
НАСИЛИЕ И РЕЛИГИЯ КАК СОЦИАЛЬНЫЕ ФЕНОМЕНЫ СОВРЕМЕННОСТИ (философско-антропологический контекст)

О.В. Чистякова

Кафедра социальной философии
Факультет гуманитарных и социальных наук
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

Статья посвящена рассмотрению наиболее актуальных феноменов современного общества — насилия и религии — в их взаимодействии и противостоянии. Насилие представлено в различных формах его проявления: властной, выражающейся в командно-подчинительных отношениях, тотального контроля с символами Паноптикона, самоконтроля, иррациональностью и деструкцией обезличенных масс, агрессивности и неуправляемости толпы, миметического насилия на основе имитации и выбора «жертвы». В статье выявляются возможности возникновения насилия в сфере религии и подчеркивается роль Церкви (в целостно-философском ее значении) в противодействии различным проявлениям насилия в современных обществах. Отмечается изменившийся характер насилия начала XXI в., связанный с развитием технологий, убыстренным нелинейным развитием истории, использованием психологического манипулирования массами, включенностью религиозной категоризации в целях подчинения сообществ людей и проведения разрушительных, иногда военных, действий. Проводится идея необходимости противодействия насилию и иррациональности путем рационализации всех сфер человеческой деятельности. Акцентируется внимание на нравственно-антропологическом и духовном потенциалах религии в предотвращении насилия и сведения к минимуму его последствий.

Ключевые слова: насилие, ненасилие, религия, власть, рациональность, иррациональное, мимесис, Паноптикон, масса, толпа, агрессия.

Духовное бытие человека не поддается его полному познанию (так же, как с точки зрения теологии, сущность Бога не поддается ее постижению разумом человека), контролю и формализации в виде социальных институтов или каких-либо политических практик. Потому религиозная сфера, имеющая дело с абсолютно-трансцендентным объектом и не стремящаяся к излишней структурной регламентации нравственного опыта индивида, как и взаимоотношений церковного и личного, достаточно гармонично восполняет индивидуальную духовную жизнь.

Несмотря на обозначившиеся в последние десятилетия тенденции секуляризации социальной и культурной сфер общества религия все больше «входит» в персональную историю индивида, замещая некоторым образом жесткие формы управления регулирующей бюрократии, декларативную политическую деятельность, бесконечные витки всевозможных реформ и нововведений с новыми «правилами игры» (З. Бауман), о которых никто не предупреждает и которым, тем не менее, человек обязан подчиняться. По сути, структурно-подчинительные механизмы составляет основу социума, в которую включен каждый человек и которая является своего рода «прессом», обеспечивающим жизнеспособность госу-

дарства и общества. Так или иначе, социально-экономические, политико-бюрократические, информационно-медийные и прочие компоненты этого «механизма» действуют по принципам осуществления насилия в различных его формах (от психологических до информационных) и, что очевидно, без применения насилия и принуждения ни одно государство существовать не может.

Главная проблема, объективно возникающая в ракурсе нашей темы, — это теоретическое выявление *насилия как феномена социального*, репрезентирующего современное общество, и как *феномена антропологического*, затрагивающего сущность бытия каждого отдельного человека.

Что может помочь облегчить участь человека постсовременного, зависимого от стремительно изменяющегося социума, от цифровых масс-медиа, создавших типологию «человека цифрового» («digital human» — порождение XXI в., немислимого даже на исходе века прошлого), от потери контроля над экономическими и природными ресурсами, от разноплановых регламентаций и спускаемых сверху бюрократических документов, от невозможности полноты и свободы культурной идентификации, от постоянной напряженности и конфликтогенности в этнокультурных отношениях различных сообществ — словом, от всего того, что собственно и характеризует *социальное насилие*?

Современная «спектаклеобразная» (Ги Дебор) общественная жизнь с тенденциями растворения уникальных черт личности и унификации индивидуального начала, процессами деинституциализации прежних, модерных, институтов, умноженных действием масс-медиа и созданием медиатизированной «нереальной реальности» (Э. Гидденс), воспринимаемой человеком в качестве объективной и фактической реальности, индивидуализации и атомизации общества с постепенной утратой устойчивости и фундаментальности собственной жизни и жизни своей семьи — все это постепенно вытесняет сакральные формы культуры и духовного бытия на второй план. Религия в таких условиях неминуемо занимает то поле, которое оказывается свободным — *личностное* пространство современного человека, потерявшего опору и вынужденного подчиняться как внешним, так и внутренним факторам быстротекущего бытия.

Осознание современного состояния общества показывает, что религию нельзя вытеснять (как и недооценивать ее роль!) из сферы социальной и культурной жизни, а тем более из жизни отдельной личности. Религия занимает свое прочное место не только в сфере трансцендентальной, но и в реальных социальных отношениях — это следует признать, если даже мы рассуждаем с позиции светского, или невоцерковленного, человека. Вместе с тем надо уметь «схватывать» позитивное в религии, то ценностно-значимое, что могут привнести религия и религиозная вера в развитие общества в целом и в социокультурную идентификацию каждого человека. Религиозные структуры, организации и объединения необходимо рассматривать сегодня и как перспективную духовную силу в установлении цивилизованных отношений в обществах, и как мощный фактор, способствующий разрешению социальных конфликтов, и, что особенно важно, как современный социальный институт, способный предотвратить проявления и осуществление

различного рода насилия в обществе, а также уменьшить последствия от его применения.

Тема актуализации религии и религиозных институтов в контексте их противодействия насилию и сохранению мира сегодня очень важна. Здесь мы не имеем в виду какую-то определенную религию или конкретную церковь как религиозную организацию. Мы говорим о *религии* в философском смысле, как *социальном феномене*, возрастающая значимость которого представляется очевидным фактом, а этически корректное его использование может привести положительное содержание в решение некоторых гуманитарных проблем современности. XXI в., к сожалению, преподносит множество фактов, когда о религии можно судить как о факторе, способствующем разжиганию войны, конфликтов или цепи террористических актов. Так ли это на самом деле?

Способствует ли религия возникновению напряженности, неприязни человека к человеку другой этнокультуры, но не обязательно другой религиозной идентификации? Каков потенциал религиозного противостояния *насилию*, когда последнее оформлено в мощные институты политической власти, армии, масс-медиа и экономически сконцентрировано в руках отдельных субъектов? Все же фундаментальный вопрос здесь — как религия может способствовать установлению или изменению представлений человека о преодолении (лучше, предвосхищении) совершающегося насилия?

Обозначим сразу наш тезис в ответ на поставленные выше вопросы. Главное и неотложное сегодня — это включение *разума* в сферу *религии* и экспликация последней в социальную жизнь современного общества на тех же *рациональных* основаниях. Внедрение *рациональности* в обоснование возможностей религиозного противодействия насилию в достаточно секулярное время, как и осмысление попыток вмешательства самой религии (Церкви) в пространство социальных, межэтнических и военных конфликтов, требует рассмотрения проблемы в социально-философском и антропологическом ракурсах.

Прежде всего посмотрим, как включается *человек* в концептуальные обоснования *насилия* в развитии социально-философской мысли.

В целом термин «насилие» используется в философии для акцента на совершающемся принуждении либо над самим собой, либо над другим человеком. К примеру, у Ж.-П. Сартра это — человек, пересозидающий себя насилием над собой. В творчестве К. Маркса человек проявляет свою личностную основу через трудовую деятельность и включенность в общественные взаимосвязи.

Каждое философское учение для осуществления насилия предполагает существование Другого — другого человека или сообщества людей, иногда целого общества, или другого Я субъекта, противостоящего самому субъекту.

Французский философ Б. Жувенель отмечал, что человек более ощущает себя человеком, когда он навязывает себя другим и делает других инструментом своей воли. Один из великих французских просветителей Вольтер видел сущность власти в том, чтобы заставить других выполнять то, что выбрал Я. Дж. Миль выделял две склонности человеческой природы: желание властвовать над другими и осу-

ществуя власть над собой. Отсюда он выводил взаимосвязанность воли к власти и воли к подчинению. Возможно и обратное — строгая нерасположенность к подчинению часто сопровождается такой же строгой антипатией к доминированию и командам. Рефлексия М. Вебера, чья трактовка власти как шанса провозгласить свою собственную волю несмотря на сопротивление других, весьма напоминает понимание войны К. Клаузевицем как акта насилия в целях заставить противника сделать то, что желательно самому субъекту принуждения. Известен взгляд последнего на войну как «продолжения политики другими средствами» [1].

Вместе с тем очевидно, что таковое положение о соотношении войны и политики или насилия и власти для современного мира явно несостоятельно, т.к. технологически новые виды вооружений способны уничтожить целые страны в считанные минуты вместе с их источниками государственной и любой другой власти.

Так или иначе, любое рефлексивное обращение к соответствующим взглядам по исследованию феномена насилия преподносит однозначный ответ: *насилие означает власть человека над человеком.*

Поскольку концепт *власти* неминуемо возникает при анализе *насилия*, то нам представляется целесообразным рассмотреть идеи американского философа Ханны Арендт, касающиеся их соотношения. В работе «Reflection on Violence» она утверждает, что насилие всегда нуждается в своей реализации. Война в этом плане есть *репрезентация* насилия под покровом добродетельной цели достижения всеобщего благосостояния. Война, как и все военные конфликты современности, базируется на последнем революционном достижении *реализации* насилия — технологическом. Поэтому, с точки зрения Х. Арендт, понимание насилия Клаузевицем, так же как и знаменитый тезис Мао дзе Дуна о том, что «власть вырастает из ствола оружия», являются устаревшими. В настоящее время требуется другой анализ насилия и способов его реализации [2].

Отметим, что Х. Арендт интересуется ракурс проявления насилия в контексте соотношения понятий «насилие», «не-насилие» и «власть». Решение ею этой проблемы не потеряло свою значимость и актуальность и по сей день, несмотря на то, что работа была написана в прошлом веке.

Х. Арендт опирается на книгу «Власть» французского философа Бертрана де Жувенеля, чьи размышления о концептах власти и насилия основаны на двойственном подходе. Власть, как *аналитическая* категория, понимается как *инструмент* реализации правления, господства, трансляции правил и команд. Власть, как категория *практическая* и *самоидентификационная*, возникающая *изнутри* самой власти, тяготеет к тому, чтобы объяснить свое появление и существование «*инстинктом доминирования*».

Таким образом, вместе с Б. Жувенелем мы приходим практически к «оправдательному пониманию» власти, которая тесно связана с насилием: власть есть деятельность, осуществляющаяся (и осуществляемая) в силу инстинкта доминирования над Другим и Другими. Б. Жувенель заключает, что *команда* и *подчинение* — это та сущность власти, без которой последняя не может существовать. Никаких других атрибутов или свойств для осуществления власти, по его мнению,

не требуется. Х. Арендт иронизирует по этому поводу: «Если сущность власти заключается в эффективности команды, то отсюда следует, что нет более великой власти, чем та, которая вырастает из “ствола оружия”. Б. Жувенель и Мао дзе Дун, вероятно, пришли бы к согласию по такому фундаментальному вопросу политической философии как природа власти» [2. С. 26].

Х. Арендт отмечает, что подобного рода дефиниция власти имеет истоки в греческой античности и преобладает в современном дискурсе политической мысли. Это понимание определяет формы власти как *правление человека над другим человеком* — одного или нескольких в монархии и олигархии; лучших или многих — в аристократии или демократии. Однако Х. Арендт утверждает, что в современном мире к этим терминологическим определениям власти «нам следует добавить одну из самых поздних форм господства, вероятно, наиболее чудовищную и вызывающую опасения, а именно *бюрократию* или правление *посредством запутанной системы бюрократии* [выделено автором — О. Ч.], в которой ни один человек... как и несколько человек или большинство людей, не могут нести ответственность за управление, и такую форму правления можно, строго говоря, назвать *властью Никого*... Власть Никого — наиболее тираническая из всех форм, поскольку здесь нет ни одного человека, кому хотя бы можно было задать вопрос о целесообразности сделанного или происходящего» [2. С. 26]. Добавим, что если даже такой человек и находится в этой системе, то, как правило, он не может дать ответ на подобный вопрос, будучи в то же время уверенным в необходимости совершающегося (неважно чего — реформ, изменений, введения новых правил, эффективных оптимизаций и оптимизационных эффективностей).

Ф. Кафка в свое время гениально показал бюрократическую форму правления, основывающуюся, скорее, на иррациональности, чем на разуме и прагматизме. Действительно, современная бюрократия — это власть Никого, обезличенная как в причинах, так и в результатах своей деятельности.

Х. Арендт, тем не менее, выделяет и *противоположную* традицию рассмотрения взаимоотношений власти и насилия, нежели определение осуществления власти посредством *командно-подчинительных* действий. Она связывает появление этой традиции с республиканской формой правления XVIII в., где «свод законов приводил к завершению власти человека над человеком». Республиканское правление, по ее мнению, есть власть людей, подчиняющихся *закону*, а не другому человеку. Подчинение закону вызывает совпадение волеизъявления граждан республики, и при условиях *представительного* управления осуществление власти выражается принципом — *народ правит теми, кто управляет им*.

Х. Арендт приходит к выводу, что *насилие и власть — противоположны*, оппозиционны; насилие *не появляется* с неизбежностью из реализации власти. Различие между насилием и властью огромно. *Власть* всегда устанавливается исходя из потребностей людей и так или иначе служит организации их жизнедеятельности. *Насилие* же возникает тогда, когда *власть потеряна, исчезла, исчерпала себя, разрушена*. Насилие, как особый, закрытый и самодостаточный феномен, может «управлять» и без людей и, собственно, без самой власти. Показательна в данном

контексте идея Монтескье о том, что тирания есть наиболее насильственная, но наименее властная форма правления.

В чем же различие *власти* и *насилия*, и где здесь место *не-насилию*? Согласно Х. Арендт, власть не нуждается в оправдании, т. к. это неотъемлемая сущность политических структур, но ей необходима легитимация. Применение насилия, наоборот, может быть оправданным, но никогда не будет легитимировано в глазах народа. Несмотря на то, что власть и насилие суть различные феномены, тем не менее, на арене социально-политической жизни они появляются обычно вместе. Однако власть — первичный и преобладающий фактор, обуславливающий при некоторых внутренних и внешних условиях появление насилия. Власть всегда выражает сущность любого правительства, но это утверждение нельзя отнести к насилию. *Насилие* имеет *природу инструментальную*; оно всегда устанавливается из потребности абсолютного и тотального управления, а также из необходимости своего оправдания. Возникает правомерный вопрос, а как же реализует себя насилие, если оно сменяет властные структуры управления? Х. Арендт утверждает, что насилие устанавливается и обеспечивает свою деятельность, основываясь на «сверхорганизации власти». Даже деспотии зарождаются на этом принципе.

Таким образом, чтобы появилось насилие, необходимо разрушение (способы здесь незначимы) политических и социальных институтов, которые когда-то провозгласила и установила власть (политическая форма последней также не важна). Важно другое — чрезмерная и гипертрофированная организационная структура политических и социальных институтов в какой-то момент становится настолько малоуправляемой, что она прекращает свою деятельность. Это как раз тот процесс потери дееспособности (или даже разрушения) некоторых социальных институтов позднего модерна, который мы наблюдаем в настоящее время, в том числе и в нашем государстве.

Х. Арендт заключает, что *насилие всегда разрушает власть*; из «ствола оружия» берут начало наиболее эффективные команды, создающие наиболее совершенные формы подчинения (насилия). Очевидно, однако, что из ствола оружия никогда не появляется власть. Насилие возникает, когда власть находится под угрозой и приходит к своему абсолютному управлению, когда власть потеряна окончательно [2. С. 33]. Собственные методы осуществления насилия обязательно приводят к исчезновению власти. Исходя из противоречивой природы власти и насилия, можно сказать, что там, где *насилие правит абсолютно, власть отсутствует*.

Однако Арендт заявляет о некорректности понимания *не-насилия* как противоположности *насилию*. Насилие может разрушить власть, но не может происходить из своей противоположности, которая есть *власть*. Именно *власть* есть *противоположность насилия*, потому последнее и появляется, когда власть исчерпана или исчезла [2. С. 34].

Способы реализации насилия всегда антигуманны, а потому страшны и опасны для человека в любые времена. Возможно, поэтому Х. Арендт и настаивала на том, что главное в понимании насилия есть осознание средств и инструментов

его реализации. Насилие опирается на все материальные артефакты, создаваемые человеком, достаточно привести в пример применение новейших технологий и информационных ресурсов в современных видах вооружений. Поэтому человеку в его противостоянии насилию всегда будет противостоять не только другой человек, но и мощная сила технологических, материальных и психологических достижений человечества. Правда применяться они будут в случае осуществления насильственных действий только в деструктивных и разрушительных целях.

Часто философы и теоретические социологи понимают *насилие* (как и его реализацию) в качестве тотального и постоянного *контроля* за человеком, за его жизнедеятельностью, передвижениями, поведением, даже мыслями и намерениями. Показательна в этом плане модель «идеальной» тюрьмы, *Паноптикона*, для осуществления постоянного надзора и наблюдения за каждым человеком или группой лиц. Применение ее предполагалось возможным во всех сферах жизни — от исправительных домов, тюрем до психиатрических клиник, заводов, школ и т.д. Идея Паноптикона, как своеобразной модели власти, принадлежала одному из крупнейших английских теоретиков утилитаризма Дж. Бентаму, но нашла развитие в работе М. Фуко «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы» (1975).

Дж. Бентам в создании этой модели исходил из принципа ее полезности обществу, позволяющему отделить правильное от неправильного, плохое от хорошего, ценностное от незначимого.

Проект тюрьмы представлял собой кольцообразное здание по периферии, в центре которого находилась башня. Башня пронизана окнами, которые выходят на внутреннюю сторону кольца. Периферическое здание разделяют камеры, каждая из которой простирается во всю ширину здания. Каждая камера имеет два окна, одно, внутреннее, расположено прямо напротив окна башни; второе выходит наружу, что позволяет солнечному или лунному свету освещать камеру насквозь.

Таким образом, с помощью архитектуры и оптических световых решений предполагалось, что камера всегда полностью открыта для наблюдающего стражника, находящегося во внутренней башне.

Такой контроль можно устанавливать, как предполагал Бентам, а за ним и Фуко, не только за преступниками в тюрьме, но и за безумными людьми в психиатрических клиниках, за рабочими, за осужденными, даже за школьниками. Согласно Бентаму организация контроля за людьми по принципам Паноптикона могла дать перспективные результаты с точки зрения политической полезности, поскольку надзор осуществлялся не только наблюдателем, но и самим заключенным.

М. Фуко развивает эти идеи, однако главным для него стал не внешний и постоянный контроль за человеком *извне* посредством паноптической модели, но *внутренний индивидуальный самоконтроль* человека. Паноптикон так использует пространство и свет, что каждый заключенный, находящийся внутри камеры, осознает, что за ним могут наблюдать, надзирать, а значит, контролировать

в любую секунду, и именно это осознание придает ему функции самоконтроля и самонаблюдения.

Фуко заключает, что постоянный свет и «глаз наблюдающего» действуют лучше, чем полная темнота. Поэтому контроль с постоянной видимостью объекта наблюдения есть «путешествие» туда, где содержится множество театров с индивидуализированной и постоянно находящейся на обозрении жизнью [3. С. 456]. Добавим — жизнью «актеров», заключенных в стенах не только тюрьмы, но и собственного ежесекундного самоконтроля (а, значит, и *самонасилия*). В паноптической модели заключенный не может входить в контакт с другими заключенными, а потому он всегда суть *объект* информации, который никогда не станет *субъектом* коммуникации.

Создавая теоретический образ чудовищного механизма тотального контроля, основанного на непрерывном самоосознании внешнего наблюдения и формирующегося страха, Фуко, тем не менее, выводит «нравственный» эффект Паноптика. Следуя философу, модель пробуждает в обитателях тюрьмы *совесть* от *осознания постоянной видимости*, которая и является автоматическим осуществлением власти (акцентируем — над самим собой!). Основная цель Паноптика, таким образом, состоит в удержании заключенных в состоянии *власти*, в которой *они являются как объектом, так и субъектом* [3. С. 456].

Тот, кто включен в процесс слежения и обозрения и кто знает об этих специфических условиях, одновременно выполняет две роли: он/она принимает на себя ответственность за сдерживание власти и, в то же время, направляет эту власть на свое собственное подчинение. Другими словами, заключенный есть тот, на кого власть направлена, и кто сам же проводит ее в отношении себя.

Фуко убежден, что такая «неожиданная структура» власти, выраженная в архитектуре, игре света, расположении пространства и человеческих тел, *деиндивидуализирует* и *обезличивает* власть, и, в конце концов, преобразуется в форму *автоматического* функционирования *самовласти*. Буквально каждый, включенный в этот механизм, может управлять им. Философ называет такой принцип власти «музеем человеческой природы», где осуществляется власть разума через разум [3. С. 457].

Так же как и Х. Арндт, М. Фуко отходит от традиционного понимания власти, воспринимающейся как причинно-следственная связь команды, подчинения и вытекающей отсюда дисциплины. Размышления Фуко об осуществлении власти связаны с представлениями об обществе, переходящем в совершенно иную свою ипостась.

В этом с ним следует согласиться. Время изменяет власть радикально, как оно изменяет и само общество. Сегодня властные функции распределены так, чтобы охватить общество тотальным надзором и контролем, чтобы управлять как всей целостностью социального, так и жизнью каждого отдельного субъекта. Контроль и управление за каждым — это отличительные черты современной власти, символическим (возможно, несколько гиперболизированным) выражением которой и является паноптическая модель тюрьмы. М. Фуко уже в прошлом веке

предполагал, что везде, где стоит задача введения конкретного вида деятельности или установления определенного поведения, может применяться паноптическая схема с целью всеобъемлющего контроля за исполнителями.

Однако сущность такой подконтрольной, можно сказать, «ручной» тюрьмы Фуко видит все же в перевоспитании и приобретении знаний, пусть даже насильственным путем. В этой связи, исследуя творчество М. Фуко, Л.Ю. Бронзино отмечает: «Идеальным проявлением власти является тюрьма, но это — лишь наиболее очевидная материализация, которую, тем не менее, Фуко исследует на практике... А сущность современной власти в том, что она смыкается со знанием: власть — это уже не только принуждение *делать* что-либо, но и «власть дискурса», означающая формирование в обществе такого способа *мышления*, при котором индивид будет определенным образом идентифицировать себя и действовать так, как угодно власти, уже не чувствуя принуждения» [4. С. 199].

Действительно, рассуждая о реализации власти в применении наказаний к людям, нарушившим закон, М. Фуко выдвигает предположение, что следует изменить *сам подход и смысл наказаний*: сделать их мягче, идти *по пути воспитания и обучения*. Он предлагает использовать такие виды наказания, которые бы основывались на *внутренней* жизни и *чувствах* индивида, совершившего то или иное преступление. Например, потерявший уважение к частной собственности вор должен быть обучен этому чувству заново. Только наказания, базирующиеся на *внутренних качествах* человека, часто совпадающие с обучением и приобретением знания, по мнению Фуко, являются более стабильными и эффективными, чем пытки и другие методы экзекуции [3. С. 447].

Однако, согласно французскому философу, наказание должно иметь смысл не только для самого провинившегося или преступника, но и для окружающего общества. Наказание должно быть *репрезентативным, показательным*.

Обвиняемый в преступлении человек является субъектом наказания, но последнее должно прямо распространяться на всех людей, т.к. все они потенциально виноваты в еще не содеянных нарушениях и преступлениях.

Следует уходить от физических наказаний в сторону смягчающего воздействия перевоспитания и контроля извне. Наказание, не подвластное контролю общества, спрятанное в глубинах правоохранительной системы, не имеет смысла. Фуко настаивает на «спектаклеобразном» характере наказаний и выдвигает идею допуска публики (даже детей) в места, где преступившие закон отбывают лишение свободы. Паноптикон, как широкая социальная модель будущего общества, должен быть публичным. Механизм дисциплинарных взысканий в идеале контролируется каждым членом общества и не позволяет ему стать тираничной моделью. Поэтому такие места, согласно Фуко, следует рассматривать как «Сад Законов», который семьи могут посещать по воскресеньям. Философ называет наказание «театром», который может располагаться в любом публичном месте [3. С. 450], открытом для наблюдения людей в качестве назидания и предупреждения возможных нарушений.

Можно добавить, что это — театр одного актера, где в качестве актера выступает наказуемый человек. Подобного рода «театр Фуко», на наш взгляд, на-

целен на создание некоторой иллюзии, иллюзорного пространства, иногда преувеличивающего реальность (преступления в том числе), чтобы напугать *будущих возможных* преступников.

Возможно ли перевоспитание преступника таким образом? Так ли уж «смягчено» такое наказание, если нарушивший закон человек постоянно подвергается публичному наблюдению (контролю!) лицами, не знающими его, но априори порицающими и обвиняющими за содеянное?

Можно, конечно, говорить о некоторых иллюзиях Фуко, его воображении, но давайте обратим внимание на давно сформировавшиеся (в российском обществе в том числе) тенденции, которые можно назвать «тюремным туризмом». Люди по доброй воле, даже за плату, приходят в места отбывания наказаний, чтобы понаблюдать за тем, как эти наказания осуществляются и даже самим попробовать «экстрима» посидеть денек-другой в камере.

Фуко, конечно, исходил из других задач. Он хотел скоординировать преступление и наказание и последнее сделать публичным в воспитательных целях. Со всеми ее противоречиями мысль эта весьма актуальна, т.к. часто именно сокрытие преступления, его утаивание ведет к акциям протеста и разрушительным действиям масс людей. Подобные последствия российское общество, как и западное, испытывало многократно.

М. Фуко, видимо, мечтал об обществе без насилия и жестокости в различных его формах. Это был своего рода проект общества, осуществляющего свои функции за счет самосознания, самовоспитания и самоконтроля каждой личности. Социум при этом лишь предлагает механизм для реализации такого организма, построенного на принципах дисциплины, но дисциплины как технологии или «анатомии власти», власти самосознания. Фуко пишет о возможности утверждения паноптической модели власти в обществе. Но какая ирония содержится в его словах, когда он говорит: «Является ли сюрпризом что тюрьма напоминает заводы, школы, казармы, госпитали, а они все напоминают тюрьму?» [3. С. 471].

Менее всего хотелось бы, чтобы общество было организовано по модели Паноптикона, но сегодня очевидно, что некоторые принципы отмеченного механизма уже давно успешно работают. Удивят ли в этом плане современного человека факты существования объектов, выполненных по проекту Бентама — это тюрьма Пресидио Модело на кубинском острове Пинос и, что более ошеломляюще, бывшая тюрьма «Кресты» в Санкт-Петербурге. Последняя не точно копирует идеи Бентама, но в своей основе построена согласно паноптической схеме. Такие артефакты кажутся весьма показательными феноменами нашего времени, его символами и знаками.

Вернемся к соотношению феноменов *насилие и религия* и тезису *рационализации* всех сфер жизни, использования всех возможных составляющих современного общества (в том числе религиозных структур) для возврата ценности разума в пространство человеческого бытия и, главное, для предотвращения или сведения к минимуму непрекращающейся реализации насилия в мире.

На наш взгляд, религия в своей институциализированной целостности выступает сегодня вполне состоятельной силой, способной противодействовать насилию совместно со светскими общественными организациями. Духовные основания религии *априори противоречат* смыслам насилия, и именно поэтому они могут содействовать процессу рационализации общественного бытия на основах мирного и свободного существования. Религия не столь отдалена от рационального, сколь часто ее в этом обвиняют. В контексте выражения тревоги самой Церкви за усиливающуюся иррациональность жизни очень показателен текст, который приводим ниже.

Имеется в виду лекция папы Римского Бенедикта XVI в университете Реденсбурга в 2006 г. на встрече с представителями науки Германии. Лекция была посвящена соотношению *веры и разума* и призыву *вернуть рациональность современному миру*.

Бенедикт XVI подчеркивал, что современное фундаментальное решение вопроса о взаимоотношении веры и человеческого разума является частью религии как таковой; необходимость рациональности согласуется с природой веры. Вера и разум должны идти вместе по новому пути, и если обществу удастся преодолеть как «самовозложенные, так и навязанные извне ограничения разума» в его применении только к эмпирическому опыту, то тем самым откроются новые более широкие горизонты для разума и самого общества [5].

Очевидно, что Бенедикт XVI пытался выделить сферу духовного религиозного бытия в качестве актуального объекта его рационального постижения.

Можно с долей критики отметить, что все это уже имело место и в истории философии, и в истории теологии, вспомнив хотя бы рационалистические построения доказательств существования Бога средневековой схоластики. Представляется, однако, что Бенедикт XVI намеренно привлекает внимание современников к тому, что *рациональность осталась в далеком прошлом; разум*, как методологическое средство теологии и как *необходимое основание общества*, не играет больше главной роли и потерял свою значимость. Отсюда и опасения в расширении сферы насилия, конфликтов, революций, принудительных актов одних народов над другими.

В своей лекции глава католической церкви говорил о необходимости возврата теологии в университеты. Теология, с его точки зрения, принадлежит университетскому знанию и широкому диалогу наук в современной культуре, но именно как *дисциплина*, ставящая вопрос о *рациональности* веры, а потому связующая во едино многообразие культур. Он считает, что западный мир отошел от греческой рациональности и от греческого духа философствования, основанного на разуме. Эту рациональность, как достижение мировой культуры, и надо вернуть в сферу социального бытия. Просвещение современного общества разумом, на наш взгляд, есть главная идея лекции Бенедикта XVI.

Следует отметить, что в России теология давно уже «вернулась» в университеты, первоначально в виде специальности, входящей в номенклатуру Министерства образования, затем как образовательная программа подготовки бакалавров.

Насколько это способствует налаживанию межкультурного и межрелигиозного диалога и рационализации социального бытия, судить пока трудно. Но предпринятый шаг был верный и трудный, если вспомнить, что до сих пор ведутся дебаты о необходимости программы обучения «Теология» и о возможности открытия кафедр теологии в высших образовательных учреждениях.

Нам представляется, что подобный дискурс необходим, как и необходимо взаимодействие религиозных организаций, государственных структур власти, организаций гражданского общества, если, конечно, это будет способствовать развитию социальной сферы нашей страны.

Диалог культур и религий неотложен сегодня. Организации и объединения *различных* религий (а не только одной!) должны быть вовлечены в реальные социальные и гуманитарные процессы России.

Подчеркнем, что речь идет о помощи церквей в *социальной* области, а также там, где *назревают* конфликты и социальные противоречия с целью их предотвращения, но *не* в сферах, связанных с управлением, властью, государственным или региональным менеджментом. Рациональность, глухая к сакральности, неспособна войти в современный межкультурный диалог. Апелляция к священным духовным основаниям каждого народа и его разуму необходима в связи с множющимися конфликтами и углубляющимся взаимным непониманием. Надо находить возможности расширения пространства рациональности и устранять силу и принуждение в межкультурных взаимоотношениях.

Сегодня во многом разрушена сама основа творческого выстраивания мирной и толерантной реальности, та основа, которая предоставляет людям возможность спокойно жить, творить, работать, растить детей. Вернуть утраченное можно только рационализируя, по возможности, все сферы деятельности человека и общество в целом.

Социальное бытие должно быть пронизано рациональным, однако в начале XXI в. многочисленные конфликты, войны, революции всех цветов, круговые санкции и т.д. говорят об обратном. Разум выходит из сферы социального взаимодействия людей и областей его применения в важнейших структурах общества — от политики до медицины и образования. Не без патетики скажем, что Разум — вызов для современной культуры и современного мира!

Пока же мы имеем дело с усиливающимися симптомами *иррационального* в обществе и не только со стороны власти (которую спешим всегда обвинять во всем), но и со стороны самих себя, и массовых сообществ, и этнокультурных групп, поддающихся манипулятивному воздействию на почве межэтнических и межрелигиозных различий. В современном мире, казалось бы, идущим цивилизованным путем развития, совершенствующим политические и юридические институты для предотвращения насилия, параллельно наблюдается и другая тенденция — рост всплеск конфликтов и расширение угроз насильственных действий. На Востоке одна за другой вспыхивают революции всех цветов, насилие из сферы политической переходит в область экономики даже в среде развитых стран, терроризм стал глобальным явлением.

Французский философ Рене Жирар, создавший миметическую теорию религий, подчеркивает *двойственный* характер развития современного мира, где насилия явно меньше, чем в предшествующих обществах, но в то же время фиксируется резкий рост насилия и угроз его применения. Он пишет: «Две противоположные тенденции развивались одновременно на протяжении многих столетий, и разрыв между ними постоянно растет. Наш мир одновременно спасает больше жертв, чем любой мир до него, создавая при этом больше жертв, чем любой мир до него. XX век был отмечен не только самыми масштабными войнами в человеческой истории, но и концлагерями, геноцидами и ядерным оружием. И каждый день перед нами появляются новые и все более пугающие угрозы» [6. С. 137].

В своей концепции Р. Жирар раскрывает не только сам механизм возникновения насилия в недрах религии, но и показывает *природу насилия* в социальном и антропологическом планах. Теория Жирара определяет *мимесис*, *имитацию* в качестве *базового механизма* возникновения насилия и агрессии в религиях. Однако французский философ отвергает существование *причин* насилия в *самой* религии, считая, что насилие исходит от людей и потому не бывает воинственных или миролюбивых религий. «Вопрос о религиозном насилии является прежде всего человеческим вопросом, социальным и антропологическим вопросом, а вовсе не религиозным» [6. С. 129].

Насилие, согласно Р. Жирару, берет начало в процессе миметического соперничества. Оно возникает, когда два или более партнеров (соперников) стараются опередить друг друга в присвоении объекта, который они все желают получить посредством физических или других средств.

Философ отмечает, что насилие в современной науке, как правило, рассматривается в категориях агрессии. Последняя, однако, относится более к *нерациональным* формам поведения, к инстинктам. Сущность *агрессии* заключается в том, что она *не имеет истоков в человеческих конфликтах*. Основа и причина возникновения насилия и агрессии есть *имитация* или *мимикрия*, которая присуща и человеку, и животным. Он утверждает: «Теория конфликтов прямо базируется на соответствующей мимикрии» [7. С. 10].

Р. Жирар выводит свою теорию, сопоставляя генезис насилия в архаических религиях и в библейской традиции. Первобытные религии, взращенные мифологией, не способны продуцировать рациональность, а потому многие ритуалы берут начало в открытых для всех жертвенных приношениях. Суть жертвоприношения — в коллективных действиях целой общности людей, которая *очищает* себя от своего внутреннего беспорядка, бедствия, болезни, стихии и т.д. посредством единодушного приношения в жертву того, кто будет избран этим сообществом в качестве таковой.

Философ отмечает, что акты жертвоприношений, происходящие на основе иррациональных миметических процессов, объединяющих на время сообщество, имеют место в периоды «ритуальных кризисов».

Идеи Р. Жирара имеют значимость для объяснения поведения *массы* людей, *толпы* (и период истории здесь не важен!), объединенной какой-либо мифологи-

ческой идеей и жаждущей расправы над той жертвой, которую ей укажут. Слепая вера в избавление от всех бед и несчастий посредством *принесения в жертву* (кого-либо или чего-либо) делает сопоставимым *современные общества и архаические формы сообществ*. Действия толпы в обоих случаях иррациональны. Р. Жирар объяснял миметическое зарождение насилия внутри архаических религий следующим образом: «Сообщества миметически переносили всю свою вражду на одну жертву, и благодаря этой иллюзии наступало примирение... По мере усиления миметического соперничества, во время миметических кризисов постепенно происходит стирание всех существующих культурных различий и превращение жестко структурированных сообществ в недифференцированные толпы. После преодоления определенного порога объекты желания потребляются, уничтожаются или забываются. Парадоксальным образом, при отсутствии взаимной любви единственным чувством, способным примирить людей, оказывается ее противоположность, общая ненависть. Заразительный мимесис поляризует все меньшее число антагонистов, пока... толпа не поляризуется против одного последнего человека. В этот момент в сообществе не остается ни одного врага, за исключением этой общей мишени, и после ее поражения, насилие должно прекратиться... Единодушное миметическое заражение превращает разрушительное насилие всех против всех в целительное насилие всех против одного. Сообщество примиряется за счет одной-единственной жертвы» [6. С. 132].

Важная роль жертвоприношения заключается в том, что оно резюмирует и завершает ритуал коллективного убийства или изгнания жертвы и разрешает миметический кризис и ритуальную мимикрию.

Интересен *механизм* ритуальной мимикрии. Он описывается Жираром двумя концептами: «ритуал и эффект козла отпущения» (*scapegoat as ritual and as effect*) [7. С. 12] и «заместительная жертва» (*surrogate victim*) [7. С. 20].

Объединяясь в гармоничное сообщество на основе избранного «козла отпущения», группа людей имеет одну общую цель — предупредить *возможные действия жертвы*, направленные на причинение им зла, изгнанием и разрушением самой жертвы. «*Козел отпущения*» становится объектом *агрессии и насилия* со стороны сообществ, которые показывают удивительное сплочение.

Результаты процесса преследования «козла отпущения» *не ограничены* для «толпы». Наоборот, эти последствия очевидны и эффективны *именно в толпе*. Разрушение жертвы может сделать толпу неуправляемой, но в то же время привести в нее спокойствие и порядок. Такое коллективное верование в результат жертвоприношения, по мнению Р. Жирара, абсурдно, но толпа действительно верит в счастливый исход для себя в случае, если «козел отпущения» будет уничтожен.

Таким образом, насилие зарождается *внутри миметического преследования* толпой избранного «козла отпущения» [7. С. 12]. Это — «родина» насилия и агрессивного поведения. Миметическая модель «козла отпущения» генерирует *миметическое соперничество*, в котором каждый участвующий «становится имитатором своего собственного имитатора, также как позднее становится моделью своей собственной модели... Таким образом зарождается насилие... Антагонисты,

желающие получить один и тот же объект [например, уничтожение «козла отпущения» — *О.В. Ч.*], разрушают друг друга и желают достижения этого объекта еще больше» [7. С. 12—13]. Подчеркнем, что и сама толпа образуется под воздействием эффекта «миметического состязания».

Принцип «*заместительной жертвы*» сродни ритуалу «козла отпущения» и его последствий. Место «козла отпущения» и связанного с ним ритуала занимает избранная толпой жертва, которая выполняет заместительные функции в данном сообществе. Р. Жирар создает концепцию суррогатной (заместительной) жертвы и концентрирует внимание на *самой жертве*. Предполагается, что на такую жертву переносятся вина и страдания других людей, и жертва будет «вынашивать», замещать их *вместо* группы или массы людей. Философ сопоставляет это с диким сознанием, когда возможно было ношу бед, проблем и боли перенести на плечи другого человека. Однако, утверждает Жирар, ситуация повторяется и концепция «*заместительной жертвы*» вполне соответствует и современному обществу. Более того, она составляет *основной принцип бытия современного общества* [8. С. 20—21]. Для философа важно привести современное знание к осознанию этого факта.

Р. Жирар применяет феномен *мимесиса* также и для анализа библейских религий. Он утверждает, что библейская традиция демистифицирует миф, свойственный архаическим религиям, и *прекращает* поддерживать «миметическое заражение против единственной жертвы» как справедливое и священное. Наоборот, «*библейские интерпретаторы*» сопротивляются этому заражению и реабилитируют жертву, которая на самом деле невинна.

Библейское сопротивление миметическому заражению позволяет увидеть обманчивость архаических религий, насильственный дух толпы, который преобладает в них: «Эта уникальная способность демистифицировать единодушное насилие применима не только к определенным жертвам, фигурирующим в этих текстах — Иосифу, Иову, страдающему рабу или Иисусу, — но и потенциально ко всем подобным жертвам коллективной травли» [6. С. 135]. Таким образом, Библия раскрывает причины появления насилия, сокрытые когда-то мифом и иррациональностью поведения толпы.

Значимость миметической концепции насилия в религии Р. Жирара для современного периода непреходяща. Цивилизованные общества не опираются больше на насилие в виде жертвоприношений, но реализуют себя в других формах, создав для этого специальные институты армии, правоохранительных и контролирующих органов, структур власти и т.д. *Миметическое соперничество* по-прежнему пронизывает социум в его самых жизнеспособных структурах, например, в области научной или образовательной конкуренции, медицины в виде классических и нетрадиционных видов лечения.

Соперничество стран в сфере вооружения, страшные и порочные формы террористической агрессии также подвержены прогрессии в имитации и подражании. Действия толпы, охваченной миметическими идеями подражания своим лидерам, при определенных условиях (объективных и субъективно создаваемых), пре-

вращаются в разрушительную силу, способную смести в считанные часы все созидаемое многие годы. Люди в толпе, недифференцированной и обезличенной массе, как замороженные, поддаются имитации и подвластны массовому подражанию. В этом мимесисе всегда находится «козел отпущения», во всяком случае, толпе подсказут, *кто* он или *кто* может выступить в качестве «заместительной жертвы».

Если мы говорим о России, то в последнее время «таким козлом» отпущения часто становятся мигранты. Деструктивная сила миметического взрыва не делает различий: легальные или нелегальные мигранты, каковы причины их приезда в Россию, виновны они в произошедшем или нет, — если появилась такая «суррогатная жертва», то она обязательно будет принесена толпой в качестве «жертвоприношения». В процессе таких взрывов и жажды отмщения разрушается все вокруг и приносятся в жертву даже те, кто изначально и не виделся «козлом отпущения». Разве не по такому «сценарию» происходили события в Пушкино (2014 г.), Бирюлево (Москва, 2013 г.), Сагре (2011 г.), на Манежной площади (Москва, 2010 г.)?

В процессе этих миметических «подъемов» насилия разрушается выстроенное людьми мирное пространство. Там, где нет разума, появляются социальные мифы, созданные лидерами этих масс, поддержанные и ежечасно транслируемые масс-медиа. Далее следует сценарий, повторяющийся в каждом таком событии: к бунтующей толпе присоединяются латентно существующие националистические движения, жители окружающих районов, «обитатели» социальных сетей, проникшиеся распространяемыми идеями-мифами. Миметическое воздействие мифа вместо рациональности приводит к полной победе иррационального и неразумного. Миф целостно овладевает людьми в толпе.

Постепенно формирующаяся и расширяющаяся масса людей, толпа, *не способна на рациональные действия*, зато изначально расположена к *деструктивным* масштабным актам.

Элиас Канетти в работе «Массы и власть» отмечал совершенную иррациональность людей, оказавшихся в толпе. Интуиция подсказывает людям, что есть что-то «спрятанное», недостижимое, недосказанное теми, кто их организовал как безличностную массу. Однако, как по мановению магического заклинания, люди выполняют то, что откуда-то им предписано и кем-то повелевается. Э. Канетти сопоставлял это с действием шизофрении [9], которая настигает человека и под своим покровом не дает отчетливо представлять свои поступки и действия тех, кто рядом с ним, будь то малое сообщество или толпа.

Осуществление насилия может быть латентно и невидимо, не всегда осознаваемо. Политические технологии становятся все более утонченными. Если принудительные или манипулятивные действия применяются по отношению к массе людей, толпе, то массовые сообщества зачастую не осознают, что над ними совершается насилие, и такие действия совместно с поведением толпы могут привести к непредсказуемым результатам.

Ханна Арендт называла насилие «маргинальным феноменом» [2. С. 33]. Не случайно в мировом социально-философском и социологическом дискурсах термины «масса», «массовое сообщество» получили достаточно негативные оценки и смысловое понимание, означающее объединение людей в некую *аморфную целостность* без проявления *личностных* качеств по причине нахождения в масштабном скоплении людей без видимой целесообразной причины [10. С. 56]. Сущность массы — потеря индивидуальности и высочайшая подверженность манипулированию. Масса сродни толпе, поскольку последняя «развивается» согласно тем же принципам и периодам, что и обезличенная масса.

Д.И. Чистяков, рассматривающий периоды и особенности развития массового сообщества и теоретических интерпретаций последнего, выделяет общие характерные черты в понимании массы. Он отмечает, что в последние десятилетия в социальных науках «понятия “масса”, “массовость” формировались под воздействием рассуждений о масштабах массового сообщества и включали следующие его характеристики: неопределенность, анонимность, игнорирование всеобщих требований и норм, отсутствие стабильности и рациональности, невосприимчивость к убеждениям и предложениям извне» [11. С. 236].

Очевидно, что в периоды социальных столкновений протестующая толпа/масса практически неуправляема и становится опасным источником насильственных действий. Несмотря на существующие структуры, призванные обеспечить управление и соответствующий информационный контроль над массовыми сообществами, особенно в моменты конфликтные, взрывоопасные, все же мир в глобальном масштабе охвачен напряженностью и столкновениями.

Невозможно, однако, обойти вопрос: используется ли сама религия для применения насилия?

Да, когда от имени какой-либо религии ведутся определенные деструктивные действия, в том числе психологического характера, или когда некоторые религиозные идеи используются в утилитарных целях отдельных лиц, или когда религия становится средством пропаганды человеконенавистнических идей и «разменной монетой» для разжигания межэтнических конфликтов. К сожалению, это происходит нередко.

Религия стала сегодня центром идеологических спекуляций: политики пытаются манипулировать религиозными убеждениями людей в конформистских целях, лже-религиозные деятели и миссионеры религиозные чувства верующих используют как «приманку» для расширения экономического поля своей деятельности, представители так называемых политических элит религиозную и этническую принадлежность сообществ людей нередко направляют против других этнических групп с другими религиозными предпочтениями, вызывая тем самым конфликты и экстремизм. Неправильно интерпретируемые религиозные идеи в таких узких утилитарных целях способствуют возможностям манипуляции общественным сознанием с помощью вероучений.

Однако следующий пример якобы религиозной организации, ежедневно совершающей насилие над людьми, не поддается никакой логической категоризации.

Организация ISIS (Islamic State of Iraq and Syria) «Исламское государство Ирака и Сирии», а с лета 2014 г. — просто «Исламское государство», признана ООН, Европейским Союзом, Россией, США, другими странами, *исламистской террористической организацией* и группировкой, *не репрезентирующей* ислам.

Организация настолько известна своей жестокостью (в том числе по отношению к представителям различных направлений ислама), что даже стоявшая у ее истоков аль-Каида в феврале 2014 г. разорвала связь с «Исламским государством». ISIS привлекает в свои ряды *детей* и *подростков*, начиная с 12 лет, чтобы воспитывать их в духе борьбы с врагами. Согласно воспоминаниям бывшего бойца ISIS, 15-летнего подростка, эта организация ведет подготовку сотен детей, присоединяя их к милитаризованным группам. Бойцы «Исламского государства» тренируют малолетних «солдат джихада», подвергая их жестоким и тяжелым испытаниям под страхом быть убитыми, ведут религиозную и психологическую обработку в полном отрыве от их семей [12].

Конечно, всем очевидно, что проблема здесь не в самой религии, а в тех людях, которые используют религиозную идею в своих целях. Церковь в ее высшем сакральном значении ни в какие времена не может быть политической. И никакие действия «от имени Бога» не могут носить насильственный, разрушительный, а тем более террористический характер. В этом духовная сила любой церкви и любой религии. Религия, от имени которой убивают людей во имя Бога, не является религией.

С чудовищными фактами убийств во имя религии также надо бороться. И приоритет здесь за самой религией. Для борьбы с терроризмом, принуждением, войной, кровавыми конфликтами (всем тем, что мы характеризуем термином «насилие») не должно быть преград для объединения церкви и государства. В этом как раз разделяться и не нужно!

Функция религии, на наш взгляд, подчас сродни языковой — посредством религий огромное количество людей могут общаться, взаимодействовать и разделять свои моральные и духовно-нравственные потребности и предпочтения. Религия есть особое средство коммуникации и, конечно, она имеет свою аудиторию. Религия несет информацию и современное общество должно использовать этот факт. Коммуникативную роль религии сегодня нельзя недооценивать. Другое дело, *каким* содержанием наполняется эта информация.

Информационное пространство Церкви должно быть только глубоко антропологическим, этически-обоснованным, рационально-здоровым. Религия в философском ее понимании имеет дело с человеком в холистической перспективе, причем не только в сотериологии, но и в его насущном, земном бытии. Потому *целостность человека* для теологии есть предмет *рационального* постижения.

Мы убеждены, что *антропологическая* сущность религии с ее тяготением к рационализму сейчас должна выйти на первый план научных и теологических дискурсов.

Как вернуть утраченную рациональность и подзабытое благоговение перед человеком, которое имело место, например, в раннесредневековых или возрож-

денческих философско-антропологических учениях? Вопрос столь всеобъемлющий, что вряд ли кто-то может дать на него целостный ответ. Однако история учит многому, и в ее глубине можно обнаружить тексты, «подсказывающие» нам, современным людям, на *каких* основаниях необходимо выстроить социальную и личностную жизнь, чтобы человек вновь обрел статус «венца Вселенной», а проявления насилия могли бы быть сведены к минимуму.

История преподносит нам великие сочинения, которые *говорят* с нами, сегодняшними, и *вопрошают* нас о происходящем сейчас. В каждом настоящем произведении есть «спрятанный голос». Подлинный текст тот, который имеет такой глубинно-неявный, не лежащий на поверхности *смысл-голос*. Ж. Деррида призывает искать этот внутренний, сокровенный голос текста. Такой глубиной и ценностными смыслами, на наш взгляд, обладает святоотеческое наследие.

Если попытаться приоткрыть «голос» творений патристики IV—VII вв., то увидим, что *сущность* этих трудов состоит именно в *антропологизме*. До настоящего времени сочинения патристики оценены только с точки зрения их теологического содержания, однако *философско-антропологический* смысл учений отцов церкви еще сокрыт от нас и пока не проявлен в современной культуре. А тексты эти, как ни покажется это странным, *рациональны* по своей сути, поскольку они показывают, *как* совместить сферу социальную и антропологическую, мирскую и теологическую. Когда-то Августин Аврелий отметил: «Бог сотворил человека без человека, но спасти человека без человека он не сможет». Человек должен выстраивать свое бытие на основе рационального самопостижения рядом с чем-то Абсолютным, Богом, идеями добра, мира, счастья, гуманности и ненасилия. Отцы церкви и были нацелены на раскрытие таковых абсолютных понятий, что и составляет целостность святоотеческой литературы. Абсолютные человеческие ценности в святоотеческих трудах и есть «*спрятанный голос*» *Разума* и человеческой опоры, когда последняя потеряна.

Назовем здесь лишь одну, но претендующую на абсолютную ценность и в наши дни, идею патристики — о *нацеленности человека* к восстановлению утраченного им *подобия* Богу (не утраченная ли это *рациональность*?), вытекающая из обсуждения ветхозаветного тезиса понимания человека, созданного по *образу* и *подобию* Бога.

Стремление человека восстановить утерянное *подобие* Богу трактовалось как возможность бесконечного *духовного самосовершенствования, приобретения знаний и моральных характеристик*. Это путь *сознательного* восприятия человеком *лучших качеств*, которые объединяют его с Богом. Здесь уместно вспомнить замечательные слова Афанасия Великого, который писал: «*Путь к Богу* не так далек от человека, он не вне нас, но *в нас самих*. И начало этого пути может быть найдено человеком. Что же это за путь? — Душа каждого и в ней ум; потому что одним *умом* может быть созерцаем и познаваем Бог» [13. С. 165—166].

Свобода человека в трудах раннехристианских мыслителей напрямую была поставлена в соответствие с *разумом, рациональностью* человеческой деятельно-

сти. Человек сознательно «ведет свою природу», имеет власть над своими действиями и желаниями. Самопознание человека трактовалось как ощущение себя и «путь к себе», т.е. как процесс самоосознания и самосозидания личности через поиск нравственных идеалов, через сопоставление своих поступков с Абсолютной моралью.

Согласно нашему убеждению, религиозные понятия и ценности могут выступать в культуре и нравственной жизни людей в качестве светских, если они связаны с осмыслением Человека и вносят положительный вклад в общественное развитие и духовные основания каждой Личности. Идеи святых отцов, рассмотренные сквозь призму современности, приводят к выводу — человек есть главный символ, синтезирующий в своем внутреннем мире все мироздание.

Раскрывающий вселенские тайны бытия человек становится ответственным за этот мир, тем самым объединяя абсолютные ценности и объективные реалии, религиозные и светские устремления, материальную и духовную жизнь общества.

Именно антропологические идеи, взятые из прошлого и осмысленные современными философскими средствами, могут противостоять насилию и служить установлению гуманности и миролюбия в обществах.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Клаузевиц К. О войне. М.: Эксмо, СПб.: Мидград, 2007.
- [2] *Arendt, Hannah*. Reflections on Violence // Violence. A Reader (Main Trends of the Modern World). Edited by Catherine Besteman. Maine, USA: Palgrave, 2002.
- [3] *Foucault, Michel*. Discipline and Punish: The Birth of the Prison // Violence. A Reader (Main Trends of the Modern World). Edited by Catherine Besteman. Maine, USA: Palgrave, 2002.
- [4] *Бронзино Л.Ю.* Современный дискурс: постмодернизм в контексте неклассических социологических теорий. М.: РУДН, 2009.
- [5] Lecture of the Holy Father Benedict XVI «Faith, Reason and the University Memories and Reflections». Meeting with the representatives of science. Aula Magna of the University of Regensburg, 12 September 2006. URL: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html.
- [6] *Жирар Рене*. Насилие и религия: причина или следствие? // Логос. 2008. 4 (67).
- [7] *Girard, Rene*. Mimesis and Violence // Girard, Rene. Reader. Edited by James G. Williams. New York: A Crossroad Herder Book, 1996.
- [8] *Girard, Rene*. The Surrogate Victim // Girard, Rene. Reader. Edited by James G. Williams. New York: A Crossroad Herder Book, 1996.
- [9] *Canetti E.* Crowds and Power. London: Weidenfeld and Nicolson History, 2000.
- [10] *McQuail Denis*. McQuail's Mass Communication Theory (6th edition). Los Angeles: Sage Publications Ltd., 2011.
- [11] *Чистяков Д.И.* Динамика взаимодействия массмедиа и общества в коммуникативном пространстве // Вестник МГИМО-Университета. 2013. № 6 (33).
- [12] *Smith S.* Former 15-Y-O ISIS Fighter Details Islamic State's Dangerous Training Process of Child Soldiers // The Christian Post. November 14, 2014. URL: <http://www.christianpost.com/news/former-15-y-o-isis-fighter-details-islamic-states-dangerous-training-process-of-child-soldiers-129732>.
- [13] Святой *Афанасий Великий*. Творения: В 4 т. Т. 1. М., 1994.

VIOLENCE AND RELIGION AS SOCIAL PHENOMENA OF CONTEMPORANEITY (philosophical anthropological context)

O.V. Chistyakova

Department of Social Philosophy
Faculty of Humanities and Social Sciences
Peoples' Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay str., 10/2, Moscow, Russia, 117198

The article considers the most relevant phenomena of contemporary society — violence and religion — in their interaction and confrontation. Violence is presented in a number of forms: power as command and subordinate relations; total control bringing in the Panopticon symbolism; self-control; irrationality and destruction of impersonated mass; aggression and unmanageability of crowds; mimetic violence based on simulation and marking the victims.

The author of the article defines the possibilities for violence emergence in religions and emphasizes the Church's (in integer philosophical meaning) role in countering various manifestations of violence in contemporary societies. The author marks out the changed nature of violence since the beginning of the 21st century connected to the technological development, rapid non-linear history development, usage of psychological mass manipulation, inclusion of religious categorization for communities' submission and carrying out destructive actions and, sometimes, warfare. The author points out the importance of resistance to violence and irrationality by enlightenment and reason, by rationalization of all social interactions. The author focuses on moral, anthropological and spiritual potential of religions to preventing violence and minimizing its effects.

Key words: violence, non-violence, religion, power, rationality, irrationality, mimesis, Panopticon, mass, crowd, aggression.

REFERENCES

- [1] Klauzevic K. *O vojne*. Moscow: Jeksmo, Saint Petersburg: Midgrad, 2007.
- [2] Arendt, Hannah. *Reflections on Violence // Violence. A Reader (Main Trends of the Modern World)*. Edited by Catherine Besteman. Maine, USA: Palgrave, 2002.
- [3] Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison // Violence. A Reader (Main Trends of the Modern World)*. Edited by Catherine Besteman. Maine, USA: Palgrave, 2002.
- [4] Bronzino L.Ju. *Sovremennyj diskurs: postmodernizm v kontekste neklassicheskikh sociologicheskikh teorij*. Moscow: RUDN, 2009.
- [5] *Lecture of the Holy Father Benedict XVI «Faith, Reason and the University Memories and Reflections»*. Meeting with the representatives of science. Aula Magna of the University of Regensburg, 12 September 2006. URL: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html.
- [6] Zhirar Rene. *Nasilie i religija: prichina ili sledstvie? // Logos*. 2008. 4 (67).
- [7] Girard, Rene. *Mimesis and Violence // Girard, Rene. Reader*. Edited by James G. Williams. New York: A Crossroad Herder Book, 1996.
- [8] Girard, Rene. *The Surrogate Victim // Girard, Rene. Reader*. Edited by James G. Williams. New York: A Crossroad Herder Book, 1996.
- [9] Canetti E. *Crowds and Power*. London: Weidenfeld and Nicolson History, 2000.
- [10] McQuail Denis. *McQuail's Mass Communication Theory* (6th edition). Los Angeles: Sage Publications Ltd., 2011.
- [11] Chistjakov D.I. *Dinamika vzaimodejstvija massmedia i obshhestva v kommunikativnom prostranstve // Vestnik MGIMO — Universiteta*. 2013. № 6 (33).
- [12] Smith S. *Former 15-Y-O ISIS Fighter Details Islamic State's Dangerous Training Process of Child Soldiers // The Christian Post*. November 14, 2014. URL: <http://www.christianpost.com/news/former-15-y-o-isis-fighter-details-islamic-states-dangerous-training-process-of-child-soldiers-129732/>
- [13] Svjatoj Afanasij Velikij. *Tvorenija: V 4 t. T. 1*. Moscow, 1994.