавала иллюзию целостности, основывающуюся на постулате божественности человека. Интеллект у Н. Кузанского оказывается неким аттрактором, который выступает в роли организующего принципа, но также инструмента де-формации человека. Сам, будучи единым, интеллект сообщает единство, организует и упорядочивает,

¹² Бухтина Т.П., Римский В.П. Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной Пайдеи к Просвещению. Волгоград., 2004. – С.59. См. также: Гарнцев М.А. Византийская философия// Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. М., 1991. – С.138-141.

¹³ Бухтина Т.П., Римский В.П. Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной Пайдеи к Просвещению. Волгоград., 2004. – С.60.

¹⁴ Николай Кузанский. Сочинения в 2-х т. Т.2. М., 1980. – С.99.

¹⁵ «...нам теперь известно, что бог – прежде действительности, которая отличается от возможности, и прежде возможности, которая отличается от действительного бытия, – есть простой (simplex) принцип мира. А все то, что существует после него, существует с различием возможного и действительного бытия. Таким образом, только один бог есть то, чем он может быть, но никоим образом – то или иное творение, поскольку возможное и действительное тождественны только в начале». Николай Кузанский. Сочинения в 2-х т. Т.2. М., 1980. – С.140.

преобразует все остальное естество человека. Не менее важным является «источник» организующей силы интеллекта, поскольку подобно неоплатоновскому принципу эманации изучаемое нами свойство происходит из него. Н. Кузанский дает следующий ответ: «Понимай это не так, что интеллект творит душу или душа – чувство, но так, что луч, принятый первым, интеллектом, от вечной премудрости, есть прообраз и как бы семя души, и, поскольку принимаемый луч всегда ослаблен в силе, душа принимает этот луч не сообразно интеллектуальному бытию, а вегетативная [душа уже совсем] не принимает от чувствующей души луч познания»¹⁶.

Очевидно, что в эпоху Возрождения, несмотря на провозглашаемый антропоцентризм, сохраняется парадигма трансценденции, сформировавшаяся в Средние века. Несмотря на то, что духовные практики «обожения» заменяются интеллектуальными, связанными с работой разума, призванного упорядочить все существо человека благодаря своей универсальности (а они подчас носили явно выраженный принудительный характер), сами они укореняются в сакральном, трансцендентном.

В Новое время природа человека, в философии, сравнивалась с механизмом, который являлся результатом долгой эволюции, где главное его качество – разумность призвано преобразовать мир (достаточно вспомнить лозунг Ф.Бекона «Знание-сила»). Считалось, что для реализации всех потенциальных качеств и возможностей человека, необходимо обустроить общество в служение ему, сподвигая, таким образом, к революционным изменениям окружающей действительности. То есть сила разума не только способна де-формировать самого человека, но также и все, что человека окружает. И здесь характер этой «преображающей» силы проявился во всей полноте в буржуазных революциях, насилие вновь стало явным, когда обратилось уже не во внутрь, а во вне.

В самом общем виде можно говорить о существовании двух тенденций в осмыслении человека, которые можно условно обозначить как «пессимистическое» и «оптимистическое», как осознающее принудительный характер целостности в следствии его сущностной недостаточности¹⁷, и как увлеченное процессом де-формации и считающее его успешным. Так, Паскаль, возмущаясь человеческим самовозвеличиванием и самообожествлением, называл человека «мыслящим тростником», «мельчайшим атомом», «тенью, промелькнувшей на миг». Получалось, что человек существо хоть и разумное, но все же слабое и незащищенное в бесконечном Космосе, Вселенной. Он смертен и он знает об этом. Он могуществен и немощен. В этом есть трагизм принуждения, которое необходимо – обязательно (в силу природы человека) и одновременно воспринимается как принуждение, де-формация изначальной природы человека.

Параллельно с ним Гельвеций, Гольбах, Кант, Ламетри, Фихте исследовали человека как творца, имеющего духовную сущность. Человеческая деятельность в понимании этих классиков философии творила историю общества, которая мыслилась историей созревания свободы рода человеческого, обретения ее через преодоление отчуждения (что, собственно, по их глубокому убеждению и есть гуманизм, – конечный пункт истории). И на этом пути любая де-формация, принуждение, насилие суть позитивное явление, во всеобщем масштабе ведущее к избавлению от насилия и принуждения.

Возвращаясь к проблеме целостности, обратим наше внимание на работу Р. Декарта «Первоначала философии», в которой речь идет о человеческом познании. Так по Декарту, познание необходимо, прежде всего, для того, чтобы обрести истину. В свою очередь, достижение истины возможно только посредством сомнения, которое культивирует человек: «...раз в жизни постараемся усомниться во всех тех вещах, в отношении достоверности которых мы питаем хотя бы малейшее подозрение»¹⁸.

Важным, в данной связи, является статус декартова сомнения, которое позиционируется как неустранимое для сознания человека. Подозрительность к собственной способности познания мы склонны рассматривать как указание на частичность человека. Можно утверждать, что возрожденческий принцип «эманации единства» нарушается и все большие структуры и части человека лишаются статуса единства. Сам же интеллект,

¹⁶ Николай Кузанский. Сочинения в 2-х т. Т.2. М., 1980. – С.110.

¹⁷ См. о концепции Ж. Лакана Переверзев Е.В., Борисов С.Н. Методологические проекции понимания терроризма в треугольнике концепций Ж. Деррида, Ж. Лакана, М. Фуко // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2010. – № 6. – С. 44-50.

¹⁸ Декарт Р. Соч. в 2-х тт., т.1 М. 1989. – С.314.

познавательная способность человека, по-прежнему провозглашаются инструментом достижения целостности¹⁹.

Именно поэтому важным является следующее утверждение Р. Декарта: «...Нам надлежит еще исследовать, кто сотворил нас – нас, носящих в себе идею высших божественных совершенств. Ведь естественный свет весьма достоверно свидетельствует, что вещь, коей ведомо нечто более совершенное, чем она сама, произошла не от себя, ибо в этом последнем случае она придала бы себе все совершенства, идеей которых она обладает; таким образом, она не может происходить от того, кто не имеет этих совершенств, то есть не является Богом»²⁰. Здесь мы находим двойственную позицию Декарта в отношении разума, поскольку идея Бога все еще выступает гарантом единства разума (познавательной способности человека), но в то же время разум стремится к автономности, сама де-формация раздваивается, как внешняя и внутренняя.

Рассматриваемое в этом контексте учение Ф. Бэкона о путях познания ясно свидетельствует о переносе проблематики целостности – частичности из сферы онтологической в гносеологическую: «Два пути существуют и могут существовать для отыскания и открытия истины. Один воспаряет от ощущений и частных к наиболее общим аксиомам и, идя от этих оснований и их непоколебимой истинности, обсуждает и открывает средние аксиомы. Этим путем и пользуются ныне. Другой же путь выводит аксиомы из ощущений и частных, поднимаясь непрерывно и постепенно, пока наконец не приходит к наиболее общим аксиомам. Это путь истинный, но не испытанный»²¹.

В общем виде процесс диалога и противостояния рационализма и эмпиризма показателен в том смысле, что позволяет диагностировать момент осознания расколотости и неполноты человека на уровне его познавательных способностей, которые ранее оставались оплотом его целостности. Дилемма Декарт – Бэкон (разум – чувства) симптом начинающейся секуляризации сознания и идеи целостности человека, обеспечивающейся сакральным, начало процесса исчерпания парадигмы трансценденции.

Локусом «дебатов о целостности», подчас неявных, становится сознание человека, о чем с уверенностью можно говорить применительно к Немецкой классической философии. Естественно, сам ход дальнейших изысканий о человеке в значительной мере был задан Декартом, трактовка сознания которого вызывала массу критики. В.А. Лекторский в статье «Я»²² называет проблемы, связанные с картезианским Я. Среди них едва ли не основным будет вопрос о самосознании, само-созерцании и наблюдении Я, создающем некую двойственность. Именно различие мышления и самого Я, которое не делает Декарт, приводит И. Канта к необходимости выделения трансцендентального Я и Я эмпирического²³. Трансцендентальное, непознаваемое по своей сути, носящее вне опытный характер становится фундаментом эмпирического Я и сообщает ему целостность: «Трансцендентальное Я является вещью в себе, оно таинственно и не может быть познано... Я трансцендентальное – это сама наша способность познания, глубинная основа познания и сознания... Я эмпирическое – это то, что приобретается в ходе нашего личного опыта...»²⁴. В результате возникает некое удвоение Я, разделенность, но разделенность строго субординированная. Самосознание и сознание вообще становятся полем приложения силы де-формации, что сохраняется и по сей день.

С этой точки зрения несколько иначе воспринимаются идеи Л. Фейербаха, который рассматривал человека как существо несвободное, задавленное, «зажатое» внешним миром, бесчеловечным обществом, осознающее принудительный, насильственный характер де-формации. И это, несмотря на то, что он (человек) является высочайшим проявлением природной мощи, ее вершиной. Он по-сыновьи любит свою мать-природу, при всей своей от нее беззащитности²⁵.

Л. Фейербах называл человека в философии и др. науках – высшим предметом. Таким образом, в антропологическом материализме Л.Фейербаха воплотилась мысль о развороте социума к человеку и построения общества на основах любви, солидарности,

¹⁹ Подобный взгляд на проблему единства назван В.А. Лекторским «классическим этапом» в рассмотрении Я, а Е.О. Труфановой «эпистемологическим Я». См. Лекторский В.А. Я // Новая философская энциклопедия: В 4-х т. Т.4. М., 2001. – С.497-502. Труфанова Е.О. Единство и множественность Я. М., 2010. – С.15-52.

²⁰ Декарт Р. Соч. в 2-х тт., т.1 М. 1989. – С.322.

²¹ Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1978. – С.14-15.

²² Лекторский В.А. Я // Новая философская энциклопедия: В 4-х т. Т.4. М., 2001. – С.497-502.

²³ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.

²⁴ Труфанова Е.О. Единство и множественность Я. М., 2010. – С.18.

²⁵ Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2 томах. Том 2. М., 1955. – С.27.

самопожертвования, альтруизма. Несмотря на материалистическое решение проблемы человека, в том числе и его целостности, достигаемой в социуме, Фейербах отталкивается от религии в этом вопросе: «Из чисто физического существа человек становится... чем-то отличным от природы, сосредоточенным на самом себе; так же точно его бог из чисто физического существа становится существом политическим, отличным от природы. Только своим объединением с другими людьми в общине человек приходит к разграничению своей сущности от природы и, следовательно, – к богу, отличному от природы; в этой общине предметом его сознания и чувства зависимости является сила закона, общественного мнения, чести, добродетели, то есть отличные от естественных сил, данные лишь в мысли и представлении политические, моральные, абстрактные силы; в общине физическое бытие человека подчинено его человеческому, гражданскому или моральному существованию; в общине естественная сила, власть над смертью и жизнью низводится до атрибута и орудия политической и моральной власти»²⁶. Религия оказывается необходимым объектом, без которого осмысление человека становится неполным. Сам человек также оказывается неполным без учета фактора религии. Фейербах выявляет целую генеалогию оппозиций целостности – частичности: природное – социальное, человеческое – природное, божественное – природное. Даже отказывая религии в реальном существовании, Фейербах указывает на ее необходимость в качестве символического, в качестве предмета желаний человека. Сам же процесс объективации субъективных переживаний человека выявляет еще один аспект целостности, заключающийся в противостоянии в плане сознания материального и идеального, а также в возможности обретения целостности с помощью символических средств. Принуждение устраняется в его проецировании в сферу священного.

Важна в осмыслении проблемы целостности и сама постановка проблемы разорванности человека между миром идеального и материального, что в философии было осмыслено сквозь призму принуждения человека как его отчужденности. Пожалуй, именно XIX век, со всей остротой обнаруживая отчуждение во множестве его проявлений, потребовал осмысления этого феномена в рациональных терминах.

В своих ранних работах Маркс (особенно в «Экономическо-философских рукописях 1844 года») пытается рассмотреть проблему преодоления отчуждения и вводит понятие «родовой сущности» человека, которая связана с тем, что «человек относится к самому себе как к существу универсальному и потому свободному»²⁷.

Именно универсальность действий отличает человека от животного, а самоценность личности расшифровывается через универсальность и свободу, реализуемые в родовой сущности человека. Поэтому предназначение человека состоит в том, чтобы реализовать в индивидуальном бытии родовую сущность. Естественно, что не всякое общественное устройство предоставляет человеку такую возможность. Маркс считал, что в обществе, основанном на частной собственности, человек никогда не сможет реализовать себя, а отчуждение никогда не будет преодолено. Согласно Марксу, базисным, фундаментальным для всякого отчуждения человека является именно экономическое отчуждение, или отчужденный труд. Во-первых, в процессе труда работник использует материалы, взятые у природы, и производит некоторые продукты. Ни те, ни другие ему не принадлежат, они чужие для производителя. Природа предстает лишь как средство труда, а то, что он делает, – как средство для поддержания физического существования. Во-вторых, хотя при товарном производстве и нет личной зависимости, сам процесс труда все же оказывается принудительным, поскольку перед рабочим стоит жесткая дилемма: либо продавать рабочую силу, либо умереть от голода. Труд превращается в средство для удовлетворения естественных человеческих потребностей, а работник чувствует себя свободным не в процессе труда, а, напротив, вне его, осуществляя те функции (еда, сон и т.д.), которые мало отличаются от имеющихся у животных. В-третьих, подневольный труд порождает и отчуждение между людьми, так как конкуренция за рабочие места заставляет работников враждебно относиться друг к другу, не говоря уже о глубоком отчуждении между владельцем предприятия и работниками.

В отличие от предшествующих философов, Маркс указывает вполне конкретный и достаточно реальный способ преодоления отчуждения – ликвидация частной собственности как его главной экономической основы. С переходом к собственности общественной появится новый исторический тип социальности: отношения свободных индивидуальностей. Такой тип социальности откроет возможность для гармоничного сочетания личных и общественных

²⁶ Там же. – С.38.

²⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. т. 42, – С. 43-174.

интересов, личности и коллектива, а главное устранил насилие, порожденное частной собственностью.

В XX веке не только не был потерян интерес к изучению человека, но эти исследования стали более интенсивными. Существенно «поработали» фрейдизм и неофрейдизм, рационально объяснив многие «белые пятна», касаемые жизни индивидуума и общества, выявив их глубинные мотивы, приоткрыв «завесу» бессознательного. Не останавливаясь подробно на работах основателя психоанализа З. Фрейда, которые служат своеобразным «ментальным фоном» в исследовании данных аспектов, отметим, что целый ряд представителей психоанализа рассматривали проблему целостности в той или иной мере. Так Эрих Фромм предложил оригинальную концепцию свободы личности, которая вскрывает социально-психологические механизмы бегства от свободы и затрагивает проблему насилия²⁸. По его мнению восприятие свободы и насилия меняется в зависимости от степени осознания человеком себя самого как независимого и отдельного существа. Человеческое существование и свобода с самого начала неразделимы. Процесс развития человеческой свободы имеет диалектический характер. С одной стороны это процессы, такие, как развитие человека, овладение им природой, возрастание роли разума, укрепление человеческой солидарности. Но с другой – явное усиление индивидуализации ведет к усилению неуверенности, а, следовательно, становятся все более сомнительными место человека в мире и смысл его жизни. Вместе с этим растет и чувство бессилия и ничтожности отдельного человека. Для того чтобы не потерять связь индивидуализированному человеку с миром существует, возможно, один продуктивный путь, вытекающий из размышлений Э. Фромма: активная солидарность с другими людьми, спонтанная деятельность (любовь и труд), которые снова соединяют человека с миром, но уже не первичными узами – узами биологической связи, а как свободного и независимого индивида²⁹.

В данном случае мы не только находим выявление связи между человеком и социумом, но также механику преодоления имманентной частичности человека, описание путей обретения человеком целостности. Так если экономические, социальные и политические условия, от которых зависит весь процесс индивидуализации человека, не могут стать основой для позитивной реализации целостности личности, но в тоже время люди утрачивают первичные связи, дававшие им ощущение уверенности и единства, то такой разрыв, звучит рефреном у Э. Фромма, превращает свободу в невыносимое бремя. Свобода становится источником сомнений, а жизнь превращается в лишнюю цель и смысла. И тогда возникает неукротимая тенденция избавиться от такой свободы и уйти или в подчинение, или найти какой-то другой способ связи с людьми, со всем миром, чтобы спастись от неуверенности даже ценой свободы.

Безусловно, речь идет о процессе индивидуализации, который Э. Фромм определяет как процесс растущего обособления индивида от первоначальных связей. Узлы, существующие до того, как процесс индивидуализации, приводящий к полному обособлению индивида, Э. Фромм называет «первичными узлами». Применительно же к проблеме целостности следует выделять два уровня проблематизации целостности, один из которых связан с витальностью и «горизонтом» «первичных уз», являющий собой своеобразный «соблазн», единство как возврат к органической целостности. Механизм индивидуации представляется хрупким балансом на грани целостности – частичности и содержит гораздо большее количество рисков, но и гораздо больший потенциал целостности совершенно иного порядка.

И весь этот механизм состоит в тенденции отказаться от независимости своей личности, слить свое «я» с кем-нибудь или чем-нибудь внешним, чтобы таким образом обрести целостность, недостающую у самого индивида. По иному, индивид ищет новые, «вторичные узлы» взамен утраченных первичных. Отчетливые формы этого механизма просматриваются, таким образом, в стремлениях к подчинению и господству, что напоминает мазохистскую и садистскую тенденцию, существующую в той или иной степени и у невротиков, и у здоровых людей.

Философия отношений авторитарного характера к жизни, определяется главным образом эмоциональными стремлениями. Авторитарный характер проектирует условия, которые бы ограничивали свободу человека. Человек при этом с удовольствием подчиняется судьбе. Генеральная черта всего авторитарного мышления вытекает из убеждений, что жизнь определяется силами, лежащими вне человека, вне его интересов и желаний. Полное же счастье состоит в подчинении этим силам. Но садистско-мазохистские стремления следует

²⁸ Фромм Э. Душа человека. М., 1992.

²⁹ Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. Пер. с англ. М., 2006.

отличать от разрушительности, хотя здесь трудно исключить и взаимосвязь. Разрушительность, отметим, отличается уже тем, что ее целью становится не активный или пассивный симбиоз, а уничтожение, устранение самого объекта³⁰. Между тем, корни у нее аналогичны: бессилие и изоляция индивида. Человек полагает, чтобы избавиться от чувства собственного бессилия по сравнению с окружающим миром, необходимо разрушать этот мир.

Философия психоанализа в целом, осмысленная в контексте нашей работы, представляет собой ярчайший пример обозначенной парадигмы имманенции, поскольку «источник» неполноты человека кроется в нем самом³¹. З. Фрейд и Э. Фромм и другие предприняли попытку диагностировать указанную неполноту и найти пути ее восполнения или компенсации. Причем сама целостность мыслилась в большей степени как достижимая, но чрезвычайно неустойчивая. Далее, у таких последователей З. Фрейда как Ж. Лакан, Ж. Делез и Ф. Гваттари мы находим идею иллюзорности самой целостности как таковой. Иначе говоря, целостность окончательно де-онтологизируется, становится причастным не столько онтологическому сколько онтическому³².

В проекте психоанализа Делеза и Гваттари субъект остается только как «потребитель» идеи целостности. Он по-прежнему испытывает такую потребность, но не может избавиться от сомнения в реальности желаемой операции.

Субъект, схватываемый на уровне онтологии, есть совокупность сингулярностей, но также совокупность органов, тканей, мыслей и иного, непременно фрагментарного. Очевидно, что сознание как «обитель» целостности испытывает подозрение. Источником этого подозрения является желание, которое пронизывает как индивидуальное, так и социальное: «...нет никаких сфер или относительно независимых схем: производство непосредственно является потреблением и регистрацией, регистрация и потребление напрямую определяют производство, но определяют его в лоне самого производства. Так что все является производством... – производством желания, которое стремится к растворению и поглощению...»³³.

Сам человек или субъект не рассматривается как некое единство, поскольку является частью бинарных структур и циркулирующего по ним желания. Оказывается, что вместе с утратой целостности была утрачена автономность субъекта, который будучи «желающей машиной» (термин Ж. Делеза и Ф. Гваттари), подчинен логике избытка – недостатка: «желающие машины – это бинарные машины с бинарным правилом или ассоциированным режимом; одна машина всегда состыкована с другой. Продуктивный синтез, производство производства, имеет коннективную форму: «и», «и еще»... Дело в том, что всегда есть машина, производящая поток, и другая, присоединенная к ней, производящая срез, выборку из потока (грудь – рот). А поскольку первая машина, в свою очередь, подключена к другой, по отношению к которой она действует как срез или выборка, бинарная серия оказывается линейной во всех направлениях. Желание постоянно осуществляет стыковку непрерывных потоков и частичных объектов, по существу своему фрагментарных и фрагментированных»³⁴.

Для нас важен именно момент фрагментарности субъекта, поскольку она есть непрерывная де-формация. От сознания как гаранта целостности мы приходим к овеществлению целостности, «сошедшей» в желание в работах Делеза и Гваттари. Естественно это лишь общее направление развития, которое мы можем проследить с высокой долей абстрактности и спекулятивности. Вместе с тем, само желание на которое можно спроецировать целостность как свойство является также источником неполноты, желание являет собой избыточность – недостаточность.

Другой концепцией целостности как иллюзорного, вмещающегося в парадигму имманенции, может быть философия психоанализа Ж. Лакана, который вносит идею частичности в структуру и суть своей теории, разделяя психическое человека на «Реальное»,

³⁰ См. Фромм Э. *Анатомия человеческой деструктивности*. М., 2006.

³¹ Другая концепция, родственная психоанализу рассматривается нами в анализе концепта события и визуального в статье Борисов С.Н., Борисова О.С. *Событие и дискурс: к антропологии русских революций начала XX века* // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – 2011. № 8(103). Вып.16 – С. 192-199.

³² Онтическое здесь рассматривается в хайдеггерианском смысле. О взаимоотношении онтологического и онтического См. Сафонов П., Фролов А. *Сознание мира и онтологический опыт* URL: <http://www.censura.ru/articles/worldexp.htm> (проверено: 20.05.2010)

³³ Делез Ж., Гваттари Ф. *Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения*. Екатеринбург, 2007. – С.17.

³⁴ Там же. – С.18.

«Воображаемое» и «Символическое». Основной тезис Лакана заключается в том, что с момента рождения человек не содержит в себе целостности, поскольку у него не сформирована нервная система, самосознание и многие другие структуры. Далее, по мере развития, ребенок компенсирует изначальную фрагментарность символическими средствами: «природа Воображаемого – компенсация изначальной нехватки Реального, проявляющейся в отсутствии «естественных» автономии и адаптационных возможностей младенца. Реальное в первом приближении может быть описано как регистр опыта, в котором отсутствует какое-либо различие или нехватка... Реальное есть абсолютно исходный и как таковой невозможный для субъекта опыт»³⁵.

Таким образом, по Лакану целостность человека или в его терминологии Реальное, опытно недоступно, поскольку само существо человека связано с разрывом, неполнотой и ее непрерывной компенсацией, которая, впрочем, никогда не завершается. Сама реальность, недоступная для человека становится объектом травмы, неустранимым источником беспокойства и де-формации. Человек не знает Реальное и оно ему недоступно, по той причине, что само возникновение человека связано с утратой Реального и появлением неполноты, недостатка. Если в классической философии самосознание мыслилось как автономное и самодостаточное, то Лакан указал на тот факт, что самосознание это конструкт не возможный без участия Другого. Соответственно целостность человека не гарантируется самосознанием, которое есть лишь указание на сферу символической компенсации фрагментарности (в поле Символического)³⁶.

Такой довольно широкий и разнообразный спектр мнений свидетельствует о том, что проблема целостности человека до сих пор остается открытой, так и не получившей убедительного теоретического решения в современной философской мысли. Вместе с тем, основные оппозиции целостности – частичности в рамках западной философской традиции подразумевают проблему насилия как де-формации в своей антиномичности разрывающейся между полюсами свободы и принуждения. Эти представления начиная с Античности и заканчивая современностью складывались в русле определенной традиции, которую мы обозначили как парадигма имманенции. Для нее характерно рассматривать проблему целостности – частичности как собственно человеческую, присущую субъекту в самих его экзистенциально-бытийственных основаниях. Одновременно с зарождением и развитием такого взгляда на человека, складывался и иной, помещавший данную проблему «во вне», поскольку парадигма имманенции неявно предполагает парадигму трансценденции как выход человека за рамки эмпирического универсума к сакральному.

Список литературы

1. Аристотель. Сочинения. В 4т. Т.4
2. Борисов С.Н., Борисова О.С. Событие и дискурс: к антропологии русских революций начала XX века // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – 2011. № 8(103). Вып.16 – С. 192-199.
3. Бухтина Т.П., Римский В.П. Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной Пайдеи к Просвещению. Волгоград., 2004.
4. Гарнцев М.А. Византийская философия // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. М., 1991. – С.138-141.
5. Декарт Р. Соч. в 2-х тт., т.1 М. 1989.
6. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2007.
7. Жижек С. Кукла и карлик: Христианство между ересью и бунтом. М., 2009.
8. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.
9. Лекторский В.А. Я // Новая философская энциклопедия: В 4-х т. Т.4. М., 2001. – С.497-502. Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1978.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. т. 42.
11. Николай Кузанский. Сочинения в 2-х т. Т.2. М., 1980.
12. Переверзев Е.В., Борисов С.Н. Методологические проекции понимания терроризма в треугольнике концепций Ж. Деррида, Ж. Лакана, М. Фуко // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2010. – № 6. – С. 44-50.
13. Постмодернизм. Энциклопедия. Мн., 2001.
14. Сафронов П., Фролов А. Сознание мира и онтологический опыт URL: <http://www.censura.ru/articles/worldexp.htm> (проверено: 20.05.2010)
15. Труфанова Е.О. Единство и множественность Я. М., 2010.
16. Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2 томах. Том 2. М., 1955.

³⁵ Постмодернизм. Энциклопедия. Мн., 2001. – С.405.

³⁶ Постмодернизм. Энциклопедия. Мн., 2001. – С.407.

17. Фромм Э. Душа человека. М., 1992.
18. Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб., 2007.

PHENOMENON OF VIOLENCE: A CONTEXT OF WHOLENESS AND PARTNESS OF THE MAN

S.N. BORISOV
S.A. SHEMAEV

*Belgorod State Institute
of Arts and Culture*

e-mail: SBorISOV@bsu.edu.ru

The article deals with the issue of definition of violence as a deforming action in correlation with the will, freedom and submission, which are enacted in the context of wholeness and partness of the man.

Key words: man, violence, submission, freedom, wholeness, partness.