

Міністерство освіти і науки України
Державний заклад
«Південноукраїнський національний педагогічний університет
імені К. Д. Ушинського»

На правах рукопису

ДЗЮБЕНКО МАРІЯ ОЛЕКСАНДРІВНА

УДК: 1+316+179.7

НЕНАСИЛЛЯ В АСПЕКТІ СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Науковий керівник
Мисик Ірина Георгіївна
д. філос. н., професор

Одеса – 2012

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Раздел I. Ретроспективный анализ идей ненасилия.	
1.1 Генезис этики ненасилия в русле философского знания.....	9
1.2. Насилие и ненасилие: философско-аналитический аспект.....	25
Выводы по первому разделу.....	39
Раздел II. Теоретико-методологическая специфика ненасильственных идей.	
2.1 Структурно-функциональный анализ культуры ненасилия как особого поведенческого механизма.....	41
2.2. Формы насилия и ненасильственные модели поведения.....	61
Выводы по второму разделу.....	88
Раздел III. Проблемы и перспективы ненасилия в условиях современности	
3.1 Ценностные ориентации этики ненасилия.....	91
3.2 Проблемы и перспективы современной ненасильственной идеологии...	109
Выводы по третьему разделу.....	139
Выводы	142
Список использованной литературы	153

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования: Тема насилия, а также сопряженная с ней проблема этики ненасилия, являются одними из самых значимых и *актуальных* социально-философских вопросов. Интерес к ним обусловлен общеисторическим развитием самого феномена насилия, а также социальным аспектом формирования ненасильственных взглядов. Однако, несмотря на актуальность проблематики ненасилия как в теоретическом, так и практическом аспектах, все еще недостаточно емко и интегрированно представлена социально-философская рефлексия феномена насилия с точки зрения оснований типологизации ненасильственных форм. Не получили должного освещения специфические формы насилия, характеризующие современный социально-философский дискурс.

Социально-философская рефлексия идей ненасилия, которые приобретают актуальности в современном человекомерном пространстве, составляет содержание научного задания диссертации.

Связь работы с научными программами, планами, темами.

Диссертационное исследование выполнено в соответствии с научной тематикой кафедры философии и социологии Государственного заведения «Южноукраинский национальный педагогический университет имени К.Д. Ушинского». Диссертационное исследование непосредственно реализовано в рамках научно-исследовательской темы «Инновационность в методологии и технологии научного и социального познания» (№ 011U010462). Тема диссертационного исследования утверждена ученым советом Южноукраинского национального педагогического университета имени К.Д. Ушинского 05.03.2012, протокол № 7. Данное диссертационное исследование касается проблем познания этикоконцептуальных составляющих социального взаимодействия.

Цель и задачи исследования: Цель исследования – выявить концептуальные основы ненасильственных отношений в социально-философском аспекте.

Цель исследования предполагает разрешение таких задач:

- проследить генезисные связи ненасильственных идей в историко-философском аспекте;
- выявить и проанализировать специфические формы ненасилия;
- выявить ресурсы этики ненасилия в контексте формирования гуманистического общества;
- показать соотношение насильственных и ненасильственных форм социального взаимодействия;
- диагностировать аксиологическую направленность этики ненасилия;
- очертить основные проблемы и прогностические векторы развития ненасильственных взглядов.

Объект исследования – социальное взаимодействие как разнообразие социальных связей и отношений.

Предмет исследования – ненасилие как способ осуществления социальных связей и отношений.

Методологические основы и методы диссертационного исследования. Феномен этики ненасилия и обозначенная цель диссертационного исследования обусловили особый междисциплинарный характер исследования. Для достижения цели исследования и разрешения поставленных задач необходим комплекс научной базы разных дисциплин, таких как философия, социология, история, теология, социальная психология, психоанализ, культурология. Исходя из обширной теоретической базы исследования, именно системный подход дал возможность выявить и проанализировать феномен этики ненасилия во взаимосвязи с другими специфическими феноменами социальной реальности, рассмотреть этику ненасилия как особый поведенческий механизм в аспекте его социально-философских проявлений. В работе

использована основная методологическая база экзистенциализма, позволившая осмыслить проблему ненасилия с помощью категорий добра и зла, а также осуществить анализ исследуемой проблемы в экзистенциально-этическом пространстве. Структурно-функциональный анализ обеспечил выявление специфических проявлений ненасилия в социуме, анализ их взаимодействия в динамике социально-исторического процесса. Диалектический метод дал возможность рассмотреть взаимосвязь категории ненасилия и объективной действительности, выявить и очертить принципы опредмечивания идеи ненасилия. Диалектический подход к феномену ненасилия обеспечил новое качественное рассмотрение идей ненасилия не только в аспекте социальной философии в целом, но и в типологической взаимосвязи категорий насилия и ненасилия в частности. Социокультурный подход обеспечил рассмотрение феномена этики ненасилия в аксиологическом пространстве бытийности, дал возможность выявить ценностную компоненту ненасильственной идеи, рассмотреть этику ненасилия в контексте исторической ретроспективы всего философского знания.

Помимо обозначенных методов исследования, в работе были задействованы фундаментальные общеполитические методы, а именно: герменевтический метод, позволивший проанализировать трансформацию ненасильственной этики в конкретном деятельном аспекте человеческой жизни; принцип восхождения от абстрактного к частному и критический метод – позволили выявить ресурсы этики ненасилия в условиях современного социального пространства, проанализировать отрицательные и положительные моменты ненасильственной идеи и обнаружить специфические средства, необходимые ненасильственной идее для достижения ее целей.

Все методологические основы и методы, использованные в диссертационном исследовании, дали возможность выработать и сформировать свой собственный подход к исследуемой проблематике, а

также позволили рассмотреть феномен ненасилия в некоторых специфических формах его проявления, которые не нашли ранее должного рассмотрения.

Научная новизна полученных результатов заключается в выявлении концептуальных основ ненасильственных отношений в социально-философском аспекте на предметном и категориальном уровнях социальной философии.

Разрешение поставленных задач способствовало достижению цели исследования, обусловило и подтвердило научную новизну полученных результатов.

Впервые:

- очерчены основные проблемы и прогностические векторы развития ненасильственных взглядов с точки зрения человекомерного пространства социального взаимодействия;

- ненасилие было рассмотрено как важнейшая аксиологическая детерминанта социальных взаимодействий, социокультурных трансформационных процессов;

- проанализирована взаимосвязь идей насилия и ненасилия в социальной практике и в условиях трансформации этических взглядов.

Уточнено:

- с помощью социально-философского анализа трансформации ненасильственных взглядов выявлена типологическая специфика интеграции ненасильственных идей в социальное пространство;

- основные функции ненасильственной этики – мировоззренческая, ценностно-ориентационная, религиозная, социально-культурная и другие.

Получили дальнейшее развитие:

- исследовательские интенции и идеи социально-философской направленности, которые включают в себя осмысление аксиологических составляющих этики ненасилия;

- рассмотрение категорий насилия и ненасилия в архетипичном фрейме категорий добра и зла.

Практическое значение полученных результатов: представленные в работе положения, характеристики и выводы позволяют выявить категорию ненасилия в принципиально новом социально-философском аспекте ее проявления. Положения диссертационного исследования позволяют очертить круг проблем для дальнейших исследований в русле обозначенной проблематики.

Результаты и выводы диссертационного исследования могут быть использованы при преподавании начальных курсов философии, социальной философии, философии истории, этики и эстетики, а также при подготовке научно-методологических программ для подготовки философов и специалистов смежных областей.

Основные положения и выводы диссертационного исследования могут быть использованы для дальнейшей разработки социально-философского аспекта ненасильственной этической концепции.

Личный вклад соискателя. Концепция, содержание, выводы диссертации подготовлены и изложены автором самостоятельно. Ненасилие рассмотрено автором как важнейшая аксиологическая детерминанта социального взаимодействия, социокультурных трансформационных процессов. Автором очерчены основные проблемы и прогностические векторы развития ненасильственных идей с точки зрения человекомерного пространства социальных взаимодействий. Тексты опубликованных статей и материалов конференций подготовлены и изложены автором без соавторов.

Апробация результатов исследования. Основные положения диссертационного исследования и его выводы были представлены на международных научных конференциях, среди которых: Философско-экономические чтения «Философия финансовой цивилизации: человек в мире денег» (Львов, 2010 г.), Украинско-турецкая философско-экономическая конференция «Григорий Сковорода и Фетхуллах Гюлен:

своевременность традиции гуманизма» (Киев, 2010 г.), Международная научная конференция «Традиции и инновации в науке и образовании XXI века» (Одесса, 2010 г.), Всеукраинская научно-практическая конференция молодых ученых «Украинская культура XX-XXI столетия: экзистенциальный, компаративный и гендерный аспекты» (Одесса, 2011 г.).

Положения и выводы диссертационного исследования обговаривались на заседаниях научного семинара кафедры философии и социологии Государственного учреждения «Южноукраинский национальный педагогический университет имени К. Д. Ушинского».

Публикации: Основные положения диссертационного исследования нашли свое отражение в 9 публикациях, среди которых 5 статей опубликованы в специализированных профессиональных изданиях по философским наукам, остальные статьи опубликованы в сборниках научных трудов по результатам международных научных конференций.

РАЗДЕЛ I

РЕТРОСПЕКТИВНЫЙ АНАЛИЗ ИДЕЙ НЕНАСИЛИЯ.

1.1 Генезис этики ненасилия в русле философского знания.

Как особый нравственный свод идей этика ненасилия возникла на заре становления современной цивилизации. Как персональный выбор человека, своеобразный вызов канонам несправедливости ненасилие всегда было инструментом несогласных с господством силы и тотальной власти.

Исторически принято считать ненасилием не что иное, как непротивление злу силой. То есть ненасилие являлось своего рода пассивностью индивида перед агрессией окружающего мира. Ненасильственные методы трактовались как статичное и отстраненное наблюдение за течением жизни социума. Сам же индивид, который принимал для себя ненасильственный характер взаимодействия с миром, понимался как антисоциальный элемент, не желающий участвовать в жизни общества (принимать ту или иную позицию конфликтующих сторон). Люди, следовавшие ненасильственным идеалам, считались отшельниками и чуть ли не предателями государственных ценностей. Лишь в двадцатом веке этика ненасилия приобрела более массовый и социальный характер – под ненасилием стало принято понимать искусство ведения бесконфликтной социальной и политической борьбы, особый метод разрешения сложных ситуаций, новый вид сопротивления агрессору. Вместе с отменой рабства, зарождением нового гражданского общества, законодательным укреплением равенства прав всех граждан, появлением политической свободы массовое применение ненасильственных идей стало одним из наиболее значимых шагов человечества на пути к нравственным идеалам.

В современном понимании насилие трактуется несколько двояко. С одной стороны, насилие понимается как силовое воздействие одного индивида над другим. Примером такого насилия служат бытовые конфликты,

межличностные столкновения. Самым ярким примером такого понимания насилия является убийство. С другой стороны, насилие понимается как любой вид воздействия на человека, будь то моральное, психическое, финансовое, политическое или любое другое воздействие. Соответственно и под ненасилием следует понимать не только неприменение физического воздействия на человека, но и отказ от любого другого давления на личность. Ненасилие является активной формой борьбы с концептом силового воздействия.

К трактовке насилия можно подходить как с абсолютистской, так и с прагматичной позиции. Абсолютистская традиция считает, что насилие не что иное, как выраженная негативная оценочная нагрузка. То есть насилие есть зло вообще. Зло по определению. Исходя из данной традиции, под насилием следует понимать лишь такое действие или экзогенное принуждение человека, которое является предосудительным для общества. Становится очевидным, что абсолютистская традиция трактовки насилия – это любая социально приемлемая позиция, какой бы аморальной она не была. Мнение большинства приравнивается к истине. Историческая практика ведения ожесточенных войн показывает, что нередко такие войны одобрялись большинством граждан в конфликтующих государствах. Однако по окончании войны и подведении итогов граждане понимали, какую непростительную жертву принесли на алтарь сражений [78, с. 95]. Прагматическая трактовка насилия базируется на ситуационном возможном оправдании для насилия. Такое оправдание в данном русле возможно, если применение силы понимается как справедливое возмездие или нанесение малого урона ради предотвращения большого. Оправдание применения силы возможно практически в любой ситуации, если окрестить эту ситуацию миротворческим конфликтом или же спрятать истинные цели насилия за ширму благодетели. Таким образом, граждане одного государства могут оправдывать ведение войны против другого государства лишь тем, что по успешном окончании войны их государство может разжиться новыми

пленными или материальными ценностями. Но для граждан другой, конфликтующей с ними державы такой исход событий будет считаться катастрофическим. Истинная цель ненасильственного разрешения конфликта состоим в том, чтобы обе конфликтующие стороны были удовлетворены результатами разрешения спора [82, с. 239].

Впервые идеал ненасильственного поведения был сформулирован и озвучен индуистской традицией еще в XII веке до н.э. Этот идеал, сохранившийся и до наших дней, получил название принципа ахимсы и распространился сначала в буддизм, джайнизм, а затем и во все восточные религиозные традиции [25, с. 5].

В целом под принципом ахимсы понимается такое поведение индивида, которое не только не приносит вреда всем компонентам внешнего мира, но и сохраняет сбалансированность и покой внутри самой личности. Ахимса – это не исключительно практика самоконтроля, как может показаться на первый взгляд. Ключевой идеей принципа ахимсы является постепенное противление самой идее зла, а не людям, через которых зло как идея обретает материальность.

Патанджали – мыслитель и основатель даршаны (одной из религиозных школ индуизма) во II веке до н.э. сформулировал принцип ахимсы следующим образом:

Ахимса – это непричинение никакого вреда, ни убиенного действия, ни насилия всему живому. И людям, и тварям, и растениям. Ни помыслом, ни действием, ни словом, ни жестом [65, с. 211].

Все восточные религиозные школы возводят принцип ахимсы не просто в рекомендуемую линию поведения, а в особый нравственный обет, с которого начинается дальнейший духовный путь человека. Практикующие данный принцип не просто отказываются от прямого насилия, но и вводят ахимсу в бытовую линию поведения. Так, первые вегетарианские наставления были разработаны именно в системе ахимсы приверженцами джайнизма и индуизма. Сам по себе джайнизм пошел в практике ахимсы еще

дальше: джайнисты используют особые тканевые повязки, закрывающие область ротовой полости, дабы избежать случайного попадания в нее мелких живых существ. Перемещение джайнистов в пространстве не менее удивительно. Все они ходят, держа в руках метелку из часто сплетенных веток, которою обметают перед собой дорогу во избежание причинения урона мелким живым существам [99, с. 86].

До конца XIX века понимание ненасилия в рамках восточной философской традиции оставалось неизменным. Оно не приобретало новых очертаний и не наделялось другими сопутствующими концептами смыслов. Однако в начале XX века ненасилие зазвучало в другом, политически-социально-политическом смысле. Прежде чем очертить новый набор смыслов, приобретенных ненасильственной идеей, стоит обратить внимание на политическую обстановку ЮАР конца XIX века.

Многие индусы находились на грани гибели и вели постоянную борьбу за добычу пропитания и кров. В поисках лучшей жизни многие из них эмигрировали в ЮАР. Их положение в роли переселенцев и там было достаточно тяжелым. Мохандас Карамчанд Ганди, более известный как Махатма Ганди, был одним из тех индусских переселенцев, кто и в ЮАР столкнулся с неприкрытым расизмом, невежеством и многими другими человеческими пороками. Несмотря на то, что откровенное унижение темнокожих людей было в ЮАР нормой, Ганди решил остаться в Республике и продолжать бороться. Позже он напишет: "Лишения, которым я подвергался, были проявлением серьезной болезни – расовых предрассудков. Я должен был попытаться искоренить этот недуг насколько возможно и вынести ради этого все предстоящие лишения" [37, с. 368].

М. Ганди решил начать свою ненасильственную борьбу против предрассудков с внутренней работы над собой. Однако позже М. Ганди замечает, что на каждый открытый акт насилия и дискриминации в его сторону он отвечает ненасильственным, однако вполне ощутимым сопротивлением [42, с. 91]. Именно тогда главной и движущей целью

Махатмы Ганди становится борьба за право его соотечественников на достойное положение индийцев в ЮАР. Именно из этой цели, поставленной М. Ганди в русле ненасильственного достижения результатов, и вытекает огромное учение о сатьяграхе – главном ненасильственном учении XX века, проявленном в его двух основных формах: сатьяграха несотрудничества и сатьяграха гражданского неповиновения [35, с. 167].

В поисках единомышленников М. Ганди приходит к учению Льва Николаевича Толстого. Именно Толстой, благодаря его непоколебимой вере в справедливость и нетерпимости к угнетению кого-либо, становится для М. Ганди той движущей силой, с помощью которой он окреп в своей вере в ненасильственную борьбу. М. Ганди позже напишет: "Россия в лице Толстого дала мне учителя, который предоставил теоретическую основу моего ненасилия" [37, с. 65].

В рамках данной диссертации мы не будем вдаваться в политические нюансы жизни и идеологии Махатмы Ганди, поскольку нас интересует конкретно социально-философская направленность его учения. Поэтому сразу перейдем к тому, из-за чего мы и проводили данный экскурс в биографию М. Ганди – его учению о концепции сатьяграхи.

В дословном переводе с санскрита сатьяграха означает «твердость в истине». Сам М. Ганди трактует сатьяграху как борьбу за независимость. Он выделяет два ее основных концепта: несотрудничество и гражданское неповиновение, — на которых мы и остановимся для более детального их рассмотрения. Оба этих концепта сатьяграхи направлены на достижение одной цели: построение благоразумного диалога с властями и воззвания к их совести. М. Ганди апеллирует к принципу ахимсы, чтобы более четко разъяснить свою ненасильственную позицию [36, с. 65].

Итак, несотрудничество. Под несотрудничеством М. Ганди понимает конкретно политическое ненасильственное активное несотрудничество с властью и государственным аппаратом в целом. Ведущей установкой несотрудничества является не оказание государственному механизму помощи

в насильственных действиях над индивидами. Поскольку сотрудничество в некоторых его аспектах не только приветствуется государством, но и является порой обязательным требованием к гражданину, ненасильственное несотрудничество М. Ганди периодически шло вразрез с законами ЮАР. С помощью ненасильственного несотрудничества М. Ганди пытался устроить национальный бойкот государственной машине, который привел бы к ее остановке и последующей смене власти в целом [51, с. 69].

Если политические цели, преследуемые идеей несотрудничества еще понятны и объяснимы, то что же имеет в виду М. Ганди под гражданским неповиновением? И как само понятие неповиновения может включать в себя идею ненасилия? Этимологически понятие неповиновения предполагает оказание сопротивления одним индивидом другому и/или в среде социальных групп. Может ли сопротивление неповиновавшегося индивида быть ненасильственным? М. Ганди дает на этот вопрос однозначный утвердительный ответ. С точки зрения М. Ганди, сама система государственной власти (не только система ЮАР того времени, но и сам механизм государства в целом, в его действующей специфике) – это система порождения насилия. М. Ганди приводит пример финансового насилия, которое оказалось реальным и возможным благодаря классовому расслоению общества и порождению так называемых «изгоев», которые ничем, кроме бедственного материального положения, не отличались от других индивидов [38, с. 28]. Психология человека, оказавшегося на дне материально ориентированного общества, претерпевает множественные деформации. Например, этические установки личности практически исчезают, зато на смену им приходят установки насильственного содержания, обусловленные стремлением выжить. Каким бы ни был человек, оказавшийся в трудном материальном положении, с точки зрения М. Ганди, система государственного аппарата сделает из него человека, ориентированного на совершение насилия. Любое насилие, в каких бы малых дозах оно ни было проявлено, приводит к еще большему насилию. Именно

эта идея порождения насилем самого себя во все большей прогрессии и лежит в основе принципа неповиновения. М. Ганди утверждает, что неповиновение государственной машине есть неуподобление себя животному. Он не призывает к анархии, но указывает на необходимость построения такого государственного аппарата, который бы не разграничивал людей ни по каким критериям. Примечательно, что именно демократию М. Ганди считал наиболее приемлемой формой власти для обширного распространения его взглядов. Однако та дискриминация внутри единого социального пространства, которая и побудила М. Ганди к протестной борьбе, как мы можем наблюдать, присутствует и во множестве современных государств, декларирующих себя демократическими странами [38, с. 105].

Итак, вернемся к общей идее сатьяграхи, а именно к апелляции к совести противника. Воззвание к общечеловеческим ценностям, к совести оппонента, с точки зрения М. Ганди, — единственный способ обращения противника в друга. М. Ганди видит сатьяграху как инструмент сильнейших. Слабые духом всегда прибегают к оружию. Сильные же – к слову [35, с. 170].

Наглядным изображением сатьяграхи становится прялка, традиционно именуемая в Индии чаркхой. Вернее, даже не сама чаркха, а М. Ганди, сидящий за ней [90, с. 195]. Такая символика становится популярной благодаря мораторию на покупку английских товаров (в том числе и тканей), введенному М. Ганди, и его призыву к возвращению натурального хозяйства и переходу каждого члена общества на взаимное самообеспечение. Под взаимным самообеспечением предполагалась покупка тех товаров, которых не мог для себя произвести индивид, лишь у торговцев, разделявших идеи сатьяграхи. Естественно, что в начале становления идей сатьяграхи все ее приверженцы были индусами. Для огромной нации, оказавшейся в бедственном положении, данная идея стала сплочающим и движущим смыслом. Оказалось, что политическая зависимость индусов от Англии и властей ЮАР – лишь результат их собственных действий. Взаимное самообеспечение показало, что несотрудничество и неповиновение может

быть не только ненасильственным, но и эффективным способом отстаивания собственных прав и свобод.

Итак, подводя итог своему учению о сатьяграхе, М. Ганди приходит к выводу, что это не концепция, но обет, аналогичный обету ахимсы. По сей день люди, практикующие сатьяграху, приносят четыре главных обета: обет истины, обет целомудрия, обет ненасилия и любви, обет отказа от собственности во имя мира. Кроме основных четырех обетов, сатьяграха содержит и семь дополнительных. Они являются дополнениями к главным обетам и частично вытекают из них. К дополнительным обетам сатьяграхи относятся: обет храбрости, обет анти-неприкасаемости, обет самодисциплины и самоконтроля, обет равноправия религий, обет выполнения необходимой работы, обет отказа от воровства и обет умеренности. Концепция сатьяграхи применима ко многим сферам человеческой жизни. Основные ее постулаты касаются не только политической сферы человеческого бытия — они практически применимы в религиозной, этической и эстетической сферах жизни. Кроме того, сатьяграха представляет собой мировоззренческую позицию, которая отвечает нравственным требованиям всех мировых религий.

Так же, как и буддизм, сатьяграха не является исключительно религиозной позицией. Последователи сатьяграхи в то же время могут быть последователями любых религиозных школ [120, с. 97].

В контексте нашего диссертационного исследования из дополнительных обетов сатьяграхи нам особо интересен обет умеренности. Он распространяется на обширнейшее пространство человеческой деятельности, включая традицию принятия пищи. Поэтому обет умеренности несет в себе один из ключевых принципов ненасилия — ненасилие по отношению к живому. Важно упомянуть, что под живым в индуистской традиции понимается как флора, так и фауна нашей планеты. Это значит, что обет умеренности напрямую говорит об отказе в употребление в пищу тел других живых существ.

По сей день принципы сатьяграхи всё так же актуальны для индуизма в целом и восточных религиозных течений в частности. Последователи Махатмы Ганди ведут борьбу с политическими режимами все в том же изначально ненасильственном ключе, о котором и говорил сам М. Ганди. Однако гандизм не стоит на месте. В середине XX века сатьяграха приобрела два сродных, но не равных концепта ненасильственного сопротивления: пацифизм и антимилитаризм, — которые мы рассмотрим в рамках данной диссертации в первом подразделе второго раздела.

Итак, рассмотрев генезис ненасильственных идей в рамках восточной религиозно-социальной системы, мы обращаем свой взор на развитие идей ненасилия в аспекте христианской этико-догматической традиции. Мы намеренно отошли от строго временной модели ретроспективы ненасильственных идей, чтобы не смешивать два разных подхода к идеям ненасилия – восточный подход и подход христианский.

В целом, отношение христианства к ненасильственной парадигме достаточно сложно охарактеризовать с однозначных позиций, поскольку многие христианские конфессии так и не сошлись в однозначном мнении о применении многих ненасильственных позиций в повседневной жизни. Поэтому, рассматривая христианский идеал ненасильственной этики, мы будем отталкиваться от первоисточника – непосредственно от библейской трактовки ненасилия.

Поскольку мы не ставили себе целью конкретно религиозный анализ ненасильственной парадигмы, нам кажется достаточным ее рассмотрение в русле трех основных христианских конфессий: православия, католицизма и протестантизма.

С точки зрения христианства, идеал ненасильственной парадигмы был сформулирован Иисусом Христом в Его Нагорной Проповеди. Сама нагорная Проповедь, по сути уже и является средоточием всех ненасильственных идей. Именно в этой проповеди Иисус Христос обозначил четкую характеристику блаженной личности [130, с. 65].

Для того чтобы лучше понять заповеди блаженства, данные Иисусом Христом в Нагорной проповеди, и их непосредственное отношение к теме диссертационного исследования, обратимся к этимологическим корням самого термина «блаженство». Российский гуманитарный энциклопедический словарь трактует блаженство в нескольких ключевых аспектах употребления термина:

1. В античном (языч.) мире "блаженными" обычно именуется боги (Гомер), потому что они воплощают мечту человека о счастье, а также уподобляющиеся богам люди; отсюда — "Острова блаженных" — местопребывание душ прославленных героев (Гесиод).
2. Согласно Ветхому Завету, Блаженство достигается в "жизни с Богом", означающей полное предание себя Богу, безграничную на Него надежду ("Блаженны все уповающие на Него", — Ис. 30. 18 и др.).
3. В Новом Завете с утверждением веры в вечную жизнь происходит переход от понятия земного счастья к "небесному блаженству".[130, с. 68]

Нам более интересен вариант трактовки блаженности именно с новозаветной точки зрения. Итак, блаженными Иисус именует тех, кто заранее, находясь еще в нашем земном мире, ведет себя соответственно миру небесному. Блаженные – те, кто не поддаются мирским искушениям.

В Нагорной Проповеди приводятся девять заповедей блаженства:

«Увидев народ, Он взошел на гору; и, когда сел, приступили к Нему ученики Его. И Он, отверзши уста Свои, учил их, говоря:

Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное.

Блаженны плачущие, ибо они утешатся.

Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю.

Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся.

Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут.

Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят.

Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими.

Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное.

Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах: так гнали и пророков, бывших прежде вас [Мф. 5, 11].

При анализе данного отрывка Проповеди становится очевидным, что идея блаженности тождественна идее ненасилия. Нам особенно интересны три последние заповеди блаженства. В данном отрывке впервые встречается идея христианского миротворчества. Конечно, не в том смысле, в котором понимают эту идею современная политическая элита. Какова же может быть основополагающая миссия христианского миротворца? Именно она и объясняется двумя последними заповедями блаженства. Миротворцем, с точки зрения христианской этики, ставится блаженный, изгнанный за правду. Тот, на кого всячески неправедно злословили. Почему же именно изгнанный? Очевидно, потому что он не сопротивлялся. Потому что позволял гнать себя, не противопоставляя себя насилию, а смиренно уходя от него [16, с. 35].

Еще одним ключевым моментом Нагорной Проповеди для будущего становления всей христианской ненасильственной парадигмы является высказывание Иисуса Христа, ныне часто сокращенно трактуемое так: «Ударившему тебя по правой щеке – подставь левую». В первоисточнике же данная фраза звучала иначе: «Но аще кто ударит тя в десную твою ланиту, обрати ему и другую» [Мф.5, 39]. Становится очевидным, что христианство не одобряет прямой физической борьбы с насилием [13, с. 522]. Что же тогда выступает в качестве миротворческого орудия христиан? Ответ становится очевиден, если мы вернемся к тому, с чего и начинали наш ретроспективный анализ ненасилия, — к принципу ахимсы. Ахимса взывает к совести соперника. Не к этому ли взывает и человек, подставляющий своему

насилънику все новые бока свои для нанесения ударов? Вероятно, именно к этому.

И, наконец, Золотое правило Нагорной Проповеди: «во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними. В этом — закон и пророки» [135, с. 82]. Безусловно, данное правило является «золотым» не только для христианства, но и для всех мировых религий в целом. Аналогичные идеи мы можем встретить в принципе Жень — основополагающем принципе конфуцианства, — и в четвертой благородной истине буддизма – «Правильное действие — не вредить живым существам», и в исламской традиции оказания помощи всякому кяфиру (неверующему) [25, с 3]. Кроме основных мировых религий, идеи, заключенные в золотом правиле Нагорной Проповеди, можно найти во множестве эзотерических учений, которые становятся в настоящее время все более популярными в обывательской среде.

Анализируя Библейский первоисточник и Нагорную Проповедь, в частности относительно ненасильственной этики, мы не можем обойти стороной и взгляд Жана Госса на данную проблематику. Жан Госс – почетный президент самого старейшего европейского ненасильственного движения – Международного союза примирения.

Итак, Госс выявил [46, с. 165] три основные ненасильственные компоненты Нагорной Проповеди.

1. Соппротивление и неподчинение несправедливости
2. Обращение к совести насильника (индивида, причиняющего насилие) путем предоставления ему «левой щеки»
3. Не отвечать насилием на причиненное насилие

Госс утверждает, что христианское понимание ненасилия есть преобразующая способность индивида влиять на межличностные, межгрупповые и межинституционные отношения. Эта способность обусловлена внутренним пониманием каждой отдельно взятой личности невозможности объективной обоснованности применения силы.

Из вышесказанного становится понятно, что христианство рассматривает идею ненасилия с позиций индивида, это насилие испытывающего. Или, что реже, рассматривает ненасильственную этику в русле прогностически-утопической идеи поведения тиранов после прозрения и/или обращения к Господу. Здесь будет уместным упомянуть отрывок из книги Исая: «И перекуют мечи свои на орала» [46, с. 195].

Христианская линия поведения относительно ненасильственных идей, охарактеризованная нами выше, является идентичной и неизменной не только для православной и католической традиций, но и для протестантизма в целом [174, с. 145].

На этом мы видим целесообразным закончить общий христианско-ненасильственный экскурс и остановиться на специфических формах ненасильственной этики, взявших свое начало из христианской апологетики.

Несомненно, самой интересной для нас и яркой формой нетрадиционного христианского ненасильственного поведения является христианский анархизм.

Ключевая идея христианского анархизма заключается в неприятии власти одного человека над другим [11, с. 146]. Под властью здесь следует понимать угнетение, узурпацию, эксплуатацию одного человека другим. Свои идеологические взгляды христианский анархизм базирует на проповедях Иисуса Христа. Примечательно, что данная форма анархизма не является отдельной конфессией. Христианские анархисты могут принадлежать к разным православным традициям либо же не являться приверженцами ни одной [18, с. 167].

Основные идеи христианского анархизма впервые были озвучены Львом Николаевичем Толстым в труде «Царство Божие внутри нас» [167, с. 589]. Как мы уже упоминали ранее, Махатма Ганди отталкивался именно от толстовских идей, развивая и воплощая в жизнь концепцию сатьяграхи. Поэтому неудивительно, что терминологическая база христианского анархизма во многом схожа с терминологической базой концепции

сатьяграхи. Итак, христианский анархизм выдвигает на главный план две основные концепции поведения: ненасильственное несотрудничество и ненасильственное неповиновение. Мы не будем подробно останавливаться на описании этих двух концепций, так как они уже были проанализированы нами ранее в русле этики ненасилия Махатмы Ганди.

Христианский анархизм является для нас интересным еще и тем, что он не приемлет применения физической силы ни в каком случае. Включая отказ от применения насилия в тех ситуациях, когда от этого может зависеть жизнь человека [168, с. 270].

В первом подразделе второго раздела мы подробнее рассмотрим социально-философские аспекты анархизма в его изначальном проявлении. Пока же нас интересует лишь его христианский аспект в ключе толстовской этики ненасилия.

Итак, христианский анархизм, как и анархизм в целом, выступает против любого проявления власти одного индивида над другим. Но христианский анархизм обосновывает свою позицию с точки зрения Библейских канонов. Так, христианские анархисты утверждают, что Библия, а точнее заповеди Нового Завета, сами по себе уже представляют всю необходимую процессуально-правовую базу для поведения граждан внутри общества.

Для наглядности попробуем представить себе государство без аппарата власти. То есть государство, выступающее не машиной судо- и делопроизводства, а социальным институтом, объединяющим людей лишь по одному признаку – территориальной близости проживания. Далее, представим себе, что в этом государстве нет надзорных, административных, судебных и прочих контролирующих институтов, однако каждый гражданин данного государства является приверженцем христианской религии и априори выполняет все заповеди и наставления Святого Писания. Христианские милитаристы предлагают нам ответить на простой вопрос –

так ли уж необходим гражданам нашего вымышленного государства аппарат власти? Конечно, нет.

Однако критики христианского милитаризма и толстовской этики ненасилия в частности, утверждают, что данная модель общества анархического порядка, но христианского содержания являет собой пример глубоко утопичного способа восприятия мира.

Интересно для нас и то, что доминирующее число христианских анархистов являются вегетарианцами. Если рассматривать вегетарианство как одну из ключевых прерогатив христианского анархизма, то это неудивительно, так как Лев Толстой изначально говорил о применении идей ненасилия ко всему живому, не только к другому человеку.

Однако какова же роль вегетарианства в традиционном христианстве? И какова ненасильственная его составляющая?

Первые упоминания о христианских вегетарианцах встречаются уже в IV—V веках нашей эры. Эти упоминания относятся к житию отцов-пустынников — так и по сей день именуют монахов, живущих в пустынных уединенных местностях. Отцы-пустынники проповедовали аскетический образ жизни и отказ от любых мирских благ [31, с. 184]. Неудивительно, что они придерживались скромного рациона, не включающего в себя животный белок. Однако отказ отцов-пустынников от употребления в пищу мяса был обусловлен не только уединенным образом жизни и трудностью добычи мяса в одиночку. Во многом на вегетарианское мировоззрение некоторых отцов-пустынников (таких как Ефрем Сирийский, Павел Фивейский и др.) оказали влияние писания апологетических христианских авторов. К таким писаниям, проповедующим вегетарианство и отказ от употребления в пищу плоти живых существ, без сомнения, относится и «Педагог» Климента Александрийского: ««Те же, кто распалается, склоняясь к столу с яствами, питая собственные недуги, одержимы самым ненасытным из бесов, коего я не постыжусь назвать «демоном чрева», худшим из демонов. Лучше заботиться о блаженстве, нежели превращать свои тела в кладбища

животных. И поэтому апостол Матфей вкушал лишь семена, орехи и овощи, обходясь без мяса вовсе» [195, с. 71].

Конечно, не только монашествующие христианские отцы отказывались от мясоедения в пользу растительной пищи.

В самом начале средневекового становления христианства на Трулланском Соборе 692 года был установлен догмат, запрещающий употребление животной крови [108, с. 163]. Этот догмат гласит, что любой священнослужитель, употребивший кровь животного будет отлучен от сана. И каждый мирянин, покусившийся на животную кровь, отлучен от церкви.

Но по сей день христианство являет собой некую буферную зону для приверженцев как мясоедческого образа жизни, так и вегетарианского. В библейских текстах можно найти множество упоминаний, одобряющих обе эти полярные жизненные ориентировки [164, с. 53]. Традиционная христианская теология преподносит сам процесс вкушения пищи как сугубо физиологическую компоненту нашего бытия. Христианский пост отвечает на многие вопросы конфликтующих сторон, показывая, что пища мирская – суть тела, а пища духовная – суть души.

Христианский пост – это особая концепция религиозного восприятия мира, такая форма аскетической закалки духа, при которой добровольный отказ от утех плотских детерминируется заботой о жизни духа [111, с. 261].

Христианство подразумевает три основных концепции поста: пост духовный, пост телесный и пост душевный. Для нас интересны все три вида, поскольку в каждом из них в той или иной степени происходит осознание ненасильственной составляющей каждого индивида [80, с. 61].

Пост телесный подразумевает отказ от употребления в пищу тех или иных продуктов. На его ненасильственной компоненте мы уже останавливались ранее. Пост душевный подразумевает отстранение практикующего от мирских впечатлений и искушений. Находясь в соблюдении душевного поста, человек соблюдает молчаливое молитвенное положение духа, уединенный образ жизни. И духовный пост – это

непрекращающаяся борьба, которая длится всю нашу жизнь. Борьба с телесными похотями, искушениями и лукавыми помыслами [177, с. 372].

Отцы церкви всегда указывают на то, что телесный пост без соблюдения духовного не имеет смысла. Только тот, кто ведет борьбу с плотью в сердце, может осознать истинную суть поста телесного.

Безусловно, идеи ненасильственной этической концепции и основополагающие моральные постулаты христианства несут в себе один и тот же аксиологический смысл: безапелляционное восприятие добра как первичной установки человека.

1.2. Насилие и ненасилие. Философско-аналитический аспект

В данном подразделе мы попытаемся проанализировать соотношение понятий силы, насилия и ненасилия. Рассмотреть эти понятия в их диалектической взаимозависимости, так как все три данных понятия являются собой непосредственные стадии развития одного и того же процесса, а именно становления культурно-социальной базы человечества.

Сейчас понятие насилия и силы в частности рассматривается с двух диаметрально противоположных позиций: в русле абсолютистской традиции и в русле прагматической.

Абсолютистская традиция наделяет понятия силы и насилия сугубо негативным концептом смыслов. В данном ракурсе предполагается взаимозависимость двух этих понятий. Насилие видится здесь как опредмеченная сила. Субъектом данного процесса опредмечивания силы в насилии выступает, конечно же, человек. То есть абсолютистское ненасилие имеет широкий спектр своих непосредственных проявленных форм, таких, как финансовое, психологическое, политическое, экономическое, душевное, гендерное и прочие виды насилия. Если же насилие рассматривается как процесс, а не как конкретный действенный акт, то оно отождествляется с понятием зла, насилие отождествляет собой саму идею зла в ее базисной установке, усвоенной индивидом в процессе социализации [112, с. 74].

Такой абсолютистский подход к насильственной компоненте бытия делает затруднительным процесс объективной оценки того или иного насильственного проявления, так как любая объективная оценка какого либо процесса должна базироваться как на попытке его оправдать, так и на попытке его осудить. Оправдывать акт насилия, который сам по себе уже детерминируется установкой зла, затруднительно именно из-за установок социализации индивида, если та была проведена успешно. Возможен ли в таком случае анализ насильственной компоненты бытия с точки зрения оправдания самого механизма насилия? В принципе – нет. Но каковы же могут быть ситуации, когда насилие не только может быть оправдано, но и поощрено, как единственный метод воздействия? К примеру, насилие во имя защиты собственной жизни, насилие как превентивная мера предотвращения еще большего насилия и т.д.

Примечательно, что и толстовская традиция трактовки насилия как опредмеченного зла, не приемлет ни единого оправдания насилию. Даже насилию во имя защиты жизни. Толстой, анализируя механизм насилия, подчеркивал, что он не видит абсолютно никакой разницы между разбойником с больших дорог, применяющим непосредственное физическое насилие в отношении своих жертв, и монархом, применяющим к своим гражданам меры правового ограничения [114, с. 144].

Становится очевидным, что абсолютистский подход к трактовке понятий силы и насилия базируется лишь на морально-этической составляющей человеческого бытия, сознательно игнорируя сугубо физиологическую ее компоненту. Это игнорирование физиологического, животного начала в человеке и есть тот камень преткновения, из-за которого абсолютистская традиция не может быть принята нами как основополагающая при анализе насильственной и ненасильственной парадигм.

Прагматический же подход к анализу понятий силы, насилия и ненасилия отталкивается прежде всего от аксиологически-материальных

последствий применения либо неприменения силы. То есть акт насилия может быть признан именно таковым в том случае, если он был обусловлен защитой собственной жизни, собственного имущества или собственного достоинства. Прагматический концепт восприятия насилия базируется на ущербе, которое это насилие причинило. Есть ущерб – есть насилие. Нет ущерба – есть лишь акт защиты. Однако прагматическая традиция, как было указано выше, не отстраняется и от ценностной составляющей человеческого бытия. Насилие здесь носит как непосредственно материальный характер, яркий пример которого – убийство, так и морально-этический. Примером морально-этического насилия могут быть словесные унижения, приносящие человеку моральный и психологический ущерб. Интерпретация насилия в таком русле дает возможность поставить вопрос относительно оправданности применения силы в той или иной ситуации. Кроме того, прагматический подход к понятию силы дает нам возможность вывести определенную правовую базу, которая даст возможность исчислять вред от насилия в рамках материальной и моральной шкалы. В этом ключе интересен и вопрос о применении меньшего насилия для предотвращения большего. И здесь будет уместным вспомнить толстовский довод о том, что никогда нельзя с уверенностью сказать, что то большее насилие, ради предотвращения которого мы причиняем меньшее насилие, могло бы действительно произойти [152, с. 188].

Говоря о такой прогностической целесообразности применения силы, мы не можем не упомянуть современную политическую традицию миротворчества. В орфографическом словаре русского языка процесс миротворчества трактуется как особый вид политической и общественной деятельности, ориентированный на уничтожение или подавление военных действия [165, с. 95]. Однако современные миротворческие войска имеют вполне весомый арсенал оружия, который можно назвать миротворческим с большим трудом. Может ли большая сила называться миротворческой (творящей мир) только потому, что она уничтожает меньшую военную силу?

Конечно, данный вопрос имеет скорее риторический, чем социально-философский характер. Но активное военное миротворчество не только набирает все большие обороты в последнее десятилетие, но еще и декларируется в качестве особого этического поведения державы, миротворчество это совершающей. Причинение добра и нанесение пользы – очевидно, именно такая трактовка миротворческих миссий будет более уместна, если вспомнить, какими путями и орудиями достигаются все нынешние миротворческие цели.

Итак, продолжая рассматривать проблему соотношения понятий насилия и ненасилия, мы попытаемся найти ответ об их истинном взаимодействии через пространство волевых и властных отношений индивида с самим собой и с обществом в частности.

Поскольку насилие есть один из наиболее значимых способов установить господство одного человека над другим, мы попытаемся проанализировать властный аспект насильственных и ненасильственных отношений. Под властью мы будем понимать традиционную кантовскую трактовку: «Сила есть лишь способность возделывать большие трудности. Эта же сила определяется властью и властвованием (Gewalt), если в ее возможностях побороть сопротивление иного, что и само является силой» [173, с. 30]. Иными словами, под властью в человекомерном пространстве понимается способность одного индивида побороть волевым выбором другого индивида с помощью силы. Эта сила может быть как проявленной материально (война, нанесения телесных повреждений, угроза жизни), так и нематериальной силой, то есть силой духа. Под силой духа здесь и далее мы будем понимать особый концепт поведенческих ответных реакций индивида на внешний социальный раздражитель [173, с. 164]. То есть сила духа – это особое поведения человека, чаще именуемое лидерским типом поведения. Психологическое, или духовное, насилие проявляется в словесном и поведенческом подавлении индивида без применения к нему физического воздействия.

В пространстве политически-социальных взаимодействий необходимо понимать насилие как злонамеренное осуществления выбора за другого человека. Усиление господства над другими за счет властно-волевых установок. Насилие — это узурпация воли другого, в прямом смысле подмена жизненных установок [184, с. 41]. Именно такое политически-социальное понимание насилия дает нам возможность осуществить аксиологический и этический анализ установки насильственной деятельности, так как данное понимание насилия отталкивается от конкретных социальных взаимодействий в обществе и актуализируется, прежде всего, на мотивационных механизмах субъекта насильственной деятельности.

Политически-социальный аспект насильственных действий базируется на основных общечеловеческих формах поведения и доминирования, таких, как природная агрессивность, защита собственной жизни, общеисторическая воинственность и прочих [128, с. 213]. Возвращаясь к мотивационным механизмам субъекта насильственной деятельности, для нас важно вывести и рассмотреть особый правовой фундамент для применения насилия. Фундамент достаточного основания. Прежде всего, необходимо понять, кто имеет право причинять насилие в том случае, если мы допускаем его применение? Любая государственная система организации порядка подразумевает, что именно она и выступает карательной мерой. С одной стороны, это снимает с конкретных индивидов обязанность самим наказывать своих обидчиков. С другой стороны, любая государственная система имеет место для ошибки и не всегда может правильно вычленить интерес потерпевшего. Кроме того, когда государственная система берет на себя вычленение жертвы, остается без ответа вопрос о том, каким образом будет вычленяться палач. Должен ли палач (судья) отождествлять себя с жертвой, или же, наоборот, как в доминирующем числе современных государств, позиция судьи декларируется как сугубо объективная и независимая? Конечно, современное правосудие в основе своей причиняет

виновнику того или иного происшествия лишь сугубо психологическое насилие [180, с. 95], которое выражается в лишении свободы. Соответственно, если судья продолжает быть судьей, значит, исходя из конституций многих современных государств, сам он не был в местах лишения свободы, иначе бы его деятельность не могла быть правомерной. Исходя из этого, человек, который легитимизирует насилие в современном обществе и берет на себя обязательство наказаний других, априори не может быть ни преступником, ни жертвой. Здесь уместно обратить внимание на то, что современный анархизм часто приводит этот аргумент об отчуждении судебного процесса от двух сторон (потерпевшей и наказуемой) в качестве доказательства несостоятельности конституционных государств. Анархизм видит разрешение данной проблематики лишь в одном случае: жертва должна иметь право и выборку способов, которыми сама бы могла рассчитаться с тем, кто причинил ей вред. Такими способами может быть как прямое физическое насилие, так и принуждение к выполнению физических работ, выплате материального вреда или другие компенсационные меры. Но степень этих мер, с точки зрения анархизма, может точно определить либо сама жертва, либо субъекты правосудия, которые уже находились в примерном положении жертвы. Нельзя сказать, что современная судопроизводственная система полностью отрицает возможность вынесения вердикта той стороной обвинения, которая и сама находилась в позиции жертвы. Примером такого построения обвинения могут послужить суды присяжных. В этом прагматичном ключе рассмотрение понятия насилия приобретает новую деталь: здесь насилие всегда будет сопряжено со следующим насилием. И с конституционно-правовых, и с анархических позиций. Особенно в том случае, когда приговор действительно являет собой сугубо физическую насильственную меру. Немецкий философ и естествоиспытатель Эрнст Генрих Геккель обосновывал справедливость наивысшей меры наказания, смертной казни, отталкиваясь от фундаментальных законов борьбы за выживание в дикой природе. С его

точки зрения, смертная казнь (здесь и далее, говоря о смертной казни, мы будем рассматривать ее в ключе наказания для теоретического индивида, чья вина полностью доказана и выбранная мера наказания считается условно оправданной) – это единственный действенный способ предупредительной меры для будущих преступлений [146, с. 300]. Однако Лев Толстой в своих размышлениях отвечает Геккелю следующим образом: «Если убивать дурных полезно, то кто решит: кто вредный. Я, например, считаю, что хуже и вреднее гражданина Геккеля я не знаю никого, неужели мне и людям одних со мною убеждений приговорить г-на Геккеля к повешению?» [170, с. 181]

Невозможно полностью проанализировать соотношения понятий насилия и ненасиления, не затронув аксиологического и деонтологического пространств данных терминов.

Согласно аксиологической философской традиции, именно ненасилие является первичным фреймом человекомерного пространства, поскольку аксиология традиционно определяет благо как высшую ценность. Соответственно, насилие является вторичной реакцией индивида, которая стала возможна благодаря ряду таких факторов, как неблагополучно разрешившаяся социализация, девиантное поведение или же ответная реакция на другое насилие с целью защиты жизни себя или окружающих [155, с. 5].

Деонтологическая же философская традиция, в отличие от аксиологической, отталкивается в первую очередь от понятия долга. Поэтому анализ понятий «ненасилие» и «насилие» в деонтологическом аспекте базируется на ответственности индивида перед собой, перед своим непосредственным окружением и обществом в целом. Эта ответственность закономерна и к применению силы и, наоборот, к ненасильственному сопротивлению злу [95, с. 12].

Так как и аксиология, и деонтология являются собой составляющие этической философской традиции, нам будет любопытно рассмотреть понятия «ненасилие» и «насилие» в их этическом созвучии. Архетипичными

синонимами данных понятий являются понятия добра и зла. Ниже мы попытаемся проанализировать основные концепции добра и зла, а также сконструировать на их примере концепции насильственной и ненасильственной этической составляющей в общепhilosophической традиции.

В этическом интеллектуализме категория зла детерминируется незнанием. Зло, с точки зрения данной просветительской концепции, является собой суть непросвещения. Этический интеллектуализм не видит мораль без разума. В то же время он допускает разум без морали [67, 128]. И так, становится очевидным, что насилие в данной философской традиции может трактоваться, исходя из двойственных начал. Насилие либо является собой недостаток образования (как этического, так и традиционного), либо же, наоборот, может являться актом образованного (с точки зрения института образования) индивида, который по каким-либо причинам не является собой этически-социализированную личность. Понятие же ненасилия приобретает в аспекте этического интеллектуализма единственно верную трактовку. Ненасилие как архетипическое отождествление категории добра является собой мораль. То есть путь человеческой нравственной эволюции в контексте одного индивида выглядит, с точки зрения этического интеллектуализма, как становление ненасилия над насилием. Примечательно, что многие западные психотерапевты [182] выделяют детское насилие в особый, недевиантный вид социализации. К примеру, американский психотерапевт Карен Хорни, анализируя роль детского насилия в становлении личности, приходит к выводу, что лишь непосредственное причинение ущерба от первого лица может помочь человеку в будущем осознать всю нелепость насильственных действий [188, с. 89].

В отличие от этического интеллектуализма, социальный детерминизм, ключевой характеристикой которого является установление причинно-следственных компонентов, определяет категорию зла в аспекте тех социальных условий, которые к нему привели. Однако это лишь поверхностный взгляд на понятие зла в аспекте социального детерминизма.

Для того чтобы глубже рассмотреть и проанализировать категории добра и зла в нем, нам следует обратиться к его трем основным историческим формам. Самый ранний период социального детерминизма считается механистически обусловленным. Механистический социальный детерминизм рассматривал лишь логически-прогностическую связь между элементами цепи событий. Он предполагал строгую детерминацию одного социального факта другим, рассматривал социум как связь его базисных фреймов. Механистический социальный детерминизм полностью отрицал возможность случайностей в цепи событий, свободы человеческой воли. В этом русле рассмотрение категории зла для нас представляется особенно интересным, если вспомнить толстовский вопрос о предотвращении большего насилия меньшим. А именно: кто может дать гарантию, что большее насилие, ради предотвращения которого мы пошли пусть на меньшее, но все же насилие, действительно произошло бы? Очевидно, что механистический социальный детерминизм полагается здесь лишь на единственно верный ответ: если были действительные рациональные причины для прогностической проекции будущего (большого) насилия, мы не можем полагаться на возможность случайного его избегания.

Соблюдая исторические рамки ретроспективного анализа социального детерминизма, мы хотим рассмотреть следующий его период – статистический. В отличие от механистического, статистический социальный детерминизм отталкивался от важности случайностей в цепи социально-исторического процесса. Кроме того, статистический социальный детерминизм ставил своей целью фиксацию случайностей и анализ детерминирующих их событий. Таким образом, категория зла здесь выступает уже как возможная случайная линия поведения индивида. То есть зло само по себе рассматривается не как необратимый процесс, а как поступок, который может произойти, если в процессе развития социально-исторического действия будут к тому предпосылки.

Системный же социальный детерминизм являет собой диалектическую целостность первых двух типов социального детерминизма, рассмотренных нами выше. Системный социальный детерминизм предполагает целостность социально-исторического процесса не только как ретроспективу, но и как сплоченность социальных структур «здесь и сейчас». Предполагая полную детерминацию системой своих частных составляющих, он в то же время рассматривает составляющие этой системы как детерминацию будущей системной целостности. Именно системный социальный детерминизм представляет для нас особый интерес в аспекте рассмотрения категорий добра и зла, так как причиной зла он видит не ослабление разумной составляющей индивида, а совокупность негативных социальных факторов, его окружающих. Примерами такой негативной совокупности окружающих факторов могут быть низкий уровень жизни, незавершенный или неправильно проведенный процесс социализации индивида, причинение вреда близким индивида или ему самому и прочие. Таким образом, системный социальный детерминизм рассматривает зло не как волевою позицию, а, наоборот, как ответ слабого индивида на сильное давление извне. И, наоборот, системный социальный детерминизм видит категорию добра как акт особой воли. То есть сам по себе индивид, существующий в не принуждающих ни к чему условиях, анализируется здесь как статичный, а именно не опредмечивающий своими действиями ни зла, ни добра. Для того чтобы индивид совершил волевой акт добра, тоже может быть множество внешних, детерминирующих его к этому поступку факторов. Примером таких факторов могут служить эгоистические мотивации, мотивация «не помочь — навредить» и прочие. Здесь будет уместно обратиться к трактовке добра американского психотерапевта, профессора психиатрии Стэндфордского университета Ирвина Ялома. Ялом во многих своих трудах подчеркивает важность анализа детерминации добрых (здесь мы будем рассматривать их как «умышленно ненасильственных») поступков. Так, например, Ялом подчеркивает, что практически все добрые действия

совершаются индивидом под воздействием страха несоответствия идеалу [205, с. 361]. Примечательно, что это может быть как страх перед несоответствием идеалу родителей, друзей, коллег и так далее, так и перед несоответствием собственному идеалу хорошего (доброго) человека.

Продолжая анализировать категории добра и зла в традиционной философско-этической парадигме, мы рассмотрим их в аспекте этического оптимизма. В целом этический оптимизм представляет собой концепцию восприятия социально-исторического процесса как целостного действия, постоянно стремящегося к идеалу добра. Этический оптимизм — это особая аксиологическая концепция восприятия действительности, корни которой уходят в платонизм, а современное ее отражение можно заметить как во многих традиционных философских школах, так и в некоторых субкультурных слоях. Этический оптимизм являет собой действенную, практическую философскую традицию, настоящим приверженцем которой нельзя оставаться, не применяя ее на практике в повседневной жизни. Итак, этический оптимизм определяет зло как частное, в то время как добро позиционируется здесь целым. Добро есть постоянная, непреходящая цель объективной реальности. Зло есть то, что заставляет мир лишь с большей упорностью и рвением стремиться к добру. Зло само по себе не существует, так как понять и определить зло можно лишь тогда, когда есть объективная мерка, коей в данном случае выступает добро. Все то, что мы позиционируем как зло, на самом деле является вечно стремящейся к добру силой. Зло является показателем порядка. Как минимум, порядок можно определить по отсутствию зла. Хотя в действительности этический оптимизм видит порядок как завершающий зло этап. Становится очевидным, что этический оптимизм представляет собой неотъемлемую часть религиозного восприятия мира. Именно в религиозном ненасильственном аспекте восприятия окружающей действительности, который был нами проанализирован ранее, мы уже могли наблюдать аналогичные взгляды на насилие как детерминацию и фундамент для будущего ненасильственного порядка.

Примечательно, что теория психоанализа, которую нельзя не отнести к философско-этической традиции, в отличие от всех этических концепций, рассмотренных нами ранее, определяет зло наиболее четко. Зло здесь является последствием проявления бессознательного человеческого начала. Мы не будем углубляться в различные психоаналитические теории, которых к данному моменту существования этой сравнительно молодой научной отрасли накопилось уже немало, а лишь рассмотрим категории добра и зла в базисном аспекте психоаналитической мысли, общем для всех ее школ.

Итак, зло здесь есть продукт бессознательного. Бессознательное представляет собой систему психических реакций, не поддающихся объективному сознательному контролю. Естественно, что бессознательное уже само по себе предполагает наличие сознательного, осмысленного аспекта личности. Неосознаваемое, являющееся синонимом бессознательного, в аспекте анализируемых нами понятий, видится нам наиболее этимологически приемлемым термином. Неосознаваемое, или, другими словами, то, что индивид не осознает, с точки зрения психоанализа, может быть двояко охарактеризовано. Во-первых, неосознаваемым может быть то действие, которое индивид полностью оценивает с точки зрения последовательности его совершения, то есть действие как цель, но не осознает последствий этого действия. Во-вторых, неосознаваемым может быть действие, которое индивид совершает по ряду не зависящих от него факторов и не может представить, что является целью его действий. В этом случае индивид действительно не осознает последствий своих поступков. Примером таких неосознаваемых действий, которые совершаются по не зависящим от действующего индивида причинам, могут служить военные действия, действия, обусловленные приказом начальства и прочие действия, конечные цели которых могут быть абсолютно не известны тем, кто эти действия выполняет по приказу вышестоящего начальства или же по требованию тех, кто может завладеть волей индивида [202, с. 52].

Насилие, с точки зрения психоанализа, есть продукт неосознаваемого действия. Детерминирующие факторы и типы таких действий мы уже рассмотрели ранее. Теперь нам хотелось бы более подробно остановиться на ненасильственной компоненте психоаналитической традиции. Ненасилие уже само по себе представляется конечной целью экзистенциального психоанализа. Да и может ли быть психоанализ не экзистенциальным? И может ли тогда ненасильственное взаимодействие с миром являться патологией с точки зрения психоаналитика? Конечно, нет. Так как психоанализ в его классической форме поднимает те же фундаментальные экзистенциальные проблемы, что и классический философский экзистенциализм.

Итак, психоаналитическое восприятие насилия зависит от того, что послужило детерминантом насильственного акта. Ненасилие в классической психоаналитической традиции выступает мерилем высшей нравственности. Говоря психоаналитическим языком, ненасилие здесь – абсолютная норма в ее нетронутым виде [183, с. 39].

В отличие же от психоаналитической традиции, антропологические социальные теории диагностируют категорию зла как первичную установку индивида, отправную точку дальнейшего развития личности. Социальная антропология возлагает на первичность категории зла ответственность за все, что случается с человеком в его зрелом возрасте, после завершения адаптационного периода, ограниченного рамками социализации [24, с. 39]. Таким образом, добро и зло здесь выступают уже не двойственной характеристикой индивидуальных склонностей человека, а самостоятельными, обособленными путями восприятия мира. Зло и добро в антропологическом аспекте не только не представляют собой диалектические взаимоотношения целого и частного, причины и следствия, но и выступают моно категориями. Категориями, исключаящими друг друга. Антропологическая действительность этих понятий обусловлена базисными установками индивида, доминирующая часть которых отнюдь не

основывается на требованиях морали и нравственности. Зло здесь – лишь способ выживания. Таким образом, с точки зрения антропологической социальной теории, один и тот же индивид не может руководствоваться установками добра и зла. Для того чтобы были задействованы обе эти установки, здесь необходимо как минимум два индивида. Добро вторично, в то время как зло является и целью, и причиной, и способом. Другими словами, делая попытку воссоединить антропологическую структуру добра и зла в одно причинно-следственное поле, мы видим, что зло есть способ причинения добра себе [68, с. 103].

Анализируя вышеизложенные специфики восприятия категорий добра и зла в аспекте философско-этической традиции, являющиеся архетипичными синонимами установок насилия и ненасилия, мы можем сконструировать следующие тезисные концепты: добро и зло являются собой базисные понятия моральной действительности. Именно диалектическое взаимодействие этих двух категорий дает нам возможность вычленить позволительное и недопустимое. Добро и зло представляются уже традиционными компонентами и характеристиками любого вида человекомерного взаимодействия с реальностью. Добро есть то, что действует во имя блага и созидания. Зло есть то, что направлено на вечное разрушение созидания и блага [158, с. 35].

Центральная категория гуманистической этики – человек. С его человеческими слабостью, неповторимостью, потребностями. И каждая из этих человеческих составляющих может быть как инструментом добра, так и орудием зла. Категории добра и зла носят универсальный характер, не ограничивающийся лишь человекомерным пространством. На них базируются не только социальные отношения между индивидами, но и частные отношения человека и природы, человека и мира вещей.

Реальность категорий добра и зла является полным отражением нашей человеческой реальности. Добро и зло напрямую зависят от установившихся в обществе системы отношений и ценностных ориентаций. Однако добро и

зло не только аксиологические, ценностные категории, но и субъективно-оценочные. И то, что в одну эпоху могло попадать под определение добра, уже в следующем столетии может стать характеристикой зла. Более того, то, что здесь и сейчас может быть квалифицировано одним индивидом как добро, в то же время может быть оценено другим индивидом как зло. И двум этим индивидам вовсе не обязательно иметь в корне противоположные модели поведения и восприятия окружающего мира.

В процессе социально-этической трансформации зло может становиться добром и наоборот. Так как абсолютное зло и абсолютное добро представляют собой скорее абстрактные понятия, а реальное опредмечивание этих категорий не может дать абсолютно чистый результат [94, с. 72].

Выводу по первому разделу

Проведенный анализ проблемы ненасилия позволил представить его как особое поведение индивида, которое не только не приносит вреда всем компонентам внешнего мира, но и сохраняет сбалансированность и покой внутри самой личности. Ключевой идеей феномена ненасилия является постепенное противление самой идее зла, а не людям, из-за которых зло как идея находит материальность.

Социально-политический анализ насильственной идеи позволил осмыслить насилие как узурпацию воли другого. Такое социально-политическое понимание насилия дало возможность осуществить аксиологический и этический анализ установки насильственной деятельности. Анализ антропологических социальных теорий позволил диагностировать категорию насилия как первичную установку индивида, отправную точку дальнейшего развития личности. Таким образом, насилие и ненасилие, добро и зло здесь выступают уже не двойственной характеристикой индивидуальных склонностей человека, а самостоятельными, обособленными путями восприятия мира. Зло и добро в антропологическом аспекте не только не представляют собой диалектические

взаимоотношения целого и частного, причины и следствия, но и выступают моно категориями. Категориями, исключаящими друг друга.

Анализ и выявление социально-философских особенностей трансформации идей ненасилия показали, что актуальность основных постулатов ненасильственной этики не только не исчерпала себя на сегодняшний день, но и приобрела в контексте гуманистических идеалов современной реальности особую практическую значимость. Ненасилие представляет собой концепт религиозных, этических и эстетических установок, востребованных во многих сферах человеческой жизни.

Положения, выводы и результаты исследования, осуществленного в первом разделе диссертационной работы, нашли свое отражение в следующих публикациях:

1. Идея ненасилия в русле гуманистической картины мира // Материалы международной конференции «Традиции и инновации в науке и образовании XXI столетия» 30 сентября – 1 октября 2010 г., г. Одесса. – С. 74-76.
2. К вопросу о финансовом насилии // Материалы III Международных философско-экономических чтений «Философия финансовой цивилизации: человек в мире денег». 25-26 апреля 2010 г., г. Львов. – С. 529-535.
3. Этика ненасилия в аспекте гендерно-поведенческих конструктов // Научное познание. Методология и технология. – 2011. – 2 (27). – С. 29-35.

РАЗДЕЛ II

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ СПЕЦИФИКА НЕНАСИЛЬСТВЕННЫХ ИДЕЙ

2.1. Структурно-функциональный анализ культуры ненасилия как особого поведенческого механизма

Само понятие «этика ненасилия» зачастую воспринимается как некий тавтологический тезис. Абсолютно естественно возникает вопрос: «Может ли существовать насильственная этика?». Если речь идет о так называемой этике удовольствий, то, действительно, становится очевидным, что такая этика в ряде случаев оказывается насильственной. Этика удовольствия — это своего рода концепция удовлетворения собственных потребностей индивида. Это сугубо внутриличностная этика, ориентированная на достижение цели и не рассматривающая в должном порядке «побочные эффекты» при достижении результатов. Такая этика целей в основном базируется на каком-то одном постулате моральности, вытесняя все остальные установки.

Однако этика ненасилия является своеобразным фундаментом, на котором построены все основные моральные тезисы человечества. Поскольку ненасилие является отправной точкой постулатов категории добра, то вполне закономерно считать ненасильственные идеи синонимичными всей этической гуманитарной парадигме [48, с. 72].

Мы не можем не согласиться с Альбером Камю, писавшим: «Нет более серьезной философской проблемы, чем насилие» [48, с. 73]. Что же можно считать отправной точкой проникновения ненасильственных идей в умы человечества? Безусловно, для всей европейской культуры таким отправным пунктом служит Нагорная проповедь Иисуса Христа. Однако современное общество внесло существенные коррективы в ненасильственные идеи. Современная концепция непротивления злу насилием базируется уже не столько на вере, сколько на практическом опыте и теоретических выводах

многих поколений. Начнем с того, что зачастую мы воспринимаем ненасилие не как статический постулат, а как действенное руководство. С одной стороны, это борьба за справедливость, с другой — борьба со злом. Два этих вида борьбы не являются тождественными, так как в случае борьбы за справедливость зло как негативная конструкция может вообще отсутствовать. Борьба за справедливость не всегда означает борьбу с несправедливостью. Очень часто такие «сражения» вспыхивают на почве вяло организованного быта и желания индивидов принимать участие в социальных движениях. А вот борьба со злом — это своего рода образ «добра с кулаками». В таком случае ненасильственные идеи хоть и являются движущими, однако в ходе самой борьбы отодвигаются на задний план, так как существенно мешают достижению определенной цели и выполнению поставленных задач [98, с. 10].

Критики ненасильственной идеи в своем большинстве отталкиваются от того факта, что этика ненасилия является более мифологическим моральным кодексом, чем конкретным призывом к действию. Однако трудно спорить, что само существо человека изначально стремится к добру. Здесь уместным будет вспомнить слова Канта о том, что каждый человек является безнадежно кривой тесиной, стремящейся к ровной и гладкой поверхности. В этом контексте теоретические и практические основы ненасильственных идей являются вполне обоснованными и естественными для той стадии развития цивилизации в целом, на которой мы находимся.

Ненасильственная концепция жизни в наши дни, равно как и две тысячи лет назад, требует особенной ответственности и героизма духа. Героизм этот заключается не в прикрытии амбразуры грудью, а в терпимости к социуму в целом и каждому индивиду в частности.

Некоторые гуманитарные модели социума рассматривают ненасилие как пассивную общественную позицию, своего рода трусость. Нежелание индивида участвовать в конфликтных решениях социальных проблем нередко истолковывается как абсолютная незаинтересованность в жизни

социума. Эти обвинения можно было бы признать полностью справедливыми, однако пассивность ни в коей мере не стоит воспринимать как положение, тождественное ненасилию. Пассивность есть не что иное, как полная капитуляция перед несправедливостью. Этика ненасилия же является высшим проявлением терпимости, мужественности и осознанным воздержанием от насильственного решения конфликтов. Справедливо заметить, что сама идея мужественности индивида коренным образом изменила свое значение под влиянием идей гуманизации. Мужество издревле считалось исконно мужской добродетелью. Об этом свидетельствуют и этимологические корни данного понятия. Для нас же мужество приобретает универсальную форму естественного существования в условиях толерантного законного противостояния позиций .

Модель ненасилия, сформированная в XX веке, является не только социальным критерием моральности, но и вполне действенным миротворческим концептом. Современная ненасильственная этика призвана решать бескровным и толерантным путем те проблемы, которые в ходе истории было принято решать естественными и рациональными войнами. Уровень развития ненасильственных идей в обществе является показателем культурной развитости социума [104, с. 92].

В контексте современной гуманизации научного знания ненасилие является закрепителем аксиологических и этических идей общества. Главным критерием преодоления технократического стиля мышления выступает реализация ненасильственных догм и отражение идей гуманизма в свободном обществе. В роли мировоззренческих и методологических основ гуманизации научного знания все чаще используются положения, опирающиеся на моральный кодекс цивилизации.

Вполне допустимо считать, что мера гуманизации научного знания — это мера особого толкования и полного раскрытия человекомерной направленности науки. В этом смысле ненасильственная концепция

мышления является базисным правилом нравственности, достойным фундаментом для неразрывной связи человека и науки [134, с. 51].

Говоря о гуманизации науки, мы не можем не затронуть и гуманитаризацию научной парадигмы. Гуманитаризация выступает мерилom проникновения гуманитарного знания во все отрасли науки, особенно в естественные и технические. Основной идеей гуманитаризации является целостность и единство всей науки, искоренение неприятия друг другом различных научных школ и течений. На примере гуманитаризации научного знания можно особенно ярко рассмотреть идею ненасилия в ее практическом осуществлении. Здесь можно проследить терпимое противостояние различных позиций. Если культура является носителем человеческих смыслов, то наука — это носитель общих достижений человечества, которые не могут принадлежать отдельному классу или конкретной стране. Наука — это наглядный уровень достижения цивилизации в целом, именно поэтому гуманизация научного знания настолько стремительна и всеобъемлюща.

Мы живем в веке информационного пространства. В веке, когда права человека на мирное существование отображены не только в умах социума, но и декларированы правовыми нормами. Конечно, это же информационное пространство пока что питается насилием, так как довольно проблематично потерпеть неудачу в освещении трагических сцен. Но вполне вероятно, что в скором будущем навыки ведения войн будут нужны нам не более, чем умение читать следы животных в лесу.

Здесь мы видим целесообразным обратиться к методологическим основам данного диссертационного исследования.

Сам специфический феномен этики ненасилия и сопряженный с ним феномен самого насилия позволили сформулировать обозначенную цель диссертационного исследования, за счет чего был сформирован особый междисциплинарный характер исследования. Для достижения цели исследования и решения поставленных нами задач в диссертационном исследовании был задействован комплекс научной базы разных дисциплин,

таких как философия, социология, история, теология, социальная психология, психоанализ, культурология. Исходя из обширной теоретической базы исследования, именно системный подход дал нам возможность выявить и проанализировать феномен этики ненасилия во взаимосвязи с другими специфическими феноменами социальной реальности, рассмотреть этику ненасилия как особый поведенческий механизм в аспекте его социально-философских проявлений.

Благодаря методологической базе системного подхода в диссертационном исследовании нами был выведен определенный габитус рассмотрения этики ненасилия в ее тесной взаимосвязи с другими науками. Так, например, во втором подразделе второго раздела исследования мы смогли вывести основные специфические формы ненасильственного феминного и маскулинного поведения, задействовав фундаментальные культурологические, психоаналитические и социальные наработки рассмотрения гендерной картины мира.

Задействовав базис экономической отрасли научного знания, мы проанализировали феномен экономического насилия в ракурсе социально-философской системы координат, рассмотрели его функциональное проявление в реальном мире, очертили основной круг проблем, возникающих при проявлении экономического насилия, и вывели специфический поведенческий ненасильственный концепт.

Благодаря основной методологической базе экзистенциализма, позволившей осмыслить проблему ненасилия с помощью категорий добра и зла, а также осуществить анализ исследуемой проблемы в экзистенциально-этическом пространстве, философско-аналитический аспект рассмотрения смежных проблем насилия и ненасилия обеспечил нам следующий ряд результатов. Во-первых, экзистенциалы/категории добра и зла, согласно аксиологической философской традиции, являются первичными фреймами человекомерного пространства, поскольку аксиология традиционно определяет благо как высшую ценность. Соответственно, насилие является

вторичной реакцией индивида, которая стала возможна благодаря ряду таких факторов, как неблагополучно разрешившаяся социализация, девиантное поведение или же ответная реакция на другое насилие с целью защиты своей жизни или окружающих. Во-вторых, соответственно, деонтологическая философская традиция, в отличие от аксиологической, отталкивается от понятия долга. Поэтому анализ понятий «ненасилие» и «насилие» в деонтологическом аспекте базируется на ответственности индивида перед собой, перед своим непосредственным окружением и обществом в целом. Эта ответственность закономерна и к применению силы и, наоборот, к ненасильственному сопротивлению злу.

Методологическая база экзистенциализма позволила нам рассмотреть экзистенциалы/категории зла и добра с точки зрения этического интеллектуализма. Во втором подразделе первого раздела нашего исследования мы вывели, что категория зла, с точки зрения этического интеллектуализма, являет собой суть непросвещения. Этический интеллектуализм не видит мораль без разума. В то же время он допускает разум без морали. Понятие же ненасилия приобретает в аспекте этического интеллектуализма единственно верную трактовку. Ненасилие как архетипическое отождествление категории добра являет собой мораль. То есть путь человеческой нравственной эволюции в контексте одного индивида выглядит, с точки зрения этического интеллектуализма, как становление ненасилия над насилием.

Структурно-функциональный анализ обеспечил выявление специфических проявлений ненасилия в социуме, анализ их взаимодействия в динамике социально-исторического процесса. Так, например, во втором подразделе второго раздела данного диссертационного исследования нами был проанализирован ряд основных форм насилия, а также соответствующих им ненасильственных моделей поведения.

Обратившись к структурно-функциональному анализу, мы выявили и проанализировали основные ненасильственные течения в современной

политической реальности. Нами были подробно рассмотрены такие социально-политические ненасильственные движения, как пацифизм, антимилитаризм, толстовство.

Диалектический метод дал нам возможность рассмотреть взаимосвязь категории ненасилия и объективной действительности, выявить и очертить принципы опредмечивания идеи ненасилия. В частности, благодаря диалектическому методу стало возможным рассмотрение взаимоотношений понятий «мир» и «ненасилие». Мы выяснили, что оба эти понятия сопряжены с правовой идеей. Сохранение мирного гражданского общества — это одна из базисных установок ненасилия. Но мирное общество, как свидетельствует история, невозможно без правильной правовой регламентации как межличностных, так и социальных отношений в целом. Таким образом, ненасилие является правовым инструментом установления гражданского мира, не только закрепленным в моральных установках самой личности, но и укоренившимся в правовом сознании граждан.

Исследуя понятие ненасилия в рамках диалектического метода, мы пришли к выводу, что насильственная и ненасильственная формы взаимодействия индивидуума с миром закрепляются на нескольких уровнях психологического и физиологического становления личности и являют собой отлаженный комплексный механизм формирования и воспроизводства выработанных и приобретенных форм поведения. Диалектический подход к феномену ненасилия обеспечил новое качественное рассмотрение идей ненасилия не только в аспекте социальной философии в целом, но и в типологической взаимосвязи категорий насилия и ненасилия в частности. Социокультурный подход обеспечил рассмотрение феномена этики ненасилия в аксиологическом пространстве бытийности, дал возможность выявить ценностную компоненту ненасильственной идеи, рассмотреть этику ненасилия в контексте исторической ретроспективы всего философского знания.

Кроме того, диалектический метод обусловил выявление специфических форм ненасилия в контексте финансового, политического и гендерного насилия. Он дал возможность осмыслить феномен этики ненасилия как непреходящую проблематику, поскольку все эти сферы человеческой жизни представляют собой составные части цивилизации в целом, отражение культурной и ценностной картины мира.

Помимо обозначенных методов исследования, в работе были задействованы фундаментальные общеполитические методы, а именно — герменевтический метод, позволивший проанализировать трансформацию ненасильственной этики в конкретном деятельном аспекте человеческой жизни. Благодаря герменевтическому методу и его ресурсам нами была проанализирована аксиологическая компонента ненасильственных взглядов. Было выявлено, что ненасилие не только является частью аксиологической составляющей философии, но и представляет собой практическое руководство к воплощению ценностей морали в бытии разума. Благодаря ресурсам герменевтического метода и на основании религиозного и этического анализа категории ненасилия мы с уверенностью можем утверждать, что ненасилие имеет все компоненты полноценной культуры.

Герменевтический метод дал возможность осмыслить весь багаж ненасильственной философии и расширить восприятие категорий ненасилия и насилия. Если традиционно, вне философско-этических взглядов, насилие трактуется как причинение вреда с применением силы, то в специфическом ненасильственном смысле насилие выступает как общая характеристика поступков, обусловленных ущемлением воли другого. То есть в аспекте ненасилия само насилие приобретает уже этический характер, выходя в новое поле – психологическое, финансовое, гендерное и другие.

Принцип восхождения от абстрактного к частному и критический метод позволили выявить ресурсы этики ненасилия в условиях современного социального пространства, проанализировать отрицательные и положительные моменты ненасильственной идеи и обнаружить

специфические средства, необходимые ненасильственной идее для достижения ее целей.

Задействовав ресурсы принципа восхождения от абстрактного к частному, мы смогли решить некоторые из поставленных задач исследования. А именно, благодаря принципу восхождения от абстрактного к частному мы выяснили, что постулаты ненасильственной этической парадигмы напрямую взаимосвязаны с внутренней оценкой индивида окружающей его реальности. Несмотря на то что ненасильственная концепция взаимодействия с миром не является сугубо религиозным или же исключительно философско-этическим концептом, внутренняя индивидуальная человеческая рефлексия преобразует ее общие концепты в частные этические нормы и правила. Ненасильственная этика задекларировала себя не только в религиозных учениях, философских экзистенциальных школах, политических стратегиях ведения конфликтов и войн, но и в не зависящей от этих сфер реальности – реальности взаимодействия человека с социумом в целом. Основные ненасильственные постулаты одинаковы для всех сфер человеческого бытия, но в каждой из них они приобретают свои характерные дополнения или же поддаются иной трактовке, в зависимости от времени и места их применения.

Кроме того, в рамках данного диссертационного исследования принцип восхождения от абстрактного к частному позволил осмыслить срез финансового анализа ненасильственной этики. Так, к примеру, стало понятным, что под денежным насилием подразумевается угнетение экономических прав и возможностей индивида, исходящее не только со стороны общества и государства в целом, но и из побуждений самого индивида.

Критический метод дал возможность осмыслить категорию ненасилия в современном понимании. Благодаря ретроспективному анализу феномена ненасилия и ресурсам критического метода мы выяснили, что актуальность основных постулатов ненасильственной этики не только не исчерпала себя

на сегодняшний день, но и приобрела в контексте гуманистических идеалов современной реальности особую практическую значимость. Ненасилие здесь — это отнюдь не пассивность индивида перед окружающим его злом. Ненасилие — это активная позиция, конкретно-целевое противостояние насилию и несправедливости. Это противостояние заключается в особом безусловном противлении. Добро как суть ненасильственной этики является активным и действенным. Как в ценностном, нормативном, так и в поведенческом аспекте суть добра (справедливости) является доминирующей над принципом насилия. Действенное добро – это добро, взаимодействующее со всеми структурами общества. Ценностная нагрузка ненасильственных политических идей может быть раскрыта при философском и историческом дискурсе в суть проблемы, однако суть ненасилия как специфического механизма регулирования политических отношений может быть полностью понята лишь при практическом применении ненасильственных установок как в социально-культурной сфере жизнедеятельности общества, так и в политическом аспекте взаимодействия государств [29, с. 52].

Все методы, использованные в диссертационном исследовании, дали возможность выработать и сформировать свой собственный подход к исследуемой проблематике, а также позволили рассмотреть феномен ненасилия в некоторых специфических формах его проявления, которые не нашли ранее должного рассмотрения.

Теперь же, описав и обосновав методологические основы диссертационного исследования, продолжим структурно-функциональный анализ этики ненасилия. Прежде всего, нам бы хотелось затронуть сферу реального бытия человека и вопросы применения или неприменения насилия на практике. Поэтому мы попытаемся проанализировать политический аспект ненасилия как пример наиболее узаконенной и приемлемой в обществе практики насилия и ненасилия.

Какова же роль ненасильственной этики в аспектах политологии и академических юридических наук? Возможно ли представить реальное

функционирующее государство, построенное на догматах ненасильственной философии? Размышления касательно государства без насилия порождают множество вопросов, часть из которых так и остается сугубо риторическими. А именно: если допустить, что известный постулат о том, что насилие есть природный компонент личности человека – истинный, о какой политологии мы говорим? Получается, что о политологии насилия. Или же, наоборот, вопрос о том, соответствуют ли наши социальные и государственные институты системе ненасильственного государства? Выдержит ли наша юридическая, моральная и правовая база преобразование и трансформацию политических идеалов в русло ненасильственного государственного управления? Разговор о ненасилии как о главной идее государственного аппарата власти ставит во главу угла и проблему наказания правонарушений, ведь так или иначе любое наказание является насилием [32, с. 61]. А правовой аппарат без легитимной базы наказания за правовые преступления не имеет смысла. Может ли общество в целом и каждый из нас в отдельности оправдать кредит доверия при трансформации государственного аппарата власти в условиях гуманистически меняющегося общества?

Итак, допуская саму возможность воплощения на практике общества без насилия, мы сталкиваемся с перспективой создания политической ненасильственной парадигмы, отталкивающейся, в первую очередь, от креативного творческого подхода к урегулированию межличностных и государственных конфликтов. Такой подход делает утопическую немислимую идею о ненасильственной государственной системе уже, по крайней мере, допустимой.

Парадигма государственной ненасильственной системы управления диктует создание частного и индивидуального политического анализа каждой конкретной ситуации. Прежде всего, зная и очерчивая причины, по которым насилие происходит, и детерминанты, благодаря которым насилия удалось избежать, можно вывести определенные законы перехода от насильственных практик к их ненасильственным аналогам. То есть практик,

ставящих свой целью одно и то же, а именно — благо отдельного гражданина, которого можно достичь кардинально разными путями [81, с. 309].

Здесь стоит отметить интересный факт: политология ненасилия, прежде всего, вопрошает к причинам насильственных действий, в то время как общепринятая политология узаконенного насилия основана на принятии насилия как данности, и ее задачей является лишь последовавшее наказание того, кто неправомерно его применил. Политология ненасилия не имеет своих собственных методологических основ, именно поэтому она вынуждена прибегать к арсеналу узаконенной политической насильственной парадигмы, чтобы заменить и трансформировать весь спектр методов насильственной политологии и применить его в мирном русле. В то время когда убийство индивида понимается как данность и неизбежное действие для достижения личных или групповых целей, нет необходимости осмыслять его причины. Если же отказаться от этой идеи, то возникает проблема анализа причины убийства (либо любого другого применения насилия) [97, с. 204].

Идея причины совершенного насильственного правонарушения является ключевой проблемой анализа ненасильственной политологии. Каждый отдельный случай применения насилия требует своего индивидуального осмысления и построения прогностических векторов, благодаря которым риски в повторении такого же правонарушения будут сведены к нулю. И, само собой, на основании отдельных ситуаций применения насилия возможно и необходимо вывести системы закономерностей, объединяющих в себе концепции похожих насильственных ситуаций. Только благодаря анализу сначала частных, а затем общих насильственных ситуаций политология, с ее обширным методологическим арсеналом, сможет правомерно заявлять о возможности или невозможности построения новой ненасильственной модели государственного управления. Объяснив для себя причины насилия, ненасильственная политология имеет возможность сформировать превентивно-регулирующий свод законов, который позволит

избежать самого понимания насилия в обществе как естественного регулятора межличностных отношений [160, с. 173].

Следует отметить, что до сей поры, в отличие от научных систем, применяющих на практике все теоретические наработки, политология, имея обширнейший теоретический запас насильственных и ненасильственных систем разрешения государственных и межличностных конфликтов, так и не пришла к единому мнению о важности или же, наоборот, бесперспективности ненасильственного государственного управления. Более того, именно политология, которая так бесстрастно и объективно рассуждает о насилии, препятствует анализу ненасилия в рамках ее научной дисциплины. Размышления о ненасильственной политологии отвергаются современной политической мыслью по причине их утопичности, ненасильственной идее вменяется ее идеалистический вектор развития.

Можно ли считать гуманистическую трансформацию общества в целом и научной парадигмы в частности ненасильственной научной революцией? С одной стороны, так и есть. Мы подробно анализировали гуманистические идеалы и ценностную картину мира, отвечающую гуманистическим требованиям в условиях человекомерного пространства, и пришли к выводу, что аксиологические основы ненасилия и гуманистической картины мира полностью идентичны. Таким образом, неприятие политологией хотя бы потенциальной возможности воплощения на практике ненасильственного общества является прямым противодействием трансформации общества в целом.

Для того чтобы ненасильственная научная гуманистическая революция нашла свое отражение в политической реальности человеческого бытия и именно на правах нормативных и юридических вошла в жизнь и бытность людей, необходимо создать ряд условий. Во-первых, необходим нормативный базис, отталкивающийся от признания факта насилия и опирающийся на неприятие и отрицание насильственных процессов на каждом уровне общественной жизни. Во-вторых, необходима информативная

база для анализа и осмысления фактов ненасилия, которые нашли свое место в ходе исторического процесса. И уже на основе анализа всей исторической ретроспективы ненасилия необходимо построение фундамента для ненасильственной политической мысли. В-третьих, нужна теоретическая база осмысления причин насилия. В-четвертых, современная политологическая парадигма обязана задействовать свою обширную образовательную базу на благо социализации и обучения профессиональных кадров в рамках ненасильственной картины мира. В-пятых, необходима институциональная база для адаптации общественных органов и институтов в условиях трансформирующихся гуманистических ценностей. В-шестых, современной политической парадигме необходимо сформировать особую методологическую базу для разработки, анализа и внедрения наиболее перспективных методов ненасильственного государственного управления в практическую сферу применения политических инноваций.

Императив насилия устарел. Гуманистическая картина мира требует новых идеалов и воздвижения императива неприятия насилия. Процесс человеческой культурной эволюции и накопленные нашей цивилизацией эмпирические открытия в области ненасилия свидетельствуют, что сдвиги политической реальности в сторону ненасильственной парадигмы не только нередки, они представляют собой унифицированный обобщенный ответ на запрос общества об обеспечении сохранности жизни и повышении ее качества [198, с. 115].

Так называемая информационная революция показала, что принятие ненасильственных взглядов всегда означает непрерывный поиск свидетельств того, что ненасилие может быть не только пассивной реакцией индивида и попустительским образом жизни, но и активной динамической позицией человека, чья самоактуализация достигла высшей степени развития. Человека, который ставит во главу угла не только сохранность собственной жизни, но и обеспечение безопасности всем, кто его окружает. Однако суровая военная безопасность не может дать человеку спокойствие,

так как военные конфликты есть суть, прежде всего, войны человека с человеком, и уже потом опосредованной войны технологий, государств и интересов.

Таким образом, информационная революция в аспекте ее актуализации и вопрошания к ненасильственным идеалам ставит своей целью, прежде всего, обнаружение и тщательный анализ исторических свидетельств положительного влияния ненасильственных процессов на государственное управление [4, с. 31].

Принципиальное, процессуальное и прагматическое — вот три качества, определяющих ненасильственную политическую мысль. Только обобщив принципиальный практический ненасильственный опыт с процессуальным законодательством и прагматическим подходом к постановке интересов государства и человека высшей ценностью, можно достичь положительных сдвигов в сторону ненасильственной парадигмы на таком обширном поприще, как политологическая мысль. Иными словами, эти три компонента ненасильственной революции можно обозначить, соответственно, так: духовная мощь, практическая принципиальность и пролонгированная постепенная адаптация ненасильственных ценностей к современной политической реальности. Как, впрочем, и наоборот: адаптация современной политической реальности к ненасильственным ценностям. В любом случае, очевидно, что ненасилие и политология не могут говорить на разных языках уже потому, что их цель — едина. Как политология, так и ненасильственная этика декларируют права и свободы человека высшей ценностью. Политология призвана сохранить и приумножить мир внутри государства и на внешнеполитической арене. В то время как ненасилие ориентировано на достижение мира внутри каждой отдельной общественной организации в целом и на уровне отдельных индивидов в частности. Ненасильственная идея может без труда быть адаптирована и согласована со всеми социальными компонентами — гендерными, религиозными, моральными,

экономическими, культурными и, конечно же, с компонентом политической реальности [74, с. 44].

Исследования политического устройства социума и всех его составляющих (от уровня поселений до уровня мегаполисов и отдельных государств) свидетельствуют, что логический анализ ненасилия в контексте политического мироустройства поднимает вопросы, на которые порой нельзя найти однозначный ответ. Так, к примеру, вопрос о легитимности убийства в политически корыстных целях, с одной стороны, не может найти положительный отклик внутри сложившейся морально-ценностной картины мира. Однако, с другой стороны, не является ли патриотизм и желание защитить свою родину ответом на вопрос о приемлемости или неприемлемости такого убийства? Если патриотизм поощряет такое убийство ради достижения политических интересов, это еще не говорит о том, что патриотизм в данном контексте его рассмотрения и анализа выходит за рамки морально-ценностной картины мира. Если нет возможности поднимать такие вопросы внутри самой управленческой политической системы, то их рассмотрением и анализом обязана заниматься политическая наука, стоящая не только над управленческой структурой и являющаяся ее прямым детерминантом, но и при этом представляющая собой независимый полигон для теоретических и практических испытаний будущих моделей государственного управления.

Политическая научная парадигма должна исследовать и осмысливать само возникновение насилия как отдельного и не обязательно спонтанного факта в конфликтах. Только политология может дать объективную оценку антимилитаризму, пацифизму и, конечно же, идее сатьяграхи — идее непротивления злу насилием. Напомним, что сатьяграха, разработанная и внедренная М. Ганди, по сути, представляет собой именно политическую ненасильственную систему управления. Конечно, многие принципы сатьяграхи взывают сугубо к морально-этическим аспектам жизни человека, но основной ее тезис (ненасильственное сопротивление) наиболее полно

раскрывает себя именно в контексте сопротивления политической насильственной системе.

Безусловно, главная цель ненасильственной политологии, как и всей ненасильственной этики — положить конец насилию хотя бы в его самом широком проявлении — убийстве. Такая цель предполагает превентивную заботу о жизни каждого гражданина как о высшей ценности государства. Такая антропоцентрическая картина политических взглядов, прежде всего, будет означать, что интерес к жизни человека и его самоактуализации постепенно станет центром внимания политических взглядов.

Политология ненасилия должна быть направлена на снижение до минимума факторов, ведущих к применению насилия, и на усиление значимости тех детерминантов, которые позволили избежать причинения вреда и насилия. Другими словами, политология призвана взять на себя особую роль миротворца в решении межличностных и внутренних политических конфликтов. В то время как современная политическая мысль направлена, грубо говоря, лишь на урегулирование ситуаций, к которым конфликты привели [69, с. 72].

Все вышесказанное означает, что гуманистическая трансформация общества не только объединяет научную парадигму вокруг общечеловеческих ценностей и принятой морально-этической картины мира, но и призывает отдельные научные течения считаться с требованиями гуманности и человекомерности нашего общества. Так, к примеру, подробно рассмотренная нами политическая научная парадигма будет призвана не только решать государственные вопросы управления, но и быть мерилom правомерности всех человеческих сфер жизни, а именно — общественной жизни, культурной, духовной и религиозной, материальной, экономической и многих других. Ведь именно политология может вместить в предмет своего изучения весь спектр правомерных и неправомерных действий индивида и государства в каждом конкретном аспекте их проявления. Стараясь помочь становлению ненасильственного общества, политология обязана будет

ввести в предмет своего рассмотрения вопросы медицинского толка, здравоохранительного и многих других. Поскольку сфер применения насилия ровно столько, сколько существует сфер человеческой жизни, лишь политология сможет узаконить и легитимизировать право человека на ненасильственную окружающую среду. Конечно, было бы странно ожидать от политологии ненасилия немедленного решения всех вопросов ее компетенции. Однако человеческий ресурс и накопленные теоретические и практические наработки в данной области помогут системно и пошагово воплощать все новые и новые аспекты ненасилия на практике. Заметим, что приоритетными в данной сфере ненасильственной политологии должны быть те проблемы и вопросы, которые исторически принято считать если не полностью неразрешимыми, то с трудом разрешаемыми. Почему именно так? Потому что арсенал научной мысли всегда был направлен на насильственное разрешение споров и конфликтов, соответственно, методы и способы урегулирования споров были априори насильственными. Таким образом, ненасилие еще никогда не находило должного рассмотрения в политической научной сфере, поскольку оно изначально отвергалось из-за вменяемых ему утопических и идеалистических установок. Другими словами, ненасилию следует дать право попытаться решить те проблемы, которые точно не смогло решить насильственное управление. Возможно, арсенал методологических основ насильственной политологии не только окажется полезным для ненасильственной политической мысли, но и сможет показать, какими именно путями человечество уже шло и какие конфликты были при этом допущены. Иначе говоря, ненасилие здесь не сможет навредить, поскольку большего урона для человеческого пространства, чем открытая политика силы, используемая практически все время существования нашей цивилизации, вряд ли можно было бы себе представить. Однако ненасилие не провозглашает себя единственно истинным течением. И если демократические ценности и идеалы в наше время не нуждаются в очередных доказательствах своей дееспособности и перспективности, то,

продолжая логическую цепочку демократии на уровне систем правления, было бы справедливо предоставить ненасильственной политологии хотя бы право обозначить свои теоретические разработки, не говоря уже о применении их на практике [89, с. 305].

Для того чтобы политическая ненасильственная парадигма стала объективным источником идей государственного управления, а не сугубо теоретическим и идеалистическим, что ей сейчас и вменяют, следует отметить, что политология ненасилия должна озаботиться проблемой обеспечения альтернатив той безопасности человеческой жизни, которую ныне предоставляет традиционная политология с ее видением уклада государственного правления. Политология ненасилия должна вывести и сформулировать целый спектр норм и правил безопасности против насилия как на личностном, так и на местных и федеральных уровнях. Принятая сегодня теория и практика обеспечения безопасности человеческой жизни базируется на прямой угрозе смерти. Ненасильственная же безопасность человеческой жизни должна базироваться от противоположного, а именно — от предоставления гарантий того, что с жизнью человека ничего, кроме естественного хода биологических и окружающих природных обстоятельств, не может случиться. Иными словами, ненасильственная политология должна выстроить такой порядок внешней и внутренней государственной жизни, при котором все члены государства будут уверены в том, что ценность их жизни — это первичная ценность всей политики. Активное динамическое насилие, безусловно, очень трудно преодолеть такими нечеткими постулатами ненасилия, как истина, добро и другие категории моральной сферы. И одна из главных задач политологии при переходе к ненасильственному укладу государственной жизни — это помощь и развитие практического и теоретического поиска действенных альтернатив угрозе жизни человека, включая как законодательную сферу, так и превентивно-воспитательные меры предупреждения такой угрозы. Необходимо вовлекать в процесс формирования и создания альтернатив защиты при угрозе жизни человека

все человечество в целом, политология ненасилия не может и не имеет права быть привилегией отдельно взятой страны или государства. Вне зависимости от того, как понимает и трактует права человека та или иная держава, ненасильственная политология обязана крепко удерживать свои позиции непринятия убийств и защищать всех людей ненасильственными методами [107, с. 229].

Международной всеобщей проблемой является продвижение и агитация за ненасильственное решение споров и конфликтов на всех уровнях жизни и деятельности человека — от уровня межличностных отношений до уровня внешнеполитических конфликтов государств. Это отнюдь не говорит о том, что при таком распределении сил ненасильственная политология будет призвана играть главенствующую роль в разрешениях абсолютно всех споров и конфликтов. Напротив, современная политическая парадигма имеет возможность сформировать особый свод установок, благодаря которым целые научные школы, ориентированные на права человека, смогут трансформироваться в едином ритме и совместно с политологией ненасилия разрабатывать концептуально новую систему мироустройства. Именно поэтому ненасильственная политология может и должна искать поддержку в ряде других дисциплин и научных течений, потому что только системные междисциплинарные методы могут сформулировать, озвучить и внедрить в сегодняшнюю картину мира ненасильственные установки, при которых права и интересы всех граждан, ученых и политических деятелей будут не только учтены и соблюдены, но и ориентированы на достижение единой цели [156, с. 183].

Иными словами, ненасильственная политология должна положить начало целому ряду профессиональных социологических, философских, религиозных и правовых исследований, ориентированных на объективное понимание современной картины мира и анализ истинных ценностей сегодняшнего человека, потому что без подобных исследований говорить о том, чего же все-таки хочет все человечество в целом, прикрываясь

расплывчатой формулировкой о сохранении жизни и повышении ее качества, необъективно.

2.2. Формы насилия и ненасильственные модели поведения

В данном подразделе нашего диссертационного исследования мы бы хотели осветить ряд основных форм насилия, а также соответствующих им ненасильственных моделей поведения. В первом разделе нашего исследования мы подробно останавливались на религиозных и этических аспектах насильственной и ненасильственной деятельности. Однако сейчас нам видится интересным рассмотреть взаимоотношение этих видов человеческого бытия в их политическом, экономическом и гендерном аспектах. Именно эти три аспекта ненасильственной социальной реальности, по сути, являются базисными для всех типологических форм насилия. Так или иначе, все виды насилия детерминированы гендерно, политически или экономически. Учитывая, что ни один из этих аспектов не был рассмотрен достаточно емко, мы находим это поле интересным для диалектического обзора основных форм насилия, а также соответствующих им ненасильственных моделей поведения.

Прежде всего, мы хотим остановиться на категориях насилия и ненасилия в аспекте политической реальности. Ниже мы попытаемся проанализировать процесс трансформации ненасильственных взглядов в социуме, базирующихся, прежде всего, на политической компоненте бытия.

Ненасильственная концепция существования ставит во главу политических принципов ценности гуманизма и требует от общества соблюдения правил морали и нравственности.

К настоящему времени в научных кругах так и не было дано точного ответа на вопрос, является ненасилие непосредственной составляющей человеческой природы либо же оно выступает рудиментарной реакцией индивидов, чьи ценностные ориентации подверглись внешним существенным трансформациям.

Последнее время регулирование внешнеполитических отношений во многих странах отталкивается от позиций гуманизма, за счет чего и стало возможным говорить о прогностических векторах развития ненасильственных взглядов и их интеграции в регулирование политической обстановки во всем мире. Открытый конфликт между странами все чаще преобразуется в здоровое соперничество или сотрудничество.

Ниже мы рассмотрим основные ненасильственные течения в современной политической реальности.

Этимологические и социальные детерминанты пацифизма

Пацифизм (от лат. *pacificus* — умиротворяющий) — это особое международное антивоенное политическое движение, декларирующее принципиальное ненасильственное противостояние военным конфликтам. Именно пацифисты всегда выступали против законопроектов о принудительной армейской службе. И хоть сам термин «пацифизм» появился лишь в начале XX столетия, исторические корни данного движения — в буддистском учении о непринятии зла (буддизм является наиболее пацифистским учением из всех имеющихся в арсенале нашей цивилизации). Еще в 1912 г. слово «пацифизм» не фигурировало ни в одном официальном языковом источнике. И лишь «Иллюстрированный французский энциклопедический словарь» ввел в свое содержание понятие «пацифист», объяснив его так: «...политический деятель, постоянно стремящийся установить мир между нациями». Однако практически ни один сторонник пацифизма не узнал себя в столь пространным объяснении, потому как зачастую он совсем не являлся политически активным деятелем [145, с. 19].

С каждым годом ООН отмечает все нарастающий интерес общества к идеям пацифизма [145, с. 49]. Политологи объясняют этот интерес появлением оружия массового поражения и сомнительными миротворческими акциями, проводящимися многими развитыми странами относительно менее развитых соседей. Уже к концу XX века пацифизм, нашедший свое отражение главным образом в требованиях запретить

военные вмешательства, разоружить мировой запас военной техники и боеприпасов, применять лишь судебные решения в качестве объективной оценки ситуации, обрел широкий круг последователей как в Великобритании, США, Канаде, так и во многих других странах мира. Политическая пассивность пацифистов, преобладавшая в их поведении в середине XX века, сменилась к нашему времени активной ненасильственной гражданской позицией. К такой гражданской позиции относятся демонстрации, марши протеста, пикетирования, «живые цепи» и многие другие способы отстаивания собственных аксиологических воззрений [194, с. 335].

Политическая составляющая пацифизма определяется в зависимости от тех или иных целей, преследуемых пацифистами в данный отрезок времени. Но основная ее идея всегда неизменна. Это — борьба за мир.

Ретроспективный анализ антимилитаризма

Антимилитаризм — это особое движение социально и политически разнородных сил, объединенных идеей борьбы против использования вооруженного насилия при разрешении не только внутренних, но и в особенности внешних политических конфликтов государств. Антимилитаризм существует как во внутригосударственном, так и в глобальном масштабе. Он представляет собой особую разновидность антивоенного движения. Однако антимилитаризм, в отличие от того же пацифизма, длительный промежуток времени был направлен исключительно против вооруженного насилия в конкретных реакционно-политических целях [8, с. 72].

Мировой антимилитаристический союз стремится поддерживать мир и дипломатические отношения между государствами и борется против вышеупомянутого милитаристического насилия. Если конкретнее, то таким насилием считается насильственный призыв к военной службе, беспрекословное принуждение граждан отстаивать политические интересы и территорию собственной страны без их согласия путем милитаризма,

неприятие идей о коммерческой военной службе на добровольных контрактных началах, принудительное обучение несовершеннолетних военному мастерству в средних образовательных учреждениях [44, с. 52].

Относительно конкретных политических взглядов антимилитаристов — практически все они являются приверженцами демократического капитализма. Кроме того, в настоящее время действует и Антимилитаристическая радикальная ассоциация (АРА). Она существует на правах филиации Транснациональной радикальной партии. ТРП — это межконтинентальная негосударственная организация, засвидетельствованная и зарегистрированная при ООН в особом консультативном статусе первой категории. Данная партия ныне включает в себя более двадцати тысяч людей в разных уголках Земли.

Ключевым отличием антимилитаризма и АРА от прочих форм ненасильственных политически ориентированных структур является принятие и поощрение насильственной самообороны в случае малейшей угрозы физическому здоровью, исходящей от противника. Антимилитаристы не только признают, что насилие порой является действительно последним и единственным аргументом в пользу сохранения собственной жизни, но и принимают непосредственное участие в современных разработках средств личной защиты, таких как газовый и перцовый портативные баллончики и пр [3, с. 20].

Философская составляющая ненасильственных политических взглядов

Исторически принято считать ненасилием не что иное, как непротивление злу силой. То есть ненасилие являлось своего рода пассивностью индивида перед агрессией окружающего мира. Ненасильственные методы трактовались как статичное и отстраненное наблюдение за течением жизни социума. Сам же индивид, который принимал для себя ненасильственный характер взаимодействия с миром, понимался как антисоциальный элемент, не желающий участвовать в жизни общества

(принимать ту или иную позицию конфликтующих сторон). Люди, следовавшие ненасильственным идеалам, считались отшельниками и чуть ли не предателями государственных ценностей. Лишь в XX веке этика ненасилия приобрела более массовый и социальный характер — под ненасилием стало принято понимать искусство ведения социальной и политической борьбы, особый метод разрешения сложных конфликтных ситуаций, новый вид сопротивления агрессору. Вместе с отменой рабства, зарождением нового гражданского общества, законодательным укреплением равенства прав всех граждан, появлением политической свободы массовое применение ненасильственных идей стало одним из наиболее значимых шагов человечества на пути к нравственным идеалам [113, с. 4].

Зарождение насилия хорошо иллюстрирует марксистская традиция. Под насилием в его широком смысле марксизм понимает применение тем или иным классом различных, вплоть до вооруженного воздействия, форм принуждения в отношении других классов или социальных групп с целью приобретения или сохранения экономического и политического господства, завоевания тех или иных прав или привилегий. Отношение государства к насилию имеет двойную трактовку. В первом случае государство институционализирует насилие (легитимирует), во втором — заменяет насилие косвенными формами (психическим, политическим, финансовым и пр. насилием). Таким образом, можно выделить новую проблематику насилия в сфере легитимирующего государственного отношения к данной проблеме — хроническое насилие. Примером такого хронического насилия может служить постсоветское пространство с его довлеющей формой насильственных отношений как внутри семьи, так и на социальном уровне взаимодействия.

Если рассматривать ненасилие как одно из ключевых понятий гуманизма, то можно определить ненасильственную этику как осознанное избегание индивидом применения силы. Гуманистическая позиция заключается в том, что психологически и эстетически насилие может быть

привлекательным лишь для девиантных субъектов общества. А вот политически насилие может быть выгодно для террористических структур или реформационно ориентированных партий и движений [106, с. 492].

Гуманистическая компонента ненасильственной политической реальности

Гуманистическая традиция задается одним из фундаментальных вопросов всей теории ненасилия. Что же является главенствующим фактором в ненасильственном взаимодействии индивида с миром: неприменение силы как таковой или же отказ от насильственных методов борьбы со злом? В случае, когда необходимо немедленное противостояние силе, злу, насилие как метод подавления агрессии может быть неизбежно. Однако в случае ожесточенных войн, которые зачастую можно остановить только силой, насилие может выступать как промежуточный этап, так как остановить схватку — это еще не означает исчерпать предмет конфликта. Но при силовой остановке конфликта можно создать необходимые условия для дальнейшего ненасильственного и гуманного разрешения сложившейся ситуации. Такими ненасильственными методами решения конфликтов могут служить мирные или взаимно терпимые переговоры сторон, заключение обоюдных соглашений, поиск компромиссных путей решения задачи. Соответственно, такие же проблемы могут возникнуть и при предотвращении насильственных действий индивида [140, с. 251]. Остановить человека, идущего на преступление, зачастую оказывается возможным только с помощью применения силы. В ситуации, когда решение проблемы должно произойти немедленно, здесь и сейчас, поиск подходящих аргументов для предотвращения преступления может быть хорошим, однако неоправданно пролонгированным способом решения проблемы. Для индивида, применяющего на практике философию ненасилия, такие ситуативные элементы бытия могут быть противоречиво окрашенными и затруднительными. Поэтому гуманистическая традиция предписывает

человеку поступать взвешенно и в принятии решения ориентироваться на конкретную сложившуюся ситуацию [132, с. 42].

Становится понятно, что ненасилие — это отнюдь не пассивность индивида перед окружающим его злом. Ненасилие — это активная позиция, конкретно-целевое противостояние насилию и несправедливости. Это противостояние заключается в особом безусловном противлении. Добро как суть ненасильственной этики является активным и действенным. Как в ценностном, нормативном, так и в поведенческом аспекте суть добра (справедливости) является доминирующей над принципом насилия. Действенное добро — это добро, взаимодействующее со всеми структурами общества, не только социальными, моральными и духовными, но и политическими. Добро как идеал ведения внешних политических переговоров является несколько утопичным символом, однако вполне приемлемой целью для государственного курса ведения диалога [153, с. 19].

Важным аспектом в трактовке любого насильственного акта является вычленение и дальнейший разбор причин возникшей агрессии. Мы должны понимать и принимать сложившиеся внутри каждой личности два абсолютно разных типа агрессии. Первый тип является общим и для человека, и для всех остальных живых существ. Это природно обусловленный импульс к атаке или же немедленное желание бегства в том ситуативном элементе, когда возникает непосредственная явная угроза для жизни. Эта агрессия является оборонительной функцией индивида и основана на инстинкте самосохранения и выживания рода. Такая биологически обоснованная агрессия автоматически притупляется, как только угроза жизни индивида исчезает. Гуманизм рассматривает такую агрессию как вынужденную меру и в должной степени принимает и не порицает индивида, который был вынужден применить силу для защиты собственной жизни. Но и здесь существует множество технических нюансов. Следует разграничивать вынужденное применение силы для спасения собственной жизни и чрезмерное насилие над субъектом, являющимся причиной угрозы. Второй

тип агрессии — это особая деструктивная жестокость, которая свойственна исключительно человеку. Такая агрессия негативна уже по определению. Она оскорбляет, подавляет и властвует. Именно жестокость является основной доминантой беспричинной агрессии [162, с. 71].

Исходя из современного опыта ведения международных миротворческих переговоров, можно утверждать, что ненасилие созвучно и в некотором роде тождественно понятию мира как отсутствия конфликтов и вражды. Однако отсутствие кровавых войн, сосуществование, а в некоторых случаях и вынужденное примирение сторон не могут исчерпать всего содержания ненасилия, так как этика ненасилия не останавливается на исключительно физическом аспекте подавления воли индивида. Миротворчество базируется на особом принципе подавления конфликтов, оно провозглашает мир без оружия и противостоит не столько физической силе, сколько вражде как особому виду житейских установок. При современном социокультурном уровне развития общества два враждующих государства могут обойтись без кровопролитных конфликтов. Миротворческая идея ненасилия являет собой важный момент — своего рода декларацию отказа от применения необоснованной и внеправовой силы и, что особо ценно, преодоление возможных ситуаций, в которых могут возникнуть предпосылки для применения силы, недоверие сторон и ожесточенная конфронтация [161, с. 27].

Во взаимоотношении понятий «мир» и «ненасилие» есть и другой существенный аспект. Оба эти понятия сопряжены с правовой идеей. Сохранение мирного гражданского общества — это одна из базисных установок ненасилия. Но мирное общество, как свидетельствует история, невозможно без правильной правовой регламентации как межличностных, так и социальных отношений в целом. Таким образом, ненасилие является правовым инструментом установления гражданского мира, не только закрепленным в моральных установках самой личности, но и укоренившимся в правовом сознании граждан [164, с. 722].

Социальные институты гражданско-политического общества возлагают на себя особую функцию безличного молчаливого миротворца, особого посредника и мирового судьи в сложных конфликтных ситуациях. В этом случае «социальное» выступает в роли регулировщика моральности [1].

Гуманистический опыт внедрения этики ненасилия базируется на конкретном и принципиальном действенном ненасилии. На том, что основной аргументацией в ведении миротворческих переговоров должны служить религиозные и нравственные установки, свойственные в том или ином роде всему человечеству.

Перечисленные выше базисные основы гуманистических идей политического ненасилия не являются исключительно теоретическим компонентом. Любая из теорий непротivления злу насилieм может быть вполне обращена в практическое русло. В абсолютном широком смысле внедрения ненасильственной этики во все отрасли жизнедеятельности человека важны не столько героизм и моральность одиночек, сколько готовность правовой системы в целом регламентировать не только внутренние, но и внешние отношения государств правильным образом. Замена традиционной насильственной обороны государствами своих рубежей мирными бесконфликтными переговорами и поиском компромиссов может стать хорошей альтернативой войнам и создать необходимое подспорье для повсеместного внедрения этики ненасилия.

Как показала мировая практика осуществления миротворческих миссий, действительно, применение силы не всегда является категорией зла. Но и не всякий отказ от применения насильственных методов и использования оружия является воплощением добродетели. В рассуждениях о философии ненасилия очень важно иметь рациональные объяснения тех или иных действий и руководствоваться при принятии решений исключительно принципами гуманности и моральности. Ведь понятие ненасилия по своей нагрузке значительно обширнее, чем просто отказ от применения силы. Особенностью ненасильственного разрешения конфликтов

является то, что этика ненасилия сориентирована еще и на достижение понимания между двумя враждующими сторонами [171, с. 27].

Ценностная нагрузка ненасильственных политических идей может быть раскрыта при философском и историческом дискурсе в суть проблемы, однако суть ненасилия как специфического механизма регулирования политических отношений может быть полностью понята лишь при практическом применении ненасильственных установок как в социально-культурной сфере жизнедеятельности общества, так и в политическом аспекте взаимодействия государств [1, с. 60].

Современная наука имеет в своем арсенале множество блестящих теорий ведения войн, однако сама концепция этики ненасилия, при условии ее правильной адаптации для конкретных конфликтных ситуаций, может принести куда более удачные плоды для закономерного морально-этического развития межличностных и межгосударственных отношений.

Продолжая исследовать ненасильственные и насильственные формы коммуникаций, далее мы попытаемся проанализировать их в аспекте экономического бытия, вывести основные их формы и показать их типологическую специфику.

Проблема насилия в финансовом аспекте для современного общества хоть и является одной из самых востребованных и актуальных, однако в то же время она не получила должного научного рассмотрения. В экономическом пространстве «человеческий фактор», вероятно, утрачивает свою былую значимость из-за новейших финансовых интеграций, которые хоть и декларированы «для человека», однако не способствуют решению «человекомерных» проблем. Хотя сама проблема экономического насилия была поднята в философии еще в теориях общественного договора XVII—XVIII веков, в частности у Т. Гоббса и Ж.-Ж. Руссо, многие ее аспекты остаются недостаточно разработанными, меняются приоритеты ее рассмотрения. Понятие финансового насилия востребовано в различных сферах человеческого знания и деятельности. Исследование феномена

финансового насилия приобретает особое значение в условиях современного кризиса — как экономического, так и ценностного. Ниже мы попытаемся рассмотреть механизм финансового насилия в его типологической специфике с позиций экономико-философской мысли, проанализировать сущность понятия экономического насилия, а также рассмотреть механизмы финансовых аспектов насилия в их ретроспективе.

Подход к феномену финансового насилия может осуществляться двумя методами. Можно рассмотреть само понятие финансового насилия в широком смысле, а кроме того, можно выявить его конкретную субъект-объектную основу.

С одной стороны, современное индустриальное общество с его господствующим приоритетом денег более гуманно, чем все формы правления, ему предшествующие. Но с другой точки зрения, отчетливо ясно, что господство физического насилия, всячески порицаемое современным обществом, просто трансформировалось в его экономический аналог.

Под денежным насилием подразумевается угнетение экономических прав и возможностей индивида, исходящее не только со стороны общества и государства в целом, но и из побуждений самого индивида. Борьба за господство сохранилась, но орудие этой борьбы трансформировалось из пушечных ядер в кредитные карты [17, с. 251].

Существует мнение, что исторические процессы ведения войн и доминирования насильственных методов решения проблем на Руси прямым образом повлияли на этимологию слов, обозначающих денежные единицы [33, с. 42]. Например, слово «рубль» произошло от глагола «рубить». «Копейка» получила свое название в честь копья Георгия Победоносца. И, как справедливо отмечает специалист по истории провинциального дворянства Яков Кротов, основной денежной единицей Киевской Руси всегда являлись символы, несущие в себе элементы насилия.

Но, с другой стороны, то же культурное наследие Киевской Руси говорит нам о совершенно другом, попустительском и в некоторой степени

пренебрежительном отношении к деньгам у славян. Это можно аргументировать изображениями христианских святых, которых мы обычно видим в простой одежде, в отрешенной кроткой позе. Во времена царской Руси деньги считались более воплощением насилия и зла, нежели добра. Это подтверждается множеством пословиц, таких как: «Залез в богатство, забыл и братство», «Денег нет, зато сами золото», «Когда деньги говорят, тогда правда молчит».

Этика ненасилия всегда выступает против принципиального применения силы, но в случае феномена денежного насилия она сталкивается с рядом трудностей. Во-первых, во многих случаях объект и субъект насилия представляют собой одного и того же индивида. Человек находится в плену у своих же финансов. Во-вторых, под экономическим насилием зачастую подразумевается финансовый контроль со стороны государства, процедуры обязательных отчетов. И бороться с таким контролем невозможно, поскольку он полностью легитимизирован [66, с. 290]. Узаконенное контролирование финансовых средств и возможностей индивида зачастую воспринимается человеком как контроль над его собственной волей, сжатие рамок его самоидентификации. Восприятие такого контроля неразрывно связано с осознанием индивидом своей экономической незащищенности и попытками примириться с внутриличностными аспектами финансового насилия.

Доминирующим аспектом экономического неравенства являются деньги. Остальные же аспекты, такие как престиж, власть, уровень жизни и репутация, если и не вытекают из количества денежных средств, то тесно с ним связаны. Политика в данном случае способствует нейтрализации недовольства граждан их бедственным положением и его урегулированию, создавая иллюзию равенства с помощью трудоустройства населения и контроля прожиточного минимума.

Материальное положение человека способствует формированию его образа не только в глазах окружающих, но и зачастую в его собственной картине мира. Так как в социуме принято считать богатых людей более

здоровыми, успешными и адаптированными к условиям среды, то человек с низким уровнем достатка зачастую ощущает себя несчастным и менее приспособленным к окружающей действительности. Такая деструктивная самооценка очень часто является неприятной как для самого индивида, так и для окружающих его людей. Самоидентификация с помощью денег выступает насильственным механизмом по отношению к самому себе [71, с. 220], однако отказаться от этой установки в условиях современного экономического общества практически невозможно. В этом случае денежные единицы ставят человека перед острой необходимостью критической оценки и рационального обоснования своих действий. Человеку приходится жить под гнетом самой идеи постоянного накопления капитала.

Механизм оборота денег в условиях «индивид-общество» в своей сущности укладывается в схему «отдача-принятие». И если принимаются денежные знаки вполне осознанно и воодушевленно — ведь человек знает, что получил их в виде оплаты своего труда, — то отдаются они в счет компенсации какого-то товара или же труда постороннего человека, что тоже нередко воспринимается как личностное насилие над эквивалентом труда индивида. Существует мнение, что «зрелый» индивид воспринимает такие аспекты финансового насилия как само собой разумеющийся подход государства к системе денежного оборота. Соответственно, индивид не должен испытывать дискомфорт при обмене средств на товар. Однако каждый из нас хоть раз сталкивался с абсолютно противоположной картиной на рынках. Зачастую цены на товары воспринимаются индивидом как завышенные или несоответствующие категории данного продукта [64, с. 139].

С другой стороны, у людей, вполне довольных и своим заработком, и своей социальной состоятельностью, возникают следующие два вопроса: как накопить деньги и как их потом, накопленные, сохранить.

Мотивационные механизмы процесса сохранения материальных благ неразрывно связаны с возведением фундамента для достойной старости,

однако социологи утверждают, что накопление денег ведет к еще большим страданиям индивида, вызванным боязнью их утратить. Страх перед утратой денежных средств может быть следствием не только внутриличностных переживаний индивида, но и ненадежной системы государственной организации вкладов.

Особое место в самом феномене денежного насилия занимает вопрос кредитования. Современное экономическое общество настолько блестяще провело интеграцию кредитных отношений в умы индивидов, что подавляющее их число на данный момент хотя бы раз, но вступало в кредитные обязательства. Механизмы вовлечения людей в кредитные отношения не нуждаются в подробных описаниях. Гораздо легче оплачивать товар постепенно, нежели выложить «здесь и сейчас» всю сумму долга. Но существует и еще один нюанс, о котором говорят куда реже: взять кредит и ответственно его погасить в нужные сроки необходимо для того, чтобы у индивида появилась личная кредитная история. Именно эта кредитная история в будущем изрядно способствует оформлению новых кредитов и формированию положительного отношения к индивиду со стороны банков. Зачастую индивид воспринимает такую кредитную историю как некую характеристику его внутренних качеств, выданную банком. Философия кредитных отношений наиболее изучена западными специалистами, многие из которых приходят к выводу, что такой вариант денежных транзакций между государством и человеком зачастую является насильственным по отношению к индивиду [77, с. 175]. И инициатором этого насилия, как ни странно, оказывается сам индивид. Легкость принятия решения о взятии кредита вызвана иллюзорностью долга, который не придется выплачивать сиюминутно. Однако возникает другая проблема. Долг растягивается на длительное время, и человек постоянно находится под его гнетом.

Если подходить к понятию финансового насилия с материалистических позиций, то невозможно оставить в стороне взгляды К. Маркса на феномен денежного насилия. Маркс, отталкиваясь от фейербаховской концепции

отчуждения, переносит ее в экономическую плоскость. Отчуждение есть противоречие, неадекватность деятельности и сущности человека. В данной работе сама идея коммунизма показывается с позиции отчуждения индивида от приобретенных, исторически обусловленных норм поведения [145, с. 28].

Маркс полагает, что трудовая деятельность наемного рабочего, которая уже сама по себе является физически неотделимой от его тела, оказывается отчужденной от него, насильственной ему. Это происходит на том основании, что она (трудовая деятельность) не является собственностью наемного рабочего. Она поступает в распоряжение владельца средств производства [145, с. 29]. Однако можем ли мы заявлять, что отношение человека к труду антагонистично? Ведь лишь в процессе деятельности он может во всей полноте не только раскрыть свой потенциал, выработать свои собственные механизмы защиты от экономического насилия над ним, но и сделать все для того, чтобы по возможности предотвратить это насилие.

Теория политического отчуждения основывается на отторжении от индивида его «законного права» на формирование власти и координирование собственного бытия. Политическое отчуждение полагается в самом факте существования суверена (государства), власти, представительского демократического устройства общества. Главной причиной такого положения подразумевается возникновение социального института частной собственности и взаимодействующего с ним возрастания общественного неравенства, в частности политического. Пути преодоления таких форм отчуждения лежат во внедрении государственных форм конкретно плебисцитарного демократического правления, способного вернуть индивиду изначально принадлежавшие ему функции власти. К. Маркс в контексте данной проблемы видел государство посредником между индивидом и его свободой, полагая основной причиной политического отчуждения возникновение антагонистических общественных отношений, предметом которых в условиях капиталистического образа производства является материально-экономическое отчуждение и его товарный аналог.

Маркс выделял основные виды материально-экономического обособления индивида: отчуждение от индивида орудий и продуктов его деятельности, собственности, общественной (в том числе и властной) сущности человека, отчуждение индивида от индивида [158, с. 34].

В контексте современного уровня развития цивилизации люди прибегают к суррогатным посредникам для общения друг с другом. Такими посредниками могут выступать деньги, права, обязанности и пр. Как контраргумент марксистской теории отчуждения и его преодоления западные исследователи в философско-экономической области выдвинули идею так называемой «системы взаимодействия» (подразумевается взаимодействие во владении и дифференциации прибыли). Эта система обнаруживает себя в процессах разработки, утверждения и исполнения государственных программ всеми гражданами (она может внедряться на базе всеобщей избирательной возможности, регламентируемых референдумов, коммунальных предприятий). При таком подходе индивид чувствует себя вовлеченным в процесс формирования «живого» права (права, формирующегося и вступающего в свои полномочия с подачи и корректировки самого индивида). Безусловно, в «системе взаимодействия» за единицу формирующего состава берется не конкретный индивид, а, скорее, социальная общность, так как пожелания всех без исключения граждан никакая политическая система учесть не сможет. Однако даже в таком варианте государственной самоорганизации фактор политического отчуждения значительно снижается с помощью большей вовлеченности индивидов в процесс оттачивания правовых норм и обязательств.

Очевидно, что во всем разнообразии механизмов финансового насилия ключевое место занимает все же сам индивид. Во многом социум сам формирует все новые механизмы денежного насилия. Следствием возникновения таких механизмов является личностное отчуждение индивида от социальных и экономических догм цивилизации. Однако избежать обособленности от финансовых норм общества представляется практически

невозможным, так как материальный аспект — один из базисных фреймов современного общества [154, с. 49].

Признание значимости проблемы финансового насилия уже само по себе является значительным рывком в истории философско-экономической мысли. Многообразие форм и видов денежного насилия говорит о том, что оно трансформируется вместе с обществом.

Современная экономическая наука имеет в своем арсенале множество блестящих теорий в области разработки методов управления денежными потоками, но многие вопросы, касающиеся экономического насилия в обществе, пока остаются без ответа. Решение этих проблем зачастую предоставлено самому индивиду или регулируется административными нормами. Подытоживая вышеизложенное, мы можем констатировать, что любая деятельность индивида неразрывно связана с различными формами экономического насилия. Общество во всех своих проявлениях по отношению к человеку должно стать менее оккупирующим финансово.

Кроме этого, следует заметить, что каждый механизм экономического насилия имеет свою собственную динамику трансформации. Множество социокультурных категорий содержат латентные детерминанты для будущих типов финансового насилия. Принимая во внимание непредсказуемость современных трансформаций в обществе, мы не можем с уверенностью утверждать, что характеристики денежного насилия, рассмотренные нами, будут неизменными через некоторое время [163, с. 196].

Далее мы попытаемся рассмотреть аспекты ненасильственной этики в их типологической специфике с позиций гендерно-поведенческих конструктов, проанализировать гендерный подход к идеям насилия и ненасилия, а также рассмотреть этику ненасилия в русле гендерно-поведенческих механизмов.

В психологической отрасли знания во второй половине XX века проблема патриархата и сопряженные с ней установки социума становятся ключевым пунктом в анализе культурных трансформаций человечества, отчасти благодаря революционной работе К. Миллет «Сексуальная

политика». Фундаментальные постулаты данной работы основываются на тезисе, гласящем, что во всех известных общественных формах отношений между полами четко прослеживается их базированность на власти, и поэтому они (отношения) являются политическими. Такая власть принимает вид мужского доминирования во всех отраслях жизни социума. «Мужское господство, — пишет К. Миллет, — остается, пожалуй, наиболее всепроникающей идеологией нашей культуры и воплощает ее наиболее глубинное и фундаментальное представление о власти» [133, с. 38].

В социально-философских и психологических кругах широкое распространение получила так называемая «триада мужского насилия» [136, с. 479]: насилие мужчины по отношению к женщине, насилие мужчины по отношению к мужчине и насилие мужчины по отношению к самому себе. И если последний пункт данной системы (насилие мужчины по отношению к самому себе) можно с легкостью перенести и на женские внутриличностные конфликты, то первые два пункта с трудом можно возвести в рамки нормы для женского поведения. Однако же сама формулировка мужской триады насилия не вызывает неприятия и внутреннего противоречия у читателя, поскольку насильственная система взаимодействия с миром ассоциируется именно с мужским началом.

Последнее время насилие начинает осмысливаться с позиций глубокого укоренения патриархата как в государственном, правовом аспекте жизни общества, так и в культурной его сфере. Именно с этих позиций мы и попробуем рассмотреть ненасилие как своеобразный феминный отклик человечества на маскулинность насильственных взглядов.

Прежде всего, стоит рассмотреть символизм феминного и маскулинного, очертить круг проблем, которые затрагивают данные категории.

В последнее десятилетие в научный оборот вошло понятие так называемой гендерной картины мира (ГКМ). Однако многие методологические аспекты данного понятия до сих пор остаются

малоисследованными. Фундаментом, на котором базируется ГКМ, являются архетипические образы феминности как совокупности традиционно женских качеств и маскулинности как синтеза исконно мужского набора поведенческих реакций. Стоит сразу отметить, что феминность является скорее нравственной категорией, маскулинность же — действенной. Иными словами, средоточие женского начала находится внутри индивида, а средоточие мужского — во внешнем мире. На первый взгляд может показаться, что феминность — лишь синоним женственности, а маскулинность — мужественности, однако сама суть этих понятий не привязана к понятию гендера. Мужчина может быть носителем феминности, женщина может сочетать в себе маскулинное начало с феминным. Встретить примеры такого смешения гендерной принадлежности и внутренней направленности личности в современном обществе не составляет проблемы [100, с. 336].

Главный методологический принцип взаимосвязи маскулинности и феминности как концептуальных установок гендерной направленности заключается в законе их взаимозависимости. Иными словами, в качестве базисных архетипических противоположных концептов поведения маскулинность и феминность организуют и наполняют друг друга в системе гендерно-поведенческих конструкторов ГКМ. Основная особенность противоположных категорий такого типа — это единая невозможность перехода одной категории в другую. Если быть точными, взаимодополняющие переходы противоположных категорий, в отличие от традиционно диалектических, вторичны и не представляют собой их отличительную черту [61, с. 118].

Это означает, что феминное не имеет смысла без маскулинного и наоборот. Синтез мужского и женского начал породил тот особый тип культурологического восприятия быта, в котором мы сейчас и находимся. Феминное может проявиться в своей типологической специфике только при условии наличия маскулинного. Например, мягкость как изначально

феминная характеристика может существовать только наряду с твердостью как маскулинной категорией. Однако мягкость может быть присуща и мужскому началу. Точно так же изначально маскулинные качества могут встречаться и в женском поведении. Именно с позиций данного диморфизма личностных качеств мы и попытались рассмотреть ненасилие в его гендерной специфике.

На VII всемирном женском междисциплинарном конгрессе в Тромсо 1999 года Майкл Кауфман, канадский социальный философ, предложил к рассмотрению семь основных постулатов мужского насилия — семь «П» [59, с. 184]. На примере этих постулатов мужского насильственного поведения мы и попробуем вывести семь базисных ненасильственных механизмов женского взаимодействия с миром.

Первое «П»: патриархальная власть

Трудно не согласиться с общепризнанной социальной установкой, гласящей, что патриархальная форма общественных коммуникаций, власть мужчин над женщинами — основа для функционирования всех типов современного общества. Патриархальная система регулирования выходит далеко за пределы социальных структур власти. Патриархат становится в обществе нормой в основном с помощью социализированных процессов, которые начинаются уже во внутрисемейном воспитании и дополняются институтом образования и религии до такой степени, что его ценности усваиваются как мужчинами, так и женщинами.

Современная психологическая парадигма хоть и декларирует равенство полов, однако предполагает различие между феминной и маскулинной деятельностью. Современный общепринятый аспект моногамности брака является прямым следствием синтеза мужского и женского начал. Американский психотерапевт Ирвин Ялом на примере традиционной семьи показал, насколько сильно взаимозависимы мужчина и женщина в условиях патриархата. Мужчина, с точки зрения Ялома, как ведущий участник семейной коммуникации был бы невозможен без женщины, которая берет на

себя роль ведомого. Таким образом, патриархальное насилие в русле его маскулинной доминантности было бы невозможно без молчаливого поощрения феминной ведомости. Патриархат как архетипический символ лидерства стал одним из общепринятых непорицаемых канонов мужского насильственного начала [58].

Антиподом мужской насильственной патриархальной власти может служить часто встречающаяся среди женщин «миротворческая» этика. Ненасилие само по себе является практикой решения бесконфликтным путем тех ситуаций, которые традиционно принято решать с помощью применения силы. В основном, пример такого ненасильственного женского поведения можно встретить в сфере межличностных отношений. Выше мы уже показали, что само определение феминности не имеет четких гендерных характеристик. Феминность понимается как комплекс поведенческих механизмов, традиционно присущих женскому началу. Мягкость, готовность помочь, уступающая тактика поведения — это и есть те основные миротворческие аспекты женской коммуникации, которые служат ответом на патриархальное лидерство маскулинности.

Второе «П»: ощущение права

Когда мужчина решает проблему насильственным путем, он может не отдавать себе отчета в том, что его действия направлены исключительно на поддержание собственной власти над другими. Это происходит в основном из-за того, что мужчина психологически ощущает внутреннее право на привилегии. Антропологически такое мужское поведение можно объяснить исторически сложившимися видами деятельности, которые традиционно выступают в роли мужских: добыча пропитания, охрана территории, безопасность потомства. В конечном итоге, вся эта деятельность сводится к мужской ответственности за выживание семьи и рода. Поэтому мужское подсознательное право на привилегии зародилось не вопреки всему, а во имя. В данном случае, во имя безопасности в целом.

Женский же аспект ненасилия в данном контексте заключается в жертвенности, самоотречении ради других. В социально-культурном плане такая позиция женской самоотдачи сформировалась и укоренилась в обществе благодаря традиционному образу материнского поведения, которое и основывается на беззаветном принесении в жертву своих интересов ради блага потомства.

Здесь также не лишним будет рассмотреть и этимологические истоки самого термина жертвенности. Родственно-литературные корни этого понятия находят и в древнепрусском языке (*girtwei* — хвалить, воспевать), и в старославянском (*жърж* — творю жертву, жрец). Таким образом, жертвенность — это не слепая самоотдача, а разумный акт добродетели в пользу другого, выказывание своего участия в судьбе кого-либо. Современный российский теолог, христианский публицист Григорий Габдиев в своем этимологически-ретроспективном анализе понятия жертвенности приходит к выводу, что жертвенность — это характеристика разумного лидерства. Что такое жертва? Жертва — это то, что имеет для нас особый вес, значимость. Если жертва не имеет особой ценности, то сам акт жертвенности является фикцией. Жертва — добровольный отказ от чего-либо в пользу другого, нуждающегося. Именно поэтому феминная жертвенная добродетель является своеобразным откликом на мужское априорное ощущение правовых привилегий.

Третье «П»: попустительство

Во многих странах законы об оскорблении жены или сексуальных нападениях на жену недостаточно разработаны или отсутствуют, во многих других законом наказание за эти действия почти не предусматривается; иногда законы абсурдны, как, например, в тех странах, где заявление об изнасиловании только тогда принимается к рассмотрению, когда есть несколько свидетелей-мужчин, и где показания женщины не принимаются во внимание [83, с. 172]. Вследствие этого мужские акты насилия и проявления

агрессии (конкретно против других мужчин) воспеваются в спорте, армейском деле и литературе. Насилие здесь не просто допускается, но еще и поощряется как особый вид благородства [181, с. 206].

В данном случае социальное равнодушие к маскулинному насилию базируется на правовом государственном отношении к самому феномену насилия и к проявлению агрессии в целом. В отношении государства к насилию можно проследить две основные специфики. В первом случае государство институционализирует насилие (легитимизирует его), во втором — заменяет сам открытый акт насилия косвенными формами, такими как экономическое насилие, моральное и другие узконаправленные разновидности властного доминирования.

С одной стороны, современное индустриальное общество с его господствующим приоритетом денег более гуманно, чем все формы правления, ему предшествующие. Но с другой точки зрения, отчетливо ясно, что господство физического насилия, всячески порицаемое современным обществом, просто трансформировалось в его экономический аналог. Именно поэтому общественное попустительство к мужскому насилию, которое в его развернутой специфике выглядело бы сейчас кощунственно и дико, трансформировалось в попустительство экономических законов равновесия. Поэтому маскулинному типу поведения не только предписывается, но и всячески поощряется более властное экономическое положение в социуме [179, с. 46].

Женский аспект ненасилия в данном контексте заключается в традиционном неприятии обществом женской роли агрессора. Например, в кино и литературе наряду с воспеванием мужской силы выступает одобрение и поощрение таких женских качеств, как терпимость и доброта. Вместе с этим именно женская миротворческая миссия, о которой уже говорилось ранее, зачастую выступает катализатором мужской агрессии. В противовес мужскому насильственному поведению всегда ставится женская добродетель.

Четвертое «П»: парадокс мужской власти

Мужской путь становления власти окружен страхом и боязнью неповиновения. Поэтому, как это ни парадоксально, мужская насильственная власть порождает мужские страхи перед изоляцией и отступлением от занятых позиций, которые в первую очередь болезненны для самих мужчин. Именно в этом заключается так называемый парадокс маскулинной или насильственной формы власти, поскольку идеалу маскулинности очень трудно соответствовать [172, с. 52].

Материальное положение человека всегда являлось одним из базисных концептов власти, оно способствует формированию его образа не только в глазах окружающих, но и зачастую в его собственной картине мира. Так как в социуме принято считать богатых людей более здоровыми, успешными и адаптированными к условиям внешней среды, человек с низким уровнем достатка зачастую ощущает себя несчастным и менее приспособленным к окружающей действительности. Такая деструктивная самооценка очень часто неприятна как для самого индивида, так и для окружающих его людей. Самоидентификация с помощью денег является насильственным механизмом угнетения по отношению к самому себе, однако отказаться от этой установки в условиях современного экономического общества мужчинам практически невозможно. В этом случае денежные единицы ставят мужское начало перед острой необходимостью критической оценки и рационального обоснования своих действий. Мужчинам приходится жить под гнетом самой идеи постоянного накопления капитала.

Антиподом парадоксу мужской власти служит женская позиция слабости. В данном контексте женская слабость понимается как принятие собственных ограниченных возможностей — как физических, так и управленческих. Именно слабость, присущая феминному типу взаимодействия с обществом, зачастую приписывается женщинам в виде особой поведенческой формы ненасилия. Слабость здесь не только является сутью смирения с судьбой и миром, но и выступает в роли особой

нравственной гордости, помогающей рационально соизмерять свои силы и возможности.

Пятое «П»: психическое оснащение мужественности

Поскольку мужской насильственный тип поведения является результатом психологической структуры мужского характера, то к оснащению мужественности относятся такие аспекты этого сложного процесса психического формирования мужчины, как ослабленная способность к сопереживанию и неспособность понимать нужды и чувства других индивидуумов. Отстраненное отношение к процессу властвования сейчас трансформировалось в традиционное управленческое поведение.

Современная управленческая система видит возможным построение всего двух основных постулатов управления. Первый постулат: индивид ставит перед собой задачу непосредственного управления объектом достижения цели. Это управленческий постулат. Второй постулат: индивид не хочет управлять объектом достижения цели, однако желает, чтобы объект выступал в качестве самоорганизующейся системы. Это постулат самоуправления. Таким образом, психическое оснащение мужественности не может базироваться на сострадании и прочих аспектах чисто феминных переживаний, поскольку коммуникации управленческого толка основаны на материально-деловых отношениях и не несут в себе никакой нравственно-этической нагрузки. Эта позиция хорошо показана на примере ницшеанского сострадания, являющегося лишь формой деструктивного поведения личности.

В данном аспекте маскулинной глухоты к чувствам и эмоциям других именно эмпатия выступает как визитная карточка женского сострадания. Благодаря природной склонности разделять и примерять на себя боль других женщина гораздо реже выступает в роли агрессора.

Впервые термин эмпатия появился в английском словаре в 1912 году и был близок понятию «симпатия», смысловое значение этого термина возникло на основе немецкого слова *einfuhling* (проникновение),

использованного немецким философом Теодором Липпсом в контексте психологической теории воздействия искусством. Однако же в гуманистической философской традиции эмпатию отличают от эмоциональной идентификации (уподобления, идентификации себя с другим, с его эмоциональным состоянием) и от сочувствия (переживания по поводу чувств другого). Вся теория эмпатического альтруизма объясняет человеческий альтруизм в терминах разделенного страдания. Именно разделенное страдание является феминным аспектом формирования личности, поскольку женское начало — собирательный образ архетипических форм соучастия в жизни других [121, с. 50].

Поэтому если ослабленная способность к сопереживанию является одним из видов маскулинного оснащения мужественности, разделенное страдание в контексте его эмпатического понимания можно считать формой оснащения женственности.

Шестое «П»: маскулинность как средство психологического давления

Большинство доминирующих форм маскулинности начинаются с подавления эмоций и их трансформации в гнев. Мужская замкнутость обусловлена множеством психологических процессов, кроме того, именно традиционное мужское сокрытие эмоций внутри себя одобряется и поощряется обществом. Однако в результате подавления эмоций возникает обратная реакция. Эмоции вырываются наружу в виде гнева и агрессивных форм поведения. Маскулинность как набор жестких волевых качеств уже сама по себе является своеобразным «багажом» лидера. Однако если обладатель этого багажа постоянно показывает другим, что он является носителем властных черт характера, это действие воспринимается социумом как скрытая угроза, психологическое давление в преддверии будущего возможного конфликта.

Женская же открытость, эмоциональность и вспыльчивость точно так же понимаются обществом как обычные поведенческие аспекты феминности. Именно открытость и способность к диалогу способствуют тому, что

возникающие конфликты зачастую решаются на месте с помощью неагрессивных вербальных коммуникаций. Вспыльчивость, традиционно феминное качество, в споре между мужчиной и женщиной очень часто является раздражителем, который сначала разжигает конфликт, а потом сводит его к нулю. Это происходит благодаря тому, что женская вспыльчивость дает своеобразное разрешение на выход мужского гнева вовне [116, с. 98].

Седьмое «П»: опыт прошлого

Жизненный опыт большинства мужчин включает в себя воспоминания о насилии, которое они испытали сами. Во многих культурах мальчики подвергаются физическому насилию значительно чаще, чем девочки. Это обусловлено формой воспитания и социализации мужчин. В конечном итоге во многих культурах мальчики вырастают с опытом хулиганства, драк и применения силы без особых на то оснований. Такой опыт принимается и усваивается ими как должный тип поведения в будущей взрослой жизни.

Однако основы женского воспитания и социализации девочек предполагают более терпимый и разъяснительный подход к решению возникших трудностей. Лояльность и терпимость в воспитании девочек считаются особой нравственной нормой женской адаптации в социуме. Такая схема поведения закрепляется и усваивается девочкой как будущий тип ее поведения во взрослой жизни [127, с. 206].

При подведении итога данного краткого анализа проблемы насилия и ненасилия в аспекте гендерного подхода для нас становится очевидным, что насильственная и ненасильственная формы взаимодействия индивидуума с миром закрепляются на нескольких уровнях психологического и физиологического становления личности и представляют собой отлаженный комплексный механизм формирования и воспроизводства выработанных и приобретенных форм поведения. Исходя из того, что индивид зачастую не задумывается о механизмах конструирования форм своего мышления, о процессах гендерной роли в данном вопросе, необходимость более

детального рассмотрения и анализа этих процессов и развитие уровня социально-культурного образования в данном контексте приобретает особую важность.

Маскулинность и феминность представляют собой основные категории гендерной картины мира. Маскулинность и феминность должно рассматривать как соответственно мужественную и женственную системы самопрезентации, действительные именно в рамках гендерной картины мира. При любой гендерной самоидентификации индивид сталкивается с определенными сложностями на пути построения диалога с социумом. Иногда эти сложности перетекают в открытый конфликт. Данный анализ, даже представленный в такой сжатой форме, дает понимание того, что проблема насилия требует четко сформулированного ответа, который может быть получен только при условии правильно сформированной личности как основного представителя общества.

Выводу по второму разделу

Рассмотрение социально-политического аспекта феномена ненасилия дало основания понимать насилие как злонамеренное осуществление выбора за другого человека, усиление господства над другими за счет властно-волевых установок. Насилие — это узурпация воли другого, в прямом смысле подмена жизненных установок. Ненасилие как архетипическое отождествление категории добра представляет собой мораль. То есть путь человеческой нравственной эволюции в контексте одного индивида выглядит, с точки зрения этического интеллектуализма, как становление ненасилия над насилием.

Осмысление политической и экономической реальности сегодняшнего дня дало основания выделить финансовое насилие в особый типологический вид насилия, под которым понимается угнетение экономических прав и возможностей индивида, исходящее не только со стороны общества и государства в целом, но и из побуждений самого индивида [12, с. 29]. Признание значимости проблемы финансового насилия

уже само по себе является значительным рывком в истории философско-экономической мысли. Многообразие форм и видов денежного насилия свидетельствует о том, что это насилие трансформируется вместе с обществом.

Актуальность выявленных специфических форм ненасилия в контексте финансового, политического и гендерного насилия можно воспринимать как непреходящую проблематику, поскольку все эти сферы человеческой жизни представляют собой составные части цивилизации в целом, отражение культурной и ценностной картины мира.

Таким образом, выявленные ресурсы этики ненасилия в контексте главных формационных сфер бытия можно считать востребованными вне времени, поскольку основополагающим фактором их востребования является сам человек [14, с. 188].

В интегративной методологической базе исследования задействованы диалектические принципы развития, всеобщей взаимосвязи, восхождения от абстрактного к конкретному. Были востребованы системный, структурно-функциональный, аксиологический подходы. Они обеспечили адекватное представление предмета исследования в каждом конкретном случае.

Системный подход дал возможность выявить и проанализировать отношение ненасилия во взаимосвязи взаимообусловленных социальных действий, когда действие одного субъекта является одновременно причиной и следствием ответных действий других субъектов. Структурно-функциональный анализ обеспечил выявление специфических проявлений ненасилия в социуме. Аксиологический подход дал возможность выявить ценностную компоненту ненасильственной идеи.

Положения, выводы и результаты исследования, осуществленного во втором разделе диссертационной работы, нашли свое отражение в следующих публикациях:

1. Экономическое насилие в русле философского знания // Перспективы. – 2009. – 2 (46). – С. 45-50.
2. Гендерные аспекты этики ненасилия // Материалы IV Всеукраинской научно-практической конференции молодых ученых «Украинская культура XX-XXI столетия: экзистенциальный, компаративный и гендерный аспекты». 10-11 ноября 2011 г., г. Одесса. – С. 48-51.
3. Ненасильственная компонента политической реальности // Научное познание. Методология и технология. – 2012. – 1 (28). – С. 53-59.

РАЗДЕЛ III

ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ НЕНАСИЛИЯ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОСТИ

3.1. Ценностная ориентация этики ненасилия

Ценностная направленность ненасильственной этики, на первый взгляд, очевидна и не нуждается в доказательстве и выявлении аксиологических ее составляющих. Однако основной аксиологической функцией является рассмотрение категорий реальности и ценности в условиях их единого практического сосуществования в бытийном, действенном пространстве. Базисной аксиологической задачей принято считать выявление возможного синтеза разума и морали в концепте бытия. Именно эту задачу мы и считаем самой важной компонентой на пути интеграции ненасильственных идей в реальное пространство человеческого взаимодействия.

В первом разделе нашего диссертационного исследования мы выяснили, что ключевым правилом ненасильственной этики Л.Н. Толстой считал непротивление силой злу, то есть невоплощение зла в реальность [199, с. 156]. Ключевым понятием философской мысли Махатмы Ганди является ахимса, «невреждение» или сознательное избегание причинения вреда, активное ненасилие. Положение, согласно которому следует возлюбить врагов, является ключевым принципом всех религиозных и философских школ.

Весь первый раздел нашего исследования был посвящен анализу теоретической базы ненасильственной этики, выявлению ее теорий, принципов и идей. Именно поэтому для нас представляет особую важность выявление практических аксиологических концептов ненасилия, их воплощение в реальное бытийное пространство и внедрение в общечеловеческие отношения.

Аксиологической составляющей ненасильственной этики, в первую очередь, является общетеоретическая база, опираясь на которую, можно избежать многих проблем при воспитании и социализации в русле ненасильственного образования. Во-вторых, нам видится незаменимым тот спектр аксиологических категорий, который сформировался вместе с современной цивилизацией и оставался неизменным даже в самые трудные периоды развития нашего общества. Это общечеловеческие аксиологические категории, такие как добро, свобода, независимость, любовь и, конечно, основная ценностная ориентация всей этической философской традиции — ценность самого человека. Все эти категории — базисные и для этики ненасилия.

Ненасилие не только является частью аксиологической составляющей философии, но и представляет собой практическое руководство к воплощению ценностей морали в бытие разума. Роль аксиологии в становлении культуры ненасилия не может вызывать сомнений. Ненасильственные ценности отражают человекомерное пространство культуры, объединяют в себе отношение индивида к многообразию всех форм бытия. Аксиология является фундаментом этики ненасилия главным образом потому, что помогает синтезировать эфемерные категории морали и реальные категории бытия, такие как жизнь, смерть, собственность и так далее [125, с. 95].

Философия ненасилия представляет собой особую систему индивидуальных ценностных установок, регулирующих индивидуальное осознанное поведение по отношению к миру, к социуму и к себе в этом мире и социуме. Ненасилие является категорией индивидуальной конструкции сознания, направленной на постижение посредством разума и чувств окружающего пространства. Говоря о месте этики ненасилия в ценностной картине мира и об аксиологических функциях ненасилия, можно утверждать, что одной из базисных категорий ненасильственной философии является категория свободы. Как собственной свободы (в данном контексте в качестве

собственной свободы можно рассматривать и право человека на безопасное окружающее пространство, право на сохранность собственной жизни и пр.), так и свободы для других. Можно сказать, что идеальные межличностные отношения, базирующиеся на ненасильственной философии — это отношения между личностями, обладающими высоким нравственным, религиозным, морально-этическим потенциалом [6, с. 103].

В первом разделе данного диссертационного исследования мы подробно рассматривали такие не религиозные, а, скорее, субкультурные ненасильственные течения, как антимилитаризм, вегетарианство и прочие. Говоря о ненасильственной философии с точки зрения аксиологической картины мира, здесь будет уместным отметить, что в сознании нерелигиозных ненасильственных школ практически отсутствует прямая взаимосвязь ненасильственных и морально-этических постулатов. Иными словами, приведенное нами в пример антимилитаристическое движение хоть и базируется на ценностных установках, однако эти ценностные установки не вполне соответствуют общепринятой морально-этической картине мира. Так, к примеру, война, цель которой — сохранение государственных земель (как собственной земли), испокон веков считалась священной как в славянском миропонимании, так и в миропонимании всех народов мира. Боевые действия, которые возникают в ответ на ущемление воли народа собственным государством или же захватчиками из другого государства, всегда находили не только статичное молчаливое одобрение у населения, но и реальный действенный отклик — вспомним бесконечные ряды добровольцев, которые шли на фронт в Великую Отечественную войну. Таким образом, ценностная установка антимилитаризма хоть и базируется на постулатах непротивления злу насилием и отказа от любых практик, насилие это содержащих, однако антимилитаристические ценности далеко не тождественны общепринятым человеческим ценностям. Как мы видим, неверно было бы утверждать, что философия ненасилия подразумевает под собой лишь религиозно-ценностную практическую рекомендацию к

действию. Становится очевидным, что ценности ненасилия не столько шире общепринятых человеческих ценностей, сколько многограннее каждое отдельное проявление ненасилия в той или иной сфере человеческого бытия. Вне зависимости от того, что общепринятая трактовка ненасильственных взглядов несколько однобоко рассматривает диалектические отношения категорий насилие/ненасилие, становится очевидным, что необходим целый спектр исследований ценностных нагрузок каждого из этих понятий в срезе различных сфер бытия человека.

Кроме того, выяснение полной аксиологической составляющей категории ненасилия в любом случае должно проводиться через категорию самого насилия и через понимание неразрывной взаимосвязи двух этих категорий. Однако опосредованное уравнивающее восприятие категорий ненасилия и ненасильственного сопротивления неверно.

Культурно-ценностный фон современного украинского общества аннигилирует многие ненасильственные установки, так или иначе способствуя тому, что в общественном сознании ненасилие видится не столько аксиологической компонентой, необходимой для нормального естественного сосуществования индивидов в социуме, сколько неким атавизмом, изредка проявляющим себя в отдельных личностях, но совершенно не важным для жизни общества в целом.

Социально-государственная сфера жизни человека показывает, насколько тесно переплетены категории насилия и ненасилия и как ненасильственные ценности закрепляются на государственном уровне или же отвергаются, а на смену им приходят насильственные практики, которые, в конечном итоге, ориентированы на мирное сожительство внутри государства. То есть насильственные действия на социально-государственном уровне несут те же постулаты ненасилия, только способы достижения ненасильственного мирного сосуществования у категорий насилия и ненасилия отличаются. Так, к примеру, следует отметить, что периоды насилия и ненасилия на уровне социально-государственного пространства носят порой хоть и весьма

продолжительный, однако не статично-постоянный характер. Периоды ненасилия (грубо говоря, под такими периодами мы понимаем здесь период без внутригосударственных военных конфликтов и без внешнеполитических столкновений) обязательно сменяются насильственными периодами, и между этими актами-переходами обязательно присутствует фаза трансформации общественного сознания в поисках потенциального оправдания будущим насильственными действиям [10, с. 133].

Этот динамически изменяющийся ценностный общественный баланс во время трансформации аксиологических установок общества показывает, насколько зависима ценностная картина мира от изменения социально-государственной сферы жизни человека. Другими словами, ценностная картина мира многие века остается статичной. Основные ее категории, такие как истина, доброта, любовь, вера, остаются неизменными. Однако в зависимости от условий жизни социума и соблюдения или поругания прав человека на свободу и безопасную жизнь меняется общественное восприятие того, каким образом могут быть достигнуты вышеописанные нами категории ценностной картины мира. Так или иначе, насилие, закрепленное на государственном уровне, всегда будет декларировано во славу прав и свобод человека, тем самым подчеркивая, что насилие это носит лишь потенциальный устрашающий характер и в условиях соблюдения норм и правил внутригосударственного уклада жизни оно не будет применимо. Такое потенциальное превентивное насилие было и остается одним из самых действенных регуляторов правовой жизни общества.

Владимир Николаевич Большаков, специалист по эволюционной этической экологии, в своем труде «Ноосфера, культура и время» [22], анализируя основные человеческие ценности, приходит к выводу, что на основании доминирования тех или иных аксиологических установок можно выделить три основных уровня культуры. Под уровнем культуры Большаков понимает коэффициент реального состояния социума, максимальных возможностей общества и воплощения в реальность ценностных установок.

Мы проанализируем ненасильственную компоненту каждого уровня культуры и проследим, на каком именно уровне культурного развития человечества этике ненасилия предоставляется особое место в списке ценностных ориентаций и дается возможность для воплощения ее идей в жизнь.

Согласно Большакову, низший уровень человеческой культуры является первичным, непосредственно человеческим. Он представляет собой тот культурный набор аксиологических компонентов, который принято считать априорным, не зависящим от времени, эпохи и воспитания. Главная потребность данного уровня культуры — витальная. Это потребность сохранения собственной жизни и закрепления себя во времени путем продолжения своего рода. Примечательно, что на данном уровне культуры может находиться любой человек независимо от своего возраста, материального положения и господствующего политического строя. На данном витальном уровне культуры каждый поступок индивида детерминирован полезностью действия для самого же индивида. Аксиологические установки ненасилия на данном уровне вполне могут быть задекларированы как таковые, однако при малейшей угрозе спокойствию жизненного хода индивида они будут сняты со счетов [22, с. 3].

Следующий уровень культуры – специализированный. Отличительной особенностью специализированного уровня культуры является его концентрация как на важности самой жизни в целом, так и на значимости каких-то конкретных жизненных аспектов. Основной аксиологической потребностью специализированного уровня культуры является потребность в самопрезентации, реализации своего потенциала. С помощью удовлетворения потребности самопрезентации данный уровень культуры удовлетворяет потребность индивида в самой жизни. Люди, находящиеся на специализированном уровне культуры, действуют по принципу удобства и выгоды, однако, в отличие от низшего культурного уровня, здесь индивид считается с потребностями и желаниями других. Ненасилие на

данном уровне культурного развития выступает своего рода мерилom морали. Индивид не отвергает ненасильственные принципы, если они не претят его личным интересам или его безопасности и комфорту.

И завершающий, высший уровень развития культуры — полноценный. Уже само определение данного уровня дает понять, что это наиболее моральный, человеческий уровень взаимодействия с миром. Основная базисная концепция полноценного уровня культуры состоит в необходимости жизни другого, в том, чтобы быть среди людей, взаимодействовать с ними. Он предполагает заинтересованность в полноте жизни других. Здесь имеется в виду не конкретная деятельность во имя благоденствия других, но человеколюбие в целом, альтруистическая направляющая. Если охарактеризовать категорию полноценной культуры одним словом, безусловно, это будет любовь — любовь в ее высшем понимании, не гендерно обусловленная, но альтруистическая. К третьему полноценному уровню культуры причисляются немногие индивиды, те, кто действительно является духовной элитой общества.

Уровень полноценной культуры обусловлен духом человечества, но не материальной его составляющей. Г.П. Выжлецов, анализируя аксиологическую направленность культуры, охарактеризовал ее как «проникновение духа в социум и природу». Среди всего разнообразия ценностей полноценной культуры на основании первичности духа можно выделить основные, такие как вера, доброта, свобода, истина и красота. Конечно, в отдельные исторические периоды некоторые из системы этих ценностей отступали на задний план или вообще выходили за рамки аксиологической системы, но в целом данная пятерка аксиологических категорий остается неизменной [76, с. 74].

На основании религиозного и этического анализа категории ненасилия мы с уверенностью можем утверждать, что ненасилие несет в себе все компоненты полноценной культуры [30, с. 46]. Вера является фундаментом для всех ненасильственных течений, как религиозных, так и сугубо

этических, будь то вера в высшее начало или же в человеческую реальность, в первичность морали. Отражение религиозной веры мы находим в концепциях сатьяграхи, ахимсы, в толстовской трактовке принципов ненасилия, в Нагорной проповеди Иисуса Христа. Вера в человеческое, в первичность морали над разумом и выгодой является основной ненасильственной компонентой таких, казалось бы, материальных ненасильственных течений, как антимилитаризм, пацифизм, вегетарианство и прочие.

Категория добра, доброты в ее широком аспекте была проанализирована нами в ее взаимосвязи с основными философско-этическими концепциями. Мы выявили, что доброта является базисной ценностной категорией всех этих традиций — точно так же, как красота и свобода.

Что касается категории истины в аксиологическом аспекте ненасильственных идей, то именно вера в истинность ненасильственных взглядов как в единственно верный способ взаимодействия с миром является движущей силой всех практик ненасилия, рассмотренных нами в данном диссертационном исследовании.

Конечно, конкретные, существующие, живые люди с их конкретными потребностями и целями не могут быть полностью под властью какого-то одного из уровней культуры, рассмотренных нами. Чаще всего человек существует на стыке нескольких культурных уровней, но доминирующим является лишь один. Зачастую в обыденной жизни люди руководствуются принципами витального и специализированного уровня [34, с. 172]. Это обусловлено тем, что все мы, существующие в реальном мире, вынуждены ежедневно сталкиваться с рядом трудностей, обусловленных низшими, животными потребностями нашего тела — потребностями в еде, в безопасности, в здоровье и многими другими, не позволяющими морали полностью взять верх над потребностями материи.

Интересной спецификой всего багажа ненасильственной философии является ее расширение восприятия категории насилия. Если традиционно, вне философско-этических взглядов, насилие трактуется как причинение вреда с применением силы, то в специфическом ненасильственном смысле насилие выступает как общая характеристика поступков, обусловленных ущемлением воли другого. То есть в аспекте ненасилия само насилие приобретает уже этический характер, выходя в новое поле — психологическое, финансовое, гендерное и другие. Под насилием здесь же принято понимать и специфическое давление общественного устоя, мнения и порядка [91, с. 371]. Действия науки, которые задекларированы как сугубо человекомерные, порой становятся инструментами насилия, если мы говорим о специфических научных отраслях — военной, гендерно-биологической, физико-математической и прочих. Именно из союза точных наук и современной аксиологической картины мира и возникает постулат о том, что рациональность, разум и интеллектуальный склад ума — это, скорее, инструменты насильственной картины мира. А вся наша цивилизация, основанная на таких трансформировавшихся ценностях, аморальна и насильственна.

В ответ на столь радикальный посыл запросов к этике ненасилия уместно будет обратиться к этическим истокам плюрализма, который декларирует равноценную правоту каждой точки зрения. Множественная концепция истины, а значит, и бесконечно множественное пространство вариантов картины мира объединяет одно — все субъективные восприятия окружающей реальности базируются на признании одних и тех же аксиологических постулатов. Таким образом, ненасильственная этическая концепция взаимодействия с окружающим миром (каким бы субъективно-рефлексивным этот мир ни был) является базисной отправной точкой для построения будущего концепта субъективной реальности. Поскольку общечеловеческие моральные ценностные установки неизменны не только в ходе исторической этической ретроспективы, но и при анализе

индивидуальных оценочных суждений о мире у индивидов из одного и того же общества — философия ненасилия выступает не мерилем истинности, но основным постулатом категории добра [40, с. 86]. Постулаты же категории добра в целом, не только этический аспект ненасильственного взаимодействия с миром, индивид может как принимать, так и отвергать, однако его оценка собственных действий всегда будет отталкиваться от них. Совершив поступок, который относится к аксиологической категории зла, индивид может не испытывать за него моральных угрызений совести, однако, находясь в трезвом уме, сложно не отдавать себе отчет в том, что с точки зрения моральных ценностей был совершен именно негативно окрашенный поступок. Не обязательно следовать аксиологическому концепту взаимодействия с миром и представлять собой пример положительных качеств, чтобы просто осознавать оценочные нормы и рамки, по которым поступкам присваивается характеристика добра или зла.

Таким образом, аксиологическая оценочная характеристика поступков индивида остается исключительно внутренней индивидуальной прерогативой. Однако как же тогда действует моральный оценочный фактор? Очевидно, что сама по себе мораль, являющаяся этической философской категорией, не может действовать чисто механически, автоматическое присвоение поступкам доброго или злого оценочного ярлыка невозможно, поскольку данная аксиологическая сфера полностью обусловлена вмешательством человеческого фактора. Этот же человеческий фактор и является мерилем истинности/ложности оценочных суждений, их правды или же вымысла [148, с. 28].

Постулаты ненасильственной этической парадигмы напрямую взаимосвязаны с внутренней оценкой индивида окружающей его реальности. Несмотря на то что ненасильственная концепция взаимодействия с миром не является сугубо религиозным или же исключительно философско-этическим концептом, внутренняя индивидуальная человеческая рефлексия преобразует ее общие концепты в частные этические нормы и правила.

Ненасильственная этика задекларировала себя не только в религиозных учениях, философских экзистенциальных школах, политических стратегиях ведения конфликтов и войн, но и в не зависящей от этих сфер реальности — реальности взаимодействия человека с социумом в целом. Основные ненасильственные постулаты одинаковы для всех сфер человеческого бытия, но в каждой из них они приобретают свои характерные дополнения или же поддаются иной трактовке, в зависимости от времени и места их применения. Так, к примеру, антимилитаризм и практика сатьяграхи — вещи, казалось бы, из абсолютно разных сфер человеческой реальности, однако оба эти феномена базируются именно на ненасильственной этике взаимодействия с окружающим миром. Антимилитаризм берет из этики ненасилия общий свод ее категорий, относящихся к построению таких внутренних и внешних политических коммуникаций, благодаря которым традиционное военное решение конфликтов не только внутри конкретной страны, но и на межгосударственной арене исключается полностью. Постулаты антимилитаризма — постулаты бесконфликтной борьбы за свои права и территорию. Примером такой бесконфликтной борьбы может служить практика переговоров, подписание пактов о ненападении, скрепленных обязательствами взаимовыручки двух стран [147, с. 76].

Концепция же сатьяграхи, наоборот, базируется на тех ненасильственных постулатах, которые затрагивают духовную сферу жизни человека. Можно сказать, что концепция сатьяграхи, как и концепция ахимсы, берет из традиции ненасилия аксиологическую компоненту ее этических воззрений, не затрагивая никоим образом ситуации, при которых возникла бы необходимость вмешиваться в конфликты на уровне страны. Сатьяграха принимает за идеал такой образ жизни, при котором не могло бы возникнуть военных конфликтов в целом. Конечно, это действительно всего лишь идеал, полное воплощение в жизнь которого может быть лишь при условии всецелого соблюдения каждым из граждан законов сатьяграхи в

частности и всего положения ненасильственной парадигмы в целом [144, с. 142].

Однако и антимилитаризм, и концепция сатьяграхи — есть суть одного, а именно — применения на практике идеалов ненасилия.

Суммируя вышеизложенное, можно сказать, что аксиологическими постулатами ненасильственной этики выступают, прежде всего, общечеловеческие ценности и общефилософские морально-этические концепции, считающие человека и его жизнь высшей категорией ценностной картины мира [57, с. 94]. Кроме этого, антропоцентризм, воспеваемый античностью и эпохой Возрождения, являет собой прямое отражение ненасильственной этики и ее воплощение в реальную человеческую картину жизнеустройства. Кантовский категорический императив, полагающий человека вещью в себе и исключаящий превращение жизни другого в средство воплощения своих целей, являет собой прямое продолжение антропоцентрической философской ненасильственной традиции.

Самоактуализация как высшая степень и показатель осознанности личности представляет собой особое мерило саморазвития индивида и понимания важности ненасильственных процессов на всех уровнях бытия человека — от уровня взаимодействия с природой до межличностного и межгосударственного уровней взаимодействия [9, с. 209]. Современная гуманистическая картина мира представляет собой обширный арсенал ненасильственных активов: прежде всего, здесь стоит отметить гуманистическую направленность современной образовательной парадигмы и индивидуально ориентированные методологические основы образования, позволяющие раскрыть весь потенциал учащихся и избежать в дальнейшем неразрешенных вопросов социализации. Эмпатия и признание аутентичности каждого учащегося как основные постулаты гуманистической образовательной традиции представляют собой достойную подготовительную базу для ненасильственной этики, поскольку лишь самоактуализированная личность, получившая образование в рамках

демократического открытого процесса сотрудничества педагога и учащегося, может полностью раскрыть свой потенциал. Кроме того, самоактуализированная личность не нуждается в становлении собственного «Я» посредством ущемления и угнетения другого.

Говоря о важности формирования ненасильственных установок посредством гуманистически ориентированной образовательной парадигмы, невозможно не затронуть валеологический аспект образования, полагающий своей целью сохранение здоровья каждого участника образовательного процесса. При таком подходе, когда во главу образовательной парадигмы ставится не только ценность качества полученной учащимся информации, но и условия, в которых он получает знания, биологическое развитие его организма в целом — современную гуманистическую традицию образования можно назвать эмоционально и аксиологически ориентированной. В целом, всестороннее развитие каждой конкретной личности, вовлеченной в образовательный процесс, уже само по себе является ненасилием в его широком понимании, когда во главу угла ставятся, прежде всего, интересы личности — такие как заинтересованность в качественном образовании, заинтересованность в сохранении жизненных сил и здоровья, заинтересованность в объективности и открытости предоставляемой государством информации об окружающем пространстве и, в конце концов, заинтересованность в обеспечении безопасности жизни. Так, к примеру, опыт педагогов-новаторов 70–80-х гг. XX в. на практике показал и доказал, что сотрудничество педагога с учеником, гуманистический подход к обучению как единственно верная модель построения отношений внутри образовательного процесса приносят свои плоды при взрослении и адаптации ученика в дальнейшее социальное пространство. Модель образования, разработанная педагогами-новаторами, на практике продемонстрировала, что благодаря гуманистическим ценностям, внедренным в процесс образования, можно и нужно создавать прогностические превентивные модели недопущения насилия в любом его проявлении в умы учащихся. Эта учебно-

воспитательная модель применяется сейчас во многих начальных школах всего мира и считается наиболее приемлемой благодаря своим основным демократическим постулатам взаимного сотрудничества учителя с учеником и их общему развитию в процессе образования [5, с. 335].

Эта система гуманистически ориентированного образования получила название педагогики сотрудничества. Это направление является прямой противоположностью авторитарной насильственной системе образования, принятой в СССР и возведшей среднеобразовательную школу в ранг единой тоталитарной системы образования, не приемлющей никаких отходо́в от принятых норм обучения. Авторитарная образовательная система СССР на протяжении пяти десятилетий была неизменной и основывалась на жесткой сугубо подконтрольной работе с учениками, которая неприемлема в настоящее время в условиях гуманизации общества. Педагогика сотрудничества же, в свою очередь, отталкивается от гибких норм взаимодействия в образовательном процессе.

Основополагающие концепты педагогики сотрудничества явились фундаментом для формирования «Манифеста учителей-новаторов». Основные положения этого манифеста можно тезисно свести к следующим постулатам: гуманность как основа отношения к учащимся; ненасильственное образование (то есть образование без принуждения и карательных санкций); постановка трудных целеполаганий (это особая образовательная концепция, предполагающая постановку перед учеником особо трудных, но достижимых целей, при которой ученик постоянно поощряется, и успешное достижение им цели не ставится под сомнение); концепция масштабных блоков тем (концепция, при которой педагог объединяет в одну тему несколько крупных тем из учебного процесса, при этом у обучающихся появляется возможность осмыслить тему с разных сторон и выявить динамические взаимоотношения в изучаемых процессах); использование так называемых «якорений» при образовательном процессе («якорения», или «опоры» — это контрольные точки в изучаемом материале,

к которым ученик имеет возможность вернуться в любой момент, если что-то из нового материала покажется ему непонятным, при этом ученик получает возможность и открыть пройденный материал заново, находя в нем что-то новое, что не успело должным образом быть изучено им до этого); самоанализ (здесь стоит отметить, что педагогика сотрудничества — это единственная модель образования, не только позволяющая, но и поощряющая самоаналитические поиски учащихся); свобода выбора (учащийся имеет возможность выбирать те или иные предметы в учебном процессе, которые бы ему хотелось изучать более подробно, таким образом, все ученики имеют общий образовательный базис, при этом каждый волен выбрать для себя узкоспециализированную направленность предметов, которые ему пригодятся в будущей профессиональной деятельности); идея целесообразной формы (идея, при которой отсутствуют строгие правила, диктующие определенный внешний вид учащихся, однако присутствуют наставления для определения общей концепции внешнего вида образовательного заведения); концепция опережения (идея, при которой педагог сам формирует динамику образовательного процесса, превентивно подавая учащимся тот материал, который бы они сами в будущем пожелали изучить); концепция интеллектуального климата класса (концепция, при которой в классы объединяются ученики со схожими интеллектуальными показателями и познавательными интересами, таким образом, классы не статичны, они могут трансформироваться в динамике взросления обучающихся и изменения их интересов); общее креативное воспитание (это система коллективного творчества, при которой учеников просят достигнуть одного и того же творческого итога, однако каждый ученик выбирает свой метод достижения, такой как рисование, пение и т.д.); креативный труд (творческая производительная деятельность для благоустройства собственного дома или же учебных классов, стимулирующая на более положительный труд); система ученического самоуправления (самоуправление здесь представляет собой не точное воспроизведение

управления взрослых, а создание собственных авторских методик управления); индивидуальный подход (подход, ориентированный на личностные качества каждого конкретного ученика); взаимопомощь учителей (в частности, сотрудничество педагогов, работающих в одних и тех же учебных классах); взаимопомощь между родителями и учениками (обсуждение между педагогом и родителем всех проблем, с которыми каждый из них столкнулся в процессе социализации и обучения ученика, как дома, так и в школе) [84, с. 37].

Концепция педагогики сотрудничества наглядно показывает, насколько гуманистические ценности современной картины мира в целом и современной гуманистической системы образования в частности созвучны ненасильственным ценностям и идеалам. Отождествление себя с каждым учеником, индивидуальный подбор методологических программ обучения в условиях современных трансформационных процессов в обществе могут быть единственным подспорьем при социализации новых индивидов в рамках гуманистической картины мира.

Здесь следует упомянуть, что общепринятая система образования и ранее не была полностью лишена аксиологических составляющих. Так, к примеру, сходными с постулатами педагогики сотрудничества были и постулаты гуманистического направления в обучении и психотерапии. Общесистемный анализ первоисточников и исследование механизма насильственной образовательной концепции были поданы в трудах Д.Г. Левитеса и многих других современных педагогов и психологов. Однако, несмотря на то что современные западная и европейская системы образования имеют целый ряд научных работ, посвященных анализу насилия в образовательной среде на уровне педагог/ученик, достойное мерило гуманистической педагогической этики так и не было четко сформулировано и озвучено [119, с. 249].

Значительный современный опыт внедрения множества ненасильственных концепций воспитания, социализации и обучения

индивида показал, что педагогическая аксиология занимает свое полноценное место в ценностной картине мира и изучение ненасилия как базисной установки всей системы образования необходимо не только ради экспериментальных пролонгированных наблюдений за обучаемой личностью в дальнейшем, но и жизненно необходимо для самих учащихся как особое подспорье для будущей самостоятельной жизни в социуме.

Соблюдая объективность, отметим, что современная гуманистическая парадигма образования, несмотря на все ее неоспоримые плюсы, требует от образовательного процесса быть невосприимчивым к целому ряду внешних раздражителей, таких как трансформация ценностей внутри самой молодежной среды и многие другие. То есть гуманистическая образовательная традиция порой бывает более консервативной, чем того следовало бы ожидать. Так, к примеру, обнаруживается целый ряд противоречий в самой педагогической направленности процесса образования на аксиологию и все большее ценностно-ориентированное выстраивание образовательного процесса, при этом целый спектр современных обучающих методик и достижений передового образовательного опыта остается невостребованным. Таким образом, возникает вопрос о построении правильного современного дидактического обоснования ненасилия как аксиологического фундамента образовательного процесса.

В целом, суммируя вышеизложенное, можно утверждать, что ненасильственные идеи идут рука об руку с образовательной системой и трансформируются вместе с ней. Точно так же, как невозможно вывести строгий ряд ненасильственных установок, невозможно составить определенный свод образовательных правил, исходя из которых было бы возможным выстроить универсальную модель образования, применимую ко всем учащимся.

Процесс гуманизации общества, процесс воспитания индивида, его образования и социализации — все это компоненты единой ценностной картины сегодняшнего человекомерного пространства. Этика ненасилия не

выступает ни для одного из этих компонентов отправной точкой, однако представляет собой некий универсальный свод моральных законов и практик, позволяющих применить этику с ее эфемерными и ускользающими категориями на практике в обычной реальной жизни человека [150, с. 62].

Говоря о проблемах и недостатках гуманистической модели образования в рамках ненасильственной концепции воспитания и социализации, следует отметить, что существует целый ряд нерешенных вопросов и поставленных задач. А именно: следует выявить и проанализировать гуманистические трансформации процесса образования, очертить аксиологические предпосылки для построения полноценной ненасильственно-этической педагогики, проанализировать сам феномен образовательного насилия в его теоретической базе и практическом опредмечивании в среднеобразовательных и высших учебных заведениях. Кроме того, на основании целого ряда научных работ учителей-новаторов в данной области следует сформулировать диалектические и методологические условия внедрения ненасильственной педагогики в образовательный процесс. Необходимо выстроить особую превентивно-прогностическую модель недопущения педагогических насильственных практик в педагогическом процессе воспитания и социализации. Так как вышеописанные проблемы представляют прямой предмет изучения философии образования, мы не видим смысла останавливаться на этих вопросах более подробно, нашей целью было рассмотреть гуманистические ненасильственные ценности в различных ракурсах, в том числе и в образовательной сфере. Стоит заметить, что подавляющее число молодежных субкультур определяют ненасилие как свободу различных проявлений самоактуализации и свободное отождествление себя с социумом, другими словами, саморазвитие, которое не будет встречено обществом с протестом или неприятием. Иначе говоря, и молодежное видение проблемы насилия (в том числе в образовательном процессе, в котором большинство попыток самоидентификации учащихся пресекаются педагогами), и

гуманистическая трактовка ненасильственного образования — тождественны, и при правильных социально-философских и педагогических моделях построения образовательного процесса ненасильственная система образования имеет все шансы стать принятой на всех уровнях обучения [185, с. 96].

3.2. Проблемы и перспективы современной ненасильственной идеологии

В данном подразделе нашего диссертационного исследования мы подробнее остановимся на общепринятых методах ненасильственного взаимодействия с миром, рассмотрим данные методы в аспекте их непосредственной типологической специфики, очертим основной круг проблем ненасильственной этики, а также выведем определенные прогностические векторы развития ненасильственной идеи.

Сложно спорить с тем, что в кругах интеллектуально-элитарного наследия современного общества философия ненасилия воспринимается как однозначно положительное этическое наследие. Одновременно с этим, сложно и оспорить тот факт, что ненасильственное этическое наследие воспринимается как сугубо теоретический аспект культуры, знание нюансов которого абсолютно не обязывает применять его на практике.

С чем же связана такая сугубо теоретическая тяга к ненасилию? Во-первых, как уже было проанализировано нами в первом разделе данного диссертационного исследования, исторически принято подразумевать под ненасилием некую статичную модель поведения. Считается, что человек, практикующий ненасильственную этику, обрекает себя на всевозможные лишения и ограничения. Отчасти, такое мнение связано с тем, что впервые ненасильственные идеи были озвучены пророками, святыми отцами-отшельниками и другими просветителями, которые вели обособленный отчужденный образ жизни. Здесь уместным будет обозначить и тот факт, что основные сподвижники ненасильственной парадигмы, например Иисус Христос и Махатма Ганди, приняли насильственную смерть, завершили

жизнь мученическим образом. Конечно, оба эти факта можно трактовать двояко: с одной стороны, недостаточно убедителен довод о том, что именно концепция ненасильственного сопротивления злу привела и Иисуса Христа, и Махатму Ганди к насильственному завершению жизни. Однако же политические аспекты исторических периодов и миссий каждого из них вполне могут быть объяснением тому.

Конечно, тот мир, который видим сейчас мы, несовершенен. Да и любое человекомерное пространство не может быть совершенным, поскольку совершенство — суть категории истины, а истина всегда останется недостижимой там, где присутствует человеческий субъективный фактор. Чтобы представлять собой идеал философии ненасилия, человек должен обладать полным набором моральных качеств, не только его выработанных эпохой и цивилизацией, а и сконструированных на протяжении всего существования человеческого рода. Традиционная система социализационных ценностей основана на ступенчатом последовательном построении всей жизни человека, начиная с его рождения и заканчивая смертью. Такая установка социализации базируется, прежде всего, на аспектах материального благополучия и обеспечении человеческой жизни максимальных условий ее сохранения. Разумеется, ненасильственная парадигма отталкивается и от материальных установок, поэтому даже в случае, если на кон ставится благоустроенность будущей жизни, ненасильственная этика стоит на своем: насилие не должно быть применено [189, с. 41].

С этой точки зрения действительно становится понятным, что идея ненасилия в своей базисной специфике для людей сегодняшней цивилизации не может быть полностью воплощена в жизнь [7, с. 83]. Однако она абсолютно удовлетворяет запрос людей к общечеловеческому идеалу ценностей, построению идеального бесконфликтного мира, поскольку именно мечта о недостижимом идеальном всегда меняла ход исторического процесса.

Современный человек, ограниченный рамками заботы о себе и своей семье — с одной стороны, и моральными ценностями своей эпохи — с другой, постоянно находится перед выбором. Применять ли насилие (в данном случае, будет удобнее понимать под насилием его типологические разновидности, такие как финансовое, психологическое и пр.), или же отстаивать ненасильственные взгляды? В условиях такого выбора человеку свойственно прибегать к способам, сводящим насилие практически к нулю или же удовлетворяющим обе стороны конфликта. Такими способами выступают конформизм, умение находить компромиссы, специфика миротворческих переговоров и многие другие, направленные пусть и не на полное подавление насилия ненасильственной моделью поведения, но на сведение причинения зла себе и другим к минимуму [2, с. 61].

В данном ракурсе рассмотрения компромиссов между ненасильственной теоретической идеей и довлеющей к насилию реальностью интересным является и религиозный прецедент покаяния как особой моральной практики исповеди перед Богом и успокоения собственной совести после совершения необдуманных поступков. Однако покаянию не обязательно быть сугубо религиозной практикой. Многие внешнеполитические конфликты стран (к примеру, конфликт Соединенных Штатов Америки и Японии в конце Второй мировой войны) по примирению сторон были скреплены регламентами о нецелесообразности военных действий [85, с. 55]. Конечно, такие сугубо политические механизмы ведения диалогов на уровне столь развитых стран не могут служить примером политического покаяния уже потому, что покаяние есть суть духовного аспекта человечества, а политика — материального. Но для нас представляет ценность уже сам тот факт, что даже на уровне глобальных насильственных противостояний двух держав возможен хоть и постконфликтный, но все же переговорный миротворческий процесс. Примечательно здесь и то, что на всей нашей планете нет ни одного министерства нападения, существуют лишь министерства обороны.

Итак, какими же являются основные проблемы современной ненасильственной парадигмы? Прежде всего, к ним можно отнести неверие отдельного человека в действенность ненасильственной этики на практике. Исключительно как теория — ненасильственная идея может приобрести гораздо больше сторонников, нежели противников, поскольку каждый желает жить в идеальном мире, в котором и ему самому, и его семье, и его близким будет обеспечен весь спектр задекларированных ненасильственной идеей благ. А именно — несуществование зла как такового, неприятие насилия и остальные гуманистически ориентированные блага. На практике же оказывается, что индивид, практикующий ненасильственное взаимодействие с окружающим миром, не встречает от этого окружающего его мира такой же установки относительно самого индивида [27, с. 62]. Именно боязнь того, что на твой ненасильственный запрос мир ответит декларацией зла, и является основной причиной возникновения циничного отношения к практическому применению ненасилия. Однако, с другой стороны, именно эта человеческая боязнь зачастую являет собой завуалированное оправдание зла, попустительское отношение к тому, кто решился воплотить ненасильственные ценности в жизнь.

Немецкий философ Петер Слотердаик, размышляя над феноменом человеческого цинизма в своем труде «Критика цинического разума», приходит к выводу, что современный цинизм представляет собой обширную диффузную категорию, выходящую уже за рамки лишь индивидуально-поведенческого фактора [151, с. 307]. Цинизм в его современном проявлении, с точки зрения Слотердайка, перестал быть характерной чертой отдельной личности, он является доминирующим качеством всей цивилизации. Философ подчеркивает, что, проходя все этапы социализации, человек с самых ранних лет может отличить зло от добра, благородный поступок — от эгоистического. Кроме того, человек всегда дает качественную оценку своим действиям. Он понимает, что совершает зло. И точно так же понимает, что, с точки зрения общепринятой морали, нет и не может быть оправдания тому,

кто причиняет зло осознанно. То есть, зная, что идеал гуманистического общества требует от человека лучших качеств и образа поведения, он ведет себя не так, как ему следовало бы себя вести с точки зрения этого идеала, однако не ощущает по этому поводу никаких особых угрызений совести.

Относительно темы нашего исследования, можно заключить, что индивид, который прибегает к злу для собственной выгоды, полностью отдает себе отчет в том, что зло представляет собой аморальную установку. И этот же индивид, который хоть и воспитан в рамках гуманистических ценностей, однако уже впитал в себя ту степень циничности общества, о которой говорит Слотердаик, обосновывает свои поступки тем, что такова специфика жизни в обществе. Другими словами: «Так устроен мир, если бы я не сделал этого, это сделал бы кто-то другой, в любом случае, это бы произошло».

Однако, соглашаясь со Слотердайком и признавая нашу цивилизацию в целом и современного человека в частности примером идеала циничности, не возвращаемся ли мы тем самым к завуалированному оправданию зла с помощью оправдания слабых характеристик человечества? Ведь если принять за истину тот факт, что современное человечество цинично уже в самой его природе, то можно не искать оправдания и собственным поступкам, отталкиваясь от того, что все равно являешься представителем своего поколения и никуда не деться от его установок.

Итак, если первой очевидной проблемой на пути современной ненасильственной парадигмы является признание цинизма как общесоциальной установки, то второй ее проблемой, безусловно, можно считать недоверие к масштабности охваченных ею вопросов и предлагаемых путей решения.

Зачастую такое неверие выражается в следующем вопрошании к ненасильственной парадигме: если ненасильственная этика столь всеобъемлюще декларирует свои плюсы, если ее идеи выдвигаются такими авторитетными последователями, если она уверенно существует на

протяжении стольких тысячелетий, почему тогда ненасилие как политический манифест до сих пор не одержало победы ни в одной стране мира? [159, с. 58]

Проблема неверия в ненасильственные ценности хоть и вытекает из общей циничности современной картины мира, однако в некоторой степени является ее причиной. Даже среди интеллектуальной элиты общества ценность силы, возможно, и была когда-то отправной точкой философских воззрений, однако никогда не выступала ничьей отличительной чертой, потому что это могло послужить причиной неприятия такой философии обществом. То есть явных противников ненасильственной парадигмы по сей день человечество не воспитало [96]. Почему же тогда сторонники ненасилия до сих пор не доказали действенность данной этической концепции в сфере регулирования как внутренних, так и внешних политических конфликтов? При анализе причины неверия общества в ненасильственные ценности становится очевидным, что сам вопрос, поставленный вопрошающим обществом в такой его формулировке, и является ответом на него.

Ненасилие представляет собой морально-этическую концепцию. Сложно не согласиться с тем, что хоть этическая парадигма в настоящий момент и является довольно обширным пластом исторически-ретроспективного знания, однако во многих ее специфических областях категории этического знания порой выступают в роли эфемерных расплывчатых установок [20, с. 95]. К примеру, базисная экзистенциальная этическая категория любви, которая занимала умы многих философов, находила свое отражение во многих научных этических трудах, до сих пор является глубоко индивидуальной категорией, границы и характеристики которой не могут быть представлены всему обществу в целом как единственно верные [118, с. 59]. Каждый человек постигает любовь на своем собственном неповторимом опыте. Сколько бы философско-этических трудов индивид ни прочитал о любви, не имея индивидуального

эмпирического опыта любовных переживаний, невозможно дать полную внутреннюю оценку данной категории [196, с. 143].

Являясь предметом философско-этического исследования, ненасильственная парадигма также представляет собой специфическую область философского знания, полное усвоение которой возможно лишь после индивидуального опыта переживания ненасильственной идеи. Здесь нет и не может быть никаких универсалий, границ и рамок ненасильственной этики, поскольку вопрос о принятии или непринятии для себя ненасильственной модели поведения является интимным, сугубо индивидуальным вопросом каждого человека. Точно так же, как и категория любви, категория ненасилия является отражением рефлексивного внутреннего диалога человека. По сути, ненасилие и есть проявление любви в самом широком значении этого слова. Проявление любви к себе в недопустимости для себя применения силы. Проявление любви к окружающим в нежелании причинять им вред. Проявление любви к планете в отказе от нанесения ей ущерба. Проявление любви к животным в отказе от употребления в пищу мяса. Но никто из приверженцев и сподвижников ненасильственной этики никогда не уточнял, где именно должна начинаться ненасильственная культура в рамках жизни одного человека, в каком возрасте должно человеку начинать осмыслять себя в тесной взаимосвязи с окружающим миром? Каждый сторонник ненасильственной этики воплощает в жизнь ее идеи в его индивидуальном неповторимом плане. Обстоятельства, в которых находятся люди, могут быть настолько разнообразны с точки зрения прогностических поведенческих концепций, что этика ненасилия (как и любая другая морально ориентированная система поведения) просто не в состоянии дать четкие предписания действий в той или иной конкретной ситуации. Поэтому ненасильственные взгляды представляют собой лишь общие «правила игры». Мы можем провести аналогию с шахматной партией, где каждая конкретная фигура имеет свой потенциал и предписанные ей модели ходов. Однако куда передвинется фигура и передвинется ли вообще

— это уже остается прерогативой воли игрока. Именно эта непредсказуемость ходов фигур, теоретический план передвижения которых нам все-таки известен заранее, и делает игру в шахматы столь интересной для нас [192, с. 294]. Точно так же и этика ненасилия являет собой шахматную доску, фигуру и основной концепт правил игры. Сама же игра, то есть воплощение ненасильственных взглядов в жизнь, является прерогативой ее приверженцев.

Теперь же, возвращаясь к проблеме неверия в практическое применение ненасильственной парадигмы, мы находим очевидным, что неверие это уже само по себе детерминирует невозможность общечеловеческого обращения к ненасильственным идеям. Кроме того, ненасильственная парадигма истолковывается каждым ее приверженцем исходя из его личного опыта отношений с миром. Отдельный человек вносит в ненасильственную парадигму свои индивидуальные поправки и дополнения или же отвергает некоторые аспекты ненасильственной этики за неимением достаточного личного базиса в решении некоторых конфликтов. Примером тому могут служить два кардинально разных общественных движения, которые оба базируются на ненасильственных ценностях: антимилитаризм и вегетарианство. Если антимилитаристы почерпнули в основном политические аспекты ненасильственного взаимоотношения с социумом и нашли их для себя полностью приемлемыми, то вегетарианство же в первую очередь отталкивается от ненасильственной концепции существования среди живой природы. Оба эти движения являются яркими примерами этики ненасилия в действии. Однако в то же время становится очевидным, что направлены они на решение кардинально противоположных проблем. Невозможно выделить из них какое-то более ненасильственное и, соответственно, менее ненасильственное социальное движение. Оба они рассматривают важные аспекты современных проблем человечества, оба они базируются на фундаментальных постулатах ненасильственной идеи, однако ракурс рассмотрения этики ненасилия у них

все же разный. То, за что борется каждое из двух этих движений, является для их приверженцев, соответственно, наиболее значимым аспектом практического ненасилия [28, с. 39]. На примере антимилитаризма и вегетарианства становится очевидным факт индивидуального подхода к ненасильственным установкам. Именно этот фактор личностной суверенной рефлексии каждого сторонника ненасилия показывает, насколько обширна данная проблема и сколько разных, порой не пересекающихся между собой сфер человеческого пространства она затрагивает. Но стоит помнить, что этика ненасилия — это, прежде всего, логические конструкты поведения в той или иной сфере человеческих взаимоотношений в социуме или же отношений человек-природа.

Следующей проблемой на пути воплощения современной ненасильственной парадигмы является вопрос о том, что, декларируя этику ненасилия в качестве особого свода этических норм и практик, уникального синтеза поведенческих реакций, следует ли считать насильственной всю остальную философско-этическую традицию? Проведя параллель, можно предположить, что при появлении узкоспециализированной гуманистической философской традиции все остальные философские школы можно считать антигуманистическими. Естественно, что данный ракурс рассмотрения ненасильственной этики базируется исключительно на ассоциативно-этимологическом ее аспекте, не затрагивая, между тем, специфические ненасильственные концепты данной этики.

Выше нами были рассмотрены основные эпистемологические проблемы современной ненасильственной идеологии. Если свести все эти проблемы к одной, то она может быть озвучена как сугубо психологический вопрос недоверия к ненасилию ввиду его общетеоретической направленности.

Однако наряду с сугубо этимологическими проблемами трактовки ненасильственных постулатов существует и ряд исключительно практических проблем ненасильственной этики. Проявления и

закономерности этих проблем были подробно проанализированы нами во втором разделе данного диссертационного исследования, поэтому сейчас мы видим важным сформулировать ряд этих проблем в более конкретном поле.

Основными проблемами современной ненасильственной идеологии являются проблемы недостаточно правильно проведенной социализации индивидов, приспособления индивидов к конкретным условиям жизни, принуждения их к чему-либо и разрушения. Под понятием разрушения здесь подразумевается его общая этимологическая составляющая. Примером такого разрушения могут служить и дестабилизация ценностной составляющей бытия, и трансформация идеалов под давлением социума.

При недостаточно правильном ходе социализации личности зачастую возникает вопрос подмены ценностей конкретного индивида ценностями группы лиц, под чьим влиянием этот индивид оказался ввиду ряда причин.

В случае же необходимости приспособления к новым условиям жизни индивид обычно остается существовать в своей обычной системе ценностей — по крайней мере, до тех пор, пока эта система ценностей отвечает его запросам к окружающей действительности. Также представляется интересным и тот факт, что при приспособлении индивида к новым условиям существования ненасильственная составляющая его жизни может быть вытеснена на задний план, однако очень редко она полностью покидает сознание.

В случае приспособления индивид обычно стремится к тому, чтобы новая картина окружающей его действительности отвечала требованиям старой либо же дополняла их. Поэтому в данном случае приспособление хоть и является основной проблемой современной этической парадигмы, однако с другой стороны — это и детерминирующий фактор для возможности закрепления в сознании индивида ненасильственных установок и трансформации ненасильственных ценностей из теоретического в качественное практическое русло [56, с. 275].

Анализ проблемы приспособления с точки зрения ее влияния на трансформацию ненасильственных ценностей в аспекте их внутриличностных становлений индивида показывает, что зачастую та трансформация ценностной картины мира и окружающей действительности, которая может быть охарактеризована самим индивидом как негативная, может детерминировать еще большее внутреннее стремление индивида к ненасильственным идеям. Отчасти это может быть обусловлено этическими и религиозными аспектами духовной жизни человека. В первом разделе нашего диссертационного исследования мы подробно останавливались на религиозных детерминантах ненасильственной идеи в аспекте конкретного индивидуального жизненного опыта индивида. В изменяющихся условиях реальности, даже если условия эти меняются для индивида в худшую сторону, порой такие качества личности, как сострадание, сочувствие, эмпатия и другие, лишь приобретают наибольшую значимость, поскольку индивид в силу жизненных обстоятельств и сам оказался в затруднительном негативном положении. Соответственно, побывав в роли жертвы (в данном случае — жертвы обстоятельств), индивид с еще большим рвением стремится помочь окружающим его людям избежать похожего жизненного опыта.

Таким образом, проблема приспособления хоть и является сама по себе сутью насильственного принуждения человека адаптироваться к трансформациям условий окружающей реальности, однако может выступать и базисом для дальнейшего развития ненасильственной идеи.

Что касается проблемы принуждения на пути современной ненасильственной этической идеи, то вопрос о насильственной компоненте принуждения не требует доказательств. В данном диссертационном исследовании мы подробно анализировали способы принуждения и их типологическую специфику. Поэтому сейчас нам бы хотелось обратиться к самому мотивационному процессу индивида или социальной группы, применяющих способ принуждения для достижения собственных целей.

Ведь именно мотивационные установки и представляют собой наибольшую проблему для ненасильственной идеи, поскольку они сулят принуждающим материальные или иные блага, которые априори не может сулить своим последователям ненасильственная этика.

С помощью принуждения можно достичь своих целевых установок и прийти к конечному результату процесса принуждения вне зависимости от желаний другой стороны конфликта. Экзистенциальная психотерапия, к примеру, видит в процессе принуждения не только открытый посыл доминировать, но и скрытое невербальное желание построения своего собственного индивидуального порядка [203, с. 337]. Иными словами, принуждающий пытается с помощью своей жертвы выстроить свою реальность таким образом, чтобы она соответствовала его представлениям об идеальном мире [88, с. 142]. Этот процесс можно назвать процессом трансформации жертвы в инструмент сотворения идеала. Примечательно, что основная часть принуждающих, если речь идет не о прямом насильственном принуждении, а о его завуалированных формах, видит свою роль скорее наставнической, нежели насильственной. Именно эта внутренняя идея наставничества и служит основным оправданием для принуждающей стороны [103, с. 75]. Примером таких принуждающих действий могут служить как принуждение матерью ребенка в аспекте педагогических их взаимоотношений, так и принуждение начальником подчиненных, обусловленное заботой начальника о своей сфере деятельности в целом.

В русле данного анализа мотивационных процессов проблемы принуждения становится очевидным, что механизм принуждения тоже представляет собой некую двойственность относительно детерминирующих его установок. Не всегда принуждение является сутью зла. Однако зачастую принуждающий индивид или социальный институт отстаивает свои личностные интересы и выгоды.

Следующей основной проблемой современной ненасильственной этики является проблема разрушения. Она затрагивает абсолютно все сферы

человеческой реальности, поэтому мы попытаемся условно выделить четыре основных вида разрушения и проанализировать их в конкретной типологической среде относительно интересующего нас вопроса.

Прежде всего, стоит выделить разрушение моральное, разрушение физическое, разрушение умственное и разрушение аксиологической картины мира [115].

Под моральным разрушением принято понимать трансформацию ценностной картины мира в условиях индивидуального опыта и личных интересов. Конечно, проблема морального разрушения носит общечеловеческий характер. Однако проблемой она становится именно из-за того, что теоретический процесс трансформации базисных человеческих ценностей выступает лишь фундаментом для нее. На практике же моральное разрушение носит более частный характер. Оно воплощается в реальность с помощью конкретных людей, групп, социальных институтов, которые легитимизируют моральное разрушение, отстаивая его права трансформацией исторического процесса в целом [131, с. 17].

Несомненно, потеря интереса социума к общечеловеческим моральным ценностям представляет для ненасильственной идеи существенную проблему. Это связано не только с тем, что потеря интереса к моральной стороне жизни напрямую уменьшает количество приверженцев ненасильственной идеи, но и с тем, что весь тот религиозный, этический и философский фундамент, на который тысячелетиями опиралась ненасильственная этика, постепенно утрачивает свою неоспоримую истинность в глазах человечества. Подмена моральных установок случилась не в одно мгновение. Утрата ценности духовной стороны жизни стала возможной благодаря постепенным историческим процессам, поэтому «застигнутых врасплох» и категорически не согласных с такой трансформацией моральных ценностей людей нет и быть не могло, так как продолжительность человеческой жизни слишком мала для того, чтобы охватить весь этот процесс целиком. Однако благодаря этому же базисному

религиозному, философскому и этическому фундаменту ненасильственной этики, сохранившемуся зачастую в виде первоисточников, любой интересующийся индивид может обозреть ту неутешительную ретроспективу, которая открывается при попытках отследить, где и когда в историко-социальном процессе развития человечества моральность перестает быть первичной и сдает свои позиции жажде наживы.

Моральное разрушение — процесс не только длительный, но еще и не окончившийся. В свете этого, трудно спрогнозировать однозначно трансформацию ненасильственной идеи, ее место в будущей ценностной картине мира, однако несомненным остается факт, что, несмотря на мировой устояй ценностей, люди всегда будут стремиться к поиску идеала. А философия ненасилия представляет собой именно идеальную этическую концепцию взаимодействия с окружающим миром, отвечающую на многие вневременные вопросы человечества [139, с. 65]. Моральное разрушение может быть как прерогативой отдельной личности, так и тенденцией к разрушению у целого социального класса или института. Кроме того, моральное разрушение несет в себе наибольшую угрозу из всех четырех видов разрушения, поскольку оно затрагивает не только разрушение конкретного общества, но и, скорее всего, приведет к моральному разрушению последующих поколений.

С другой стороны, моральное разрушение общества является своего рода лакмусовой бумажкой, на фоне которой индивид, стремящийся найти для себя оптимальную ценностную систему, может правильно спрогнозировать проблемы, которые возникнут на его пути. В таких случаях моральное разрушение выступает «доказательством от противного» в пользу ненасильственных взглядов, поскольку любое разрушение само по себе деструктивно, моральное разрушение не может быть оценено индивидом с положительной стороны. Соответственно, ищущий альтернативу откроет для себя другие аспекты ценностной картины мира, к коим, разумеется, можно отнести и ненасильственную этическую традицию.

Становится очевидным тот факт, что само по себе моральное разрушение, как и ряд других проблем современной ненасильственной этической концепции, не является исключительно негативным фактором на пути ее становления. Напротив, наблюдая за упадком ценностей и постоянной трансформацией ценностной картины мира, индивид, желающий построить свою жизнь в соответствии с традиционными аксиологическими постулатами добра, имеет шанс избежать ошибок, которые были допущены другими поколениями, с чьего многообразного попустительства и стало возможным возникновение такой проблемы, как моральное разрушение [141, с. 62].

Физическое же разрушение, в отличие от морального, носит ситуативный и материальный характер. Под физическим разрушением принято понимать прямое уничтожение чего-либо [126]. Однако в ракурсе интересующей нас проблемы ненасилия для нас представляет собой больший интерес физическое разрушение в аспекте его человекомерного проявления. Под физическим разрушением личности понимается саморазрушение индивидом своего тела, обусловленное девиационными психологическими процессами. Мы не станем затрагивать данный феномен с точки зрения патологии, в русле социально-философского исследования для нас представляет интерес лишь саморазрушение с точки зрения нормы. Итак, физическое саморазрушение может быть обусловлено двумя факторами, которые оба базируются на неприятии. В первом случае это неприятие себя в окружающем мире, во втором — неприятие окружающего мира, в котором оказался индивид. Первый вариант физического саморазрушения, при котором индивид испытывает неприязнь к самому себе, представляет собой проявление насилия по отношению к собственному телу. Однако поскольку мы рассматриваем лишь случаи нормы, интересным будет анализ таких процессов, не выходящих за рамки дестабилизированной личности. К таким стабильным, с точки зрения нормы, проявлениям саморазрушения можно отнести культуру татуировок тела, выделение частей тела шрамами,

нанесение на тело излишнего количества серег и прочие проявления, которые принято относить к атрибутам той или иной субкультуры [143, с. 84]. Можно ли считать такое проявление разрушения целостности оболочки собственного тела актом насилия? Безусловно. В данном случае это является насилием против самого себя. Мы не станем углубляться в психологические детерминанты проявления такого самонасилия, поскольку не это является предметом нашего исследования. Однако для нас важен уже тот факт, что проявления такого насилия встречаются в наше время повсеместно. Интересным для нас является и то, что основатель психоаналитической традиции Зигмунд Фрейд в своем труде «Введение в психоанализ» называет основным мотивационным процессом для саморазрушения целостности своей телесной оболочки и насилия над собой устрашение [175, с. 204]. С этим трудно не согласиться даже тогда, когда речь в данном аспекте заходит исключительно о молодежных субкультурных течениях.

В этом же труде Зигмунд Фрейд проводит параллель между физическим насилием сильного над слабым и материнской наставнической опекой. Примечательно, что традиция психоанализа выделяет материнскую опеку в отдельную специфическую форму насилия. Разумеется, речь здесь идет не об опеке как таковой, а о гиперопеке, которая культивируется как норма в глазах подрастающего ребенка и воспринимается им как единственно верный способ воспитания последующего поколения. Таким образом, происходит укоренение насильственного воспитания на протяжении нескольких поколений, принятие такого стиля воспитания в качестве нормы. В таком случае отследить детерминанты неправильной воспитательной установки представляется затруднительным. Еще большее затруднение представляет собой процесс адаптации взрослого индивида, социализированного с помощью насильственных педагогических установок матери, и перепрограммирование его на демократический стиль воспитания своих детей. Как видим, даже в таком, казалось бы, отстраненном от воспитательных догм понятии, как физическое саморазрушение, можно

четко выявить детерминанты морального разрушения, рассмотренного нами ранее. Действительно, как мы покажем ниже, все виды разрушения тесно связаны не только между собой, но и являются прямыми причинами или следствиями всех других специфических форм насилия. Поэтому рассматривать какую-либо форму разрушения вне контекста ее прямой зависимости от других форм было бы грубой ошибкой.

Итак, если целью насильственного саморазрушения является устрашение других посредством интеграции в собственное тело каких-то семиотических значений властвования [176, с. 63], соответственно, нельзя не охарактеризовать данный процесс как однозначно насильственный.

Следующим видом разрушения, представляющим собой проблему для современной ненасильственной этической концепции взаимодействия с окружающей реальностью, является умственное разрушение. Как и в случае с физическим саморазрушением, здесь мы будем рассматривать только то умственное разрушение, которое являет собой лишь пример нормы. Мы не будем затрагивать умственное разрушение, являющееся предметом узкоспециализированных психиатрических и педагогических отраслей.

Под умственным разрушением принято считать пролонгированный процесс отказа от саморазвития, усвоения социальных норм поведения и проявление качеств асоциального поведения, отражающихся большей частью в виде дестабилизации традиционных педагогических установок. Иными словами, умственное разрушение представляет собой проблему, прежде всего, для самого индивида, выбравшего такой путь взаимодействия с собственным разумом. Здесь, как и в случае с физическим саморазрушением, следует иметь в виду, прежде всего, саморазрушение умственное. Такое разрушение зачастую является индивидуальным выбором и насилием над самим собой, однако в некоторых случаях, когда речь, к примеру, идет об умственно и эмоционально нестабильных подростках, такое деструктивное поведение может быть навязано с помощью насильственных мер старшими, более опытными индивидами [187, с. 63]. Естественно, в любом случае

умственное разрушение остается индивидуальным выбором, однако здесь уместным будет обратиться к понятию морального насилия, которое мы рассматривали во втором разделе данного диссертационного исследования. Напомним, что моральное насилие порой представляет собой не открытое вербальное насилие над оппонентом, а завуалированное мотивациями попечительства и заботы желание заставить другого индивида подчиняться своим воле и требованиям, а также жить в соответствии с представлениями совершающего насилие о правильном укладе бытия.

Таким образом, и умственное разрушение не является изолированной от других специфических форм насильственной компонентой. Умственное разрушение тесно связано с насилием моральным, является следствием психологического насилия и, возможно, причиной физического. Это справедливо и в том случае, когда речь идет не о насилии одного индивида над другим, а о самонасилии в частности.

Последний тип разрушения — это разрушение аксиологической картины мира. Поскольку аксиология является концептом ценностной ориентации общества, невозможно рассматривать разрушение аксиологической картины мира, не обратившись к уже знакомому нам специфическому виду разрушения — моральному.

Под аксиологической картиной мира в целом принято понимать особый концепт доминирующих базисных ценностей этического, философского, религиозного и культурного порядков [149]. Предполагается, что весь основополагающий фрейм этих ценностных установок человек усваивает на пути социализации, которая начинается еще в дошкольном возрасте, продолжается на пути прохождения человеком всего образовательного общественного института и с возрастом перетекает в форму передачи социализационных навыков следующему поколению. Разрушение же аксиологической картины мира проходит все те же этапы, что и сам индивид на пути социализации. То есть разрушение аксиологической картины мира может начаться в дошкольном возрасте, укрепиться в период

усвоения социализированных установок институтом образования и сделать индивида своим инструментом.

В аспекте разрушения аксиологической картины мира категория ненасилия представляет собой пакет моральных и культурных поведенческих установок, с помощью которых процесс разрушения аксиологической картины мира если нельзя прекратить полностью, то возможно хотя бы замедлить.

Однако мы видим этот процесс разрушения именно проблемой современной ненасильственной идеологии, а не детерминируем им интерес к ненасильственной этике. Что касается проблематики этого процесса разрушения, то и здесь необходимо отметить его четкую взаимосвязь со всеми остальными специфическими формами разрушения, в особенности — морального разрушения и разрушения умственного.

Выше мы выявили и проанализировали основной концепт проблем современной ненасильственной философско-этической мысли. Стоит особо подчеркнуть тот факт, что все проблемы носят не только морально-этический, но и сугубо материальный, физический характер.

Далее на основании всего материала, проанализированного нами в данном диссертационном исследовании, с помощью выявленных нами специфических форм насилия и ненасилия, аспектов взаимодействия этих понятий в условиях современной картины мира, мы попытаемся очертить основные перспективы дальнейшего развития современной ненасильственной идеологии.

Прежде всего, следует выявить категорию ненасилия в аспекте современной социально-философской жизни общества, проследить и понять специфику трансформации всей ненасильственной этической идеи в исторической ретроспективе, определить основные векторы развития ненасильственной парадигмы.

Итак, в первом разделе нашего диссертационного исследования мы уже проанализировали теологически-этический аспект развития

ненасильственной идеи. Сейчас же нас интересует религиозный и этический аспект современных ненасильственных тенденций.

При обращении ко всем религиозным конфессиям, провозглашающим в своих базисных постулатах идею ненасилия, становится очевидным, что трансформации ненасильственной этики в условиях религиозной ретроспективы практически не наблюдается. Это обусловлено тем, что все основные религии, декларирующие ненасильственный способ коммуникации с миром (среди них такие мировые религии, как христианство, иудаизм, буддизм, индуизм и пр.), являются сравнительно древними религиозными течениями, устоявшимися в своих догматических нормах. Поэтому изменение ценностных ориентиров ненасильственной идеи в аспекте трансформации религиозного учения, ее содержащего, настолько незначительно, что мы не видим необходимости рассматривать его более детально. Однако мы остановимся на основных религиозно-этических ненасильственных концепциях, которые остались неизменны по сей день, благодаря архетипичным мировоззренческим традициям религий, их декларирующих. Это и концепция ахимсы, и концепция сатьяграхи, и христианская позиция непротивления злу насилием. Очевидно, что религиозный догматический консерватизм, присущий основным мировым религиозным течениям, и является тем аспектом, благодаря которому эти ненасильственные концепции остаются актуальными и на данном этапе развития нашей цивилизации.

Именно благодаря религиозному консерватизму ненасильственная этика, во многом пронизывающая весь религиозный человеческий опыт, остается целостной, актуальной и востребованной в среде верующих. Говоря в таком теологически-этическом ключе о будущем ненасильственной парадигмы, будет правильным ставить вопрос о будущем всей религиозной философии в целом. Потому как ненасилие есть суть религии, его будущее здесь напрямую зависит от религиозной общности социума и способности человечества быть и далее носителем теологических ценностей. Ставя вопрос

о будущем религий в целом, стоит обратиться к истории религии и рассмотреть все религиозные функции с точки зрения их актуальности в будущем.

Итак, во всем многообразии функционального религиозного пространства выделяют семь основных религиозных функций. Это мировоззренческая, коммуникативная, компенсаторная, интегрирующая, легитимирующе-разлегитимирующая и культурнотранслирующая [110, с. 146]. С точки зрения интересующего нас предмета исследования и взаимосвязанных с ним функций религии, нас особо интересуют лишь некоторые из них.

Мировоззренческая религиозная функция, направленная на особую этическую рефлексию и напрямую взаимосвязанная с аксиологической религиозной составляющей, представляет для нас особый интерес в рамках прогнозирования востребованности религиозных взглядов. Может ли существовать общество, лишенное религиозности, но сохраняющее ценностный багаж? Очевидно, нет. Поскольку даже такие специфические ценностно-ориентированные разделы философии, как этика, аксиология и многие другие, объединены одним, а именно — фундаментом моральных и культурных ценностей человечества, к которым, безусловно, относится и теология в целом.

Компенсаторная функциональная религиозная составляющая ориентирована на дополнение недостающих элементов реальности в рефлексивном отображении мира индивидом. Самый яркий пример компенсаторного религиозного механизма можно пронаблюдать при рассмотрении традиционной религиозной проблематики теодицеи. Иными словами, компенсаторная религиозная функция регулирует бытность людей, отвечает за восполнение недостающего материального духовным.

Существует ли компенсаторный механизм в ненасильственной этике? Безусловно. Уже из самого названия данного социально-философского феномена становится очевидным, что этика ненасилия не только не отрицает

наличие категории зла, но и ставит своей главной целью его обезоруживание. Ненасильственная этическая концепция не оправдывает зло, равно как и не отвечает на вопрос о том, почему это зло произошло. Но, подобно религии, она дает альтернативный вариант ненасильственного ответа на насилие. Очерчивая круг специфических компенсаторных ненасильственных механизмов, стоит особо отметить их аксиологическую составляющую. Ненасилие не только предлагает вариант ненасильственного разрешения конфликтов, но и объясняет, почему важно поступить именно так. В русле религиозного рассмотрения механизмов ненасильственного взаимодействия с социумом будет уместно акцентировать внимание на духовных ценностях ненасилия, которые, безусловно, соответствуют и ценностям религиозным.

Ненасильственная этика ставит милосердие превыше всего. Именно милосердие выступает здесь активной позицией, а проявление насилия — позицией слабого. Поскольку духовная культурная нагрузка традиционно лежала на плечах более образованного, более осознанного и философски сформированного слоя общества, милосердие есть здесь не путь жертвенности, но путь осознанного волевого выбора.

Если с коммуникативной религиозной функцией насилие сопряжено не столь явно и подчеркнуто, то регулятивная функциональная нагрузка религии связана с ненасильственной этикой напрямую. В целом, задача религиозной регулятивной функции состоит в том, чтобы координировать жизнь общества, исходя из религиозных догм, традиций и общего культурного наследия. В рамках данной религиозной функции ненасильственная этическая концепция выступает прямым ее инструментом. Поскольку нет и не было более сформулированной доктрины, регулирующей жизнь социума внутри государства и самого государства с другими державами, которая бы обеспечивала весь свод руководств по взаимоотношениям в этих кругах, исключая военные и прочие конфликты.

Интегрирующая же религиозная функция отвечает за общность социума, за интеграцию религиозных догм в социально-культурную сферу жизни человека и за объединение граждан на основании единой ценностной системы. Ненасильственная философская традиция по сути своей и является частью этой ценностной системы, единой и актуальной для всех мировых религий.

Невозможно представить себе более ненасильственное социальное взаимодействие, чем взаимодействие, основанное на вере. Ненасилие не только показывает важность и актуальность объединения человеческих взглядов вокруг религии, но и предоставляет каждому члену общества всевозможные инструменты для ненасильственной коммуникации или же, в отдельных радикальных случаях, даже ненасильственной борьбы. Мы рассматривали теории ведения ненасильственного сопротивления во втором разделе данного диссертационного исследования, где нами были очерчены и охарактеризованы важность и многообразие инструментов такого поведения.

Функциональная культуротранслирующая составляющая религиозной реальности обусловлена интеграцией религиозных ценностей во многие сферы человекомерных пространств, таких как этическое, культурное, социальное, духовное, моральное и другие. Религия всегда находилась в тесной взаимосвязи с культурой, искусством, ценностными составляющими бытия. Нельзя однозначно выявить прямую зависимость религии и, например, культуры. Невозможно с уверенностью утверждать, что именно религия в те или иные эпохи формировала культуру, а не наоборот, поскольку культура есть категория не только духовного, но и сугубо материального. Но невозможно и отрицать взаимосвязи религии и гуманистической составляющей бытия.

Категория ненасилия представляет собой ретранслятор культурной жизни общества. Она никогда не являлась сухим философским архаизмом. Со времен зарождения ненасильственной идеи и до наших дней нет и не

было ни одной эпохи, в которой ценности, транслирующиеся ненасильственной этикой, не были бы актуальными и своевременными.

Легитимирующая и делегитимирующая философские функции представляют собой, по сути, один и тот же механизм взаимодействия религии и культуры. Религия легитимирует общественный уклад, позиционирует многие положения государственной сферы как важные факторы сохранения религиозного порядка и/или порядка внутри религиозных социальных групп. И, напротив, если государство декларирует тот уклад общественного порядка, который идет вразрез с религиозными ценностями, религия может повлиять на государственный аппарат власти. Либо же, если непосредственное влияние на государственный аппарат власти по каким-либо причинам невозможно, религия может сформировать определенное отрицательное отношение социума к тем или иным государственным позициям. В данном случае ненасильственная философская традиция является именно тем идеальным фундаментом для регулирования как сугубо религиозных межличностных отношений, так и отношений индивида в сфере правопорядка на уровне государства.

На основе данного краткого анализа религиозных функций и обусловленной этими функциями актуальности ненасильственной этической концепции в аспекте теологической картины мира становится возможным сделать следующий вывод: религия является специфической духовной сферой человеческого пространства. В той или иной своей форме она присутствовала в бытийном пространстве человеческой реальности всегда — начиная с языческих культов и заканчивая современными мировыми религиями. Представить человечество, лишенное каких-либо религиозных воззрений, затруднительно даже при условии гипотетического допущения того, что когда-нибудь наука раскроет тайну возникновения жизни во Вселенной, даст определение категориям души, истины и многим другим религиозно-этическим категориям. Человечество всегда стремилось поставить религию в центр своей реальности, и именно вокруг религии

всегда выстраивались остальные сферы духовного бытия, такие как этика, эстетика, культура и многие другие.

Будет ли актуальна религия в будущем? Безусловно. Многие научно-фантастические сюжеты отталкиваются от идеи сухого рационального пространства будущего, однако все переплетения этих сюжетов основываются на тех или иных поисках категорий этики: категорий любви, истины, добродетели, миротворчества и других специфических категорий, которые в полной мере являются и ненасильственными.

В первом разделе нашего диссертационного исследования мы подробно проанализировали не только тесную взаимосвязь религии и ненасильственной этики, но и акцентировали внимание на том, что ненасильственная концепция впервые была озвучена именно в религиозной среде. Поэтому, говоря о постоянной взаимосвязи человека и веры, мы можем с уверенностью выявить взаимосвязь человека и жажды мира, поскольку желание жить в мире, прежде всего, базируется на ценностях религиозного и общего духовного порядка.

Однако в современном мире ненасильственная этическая концепция проявляется в большем многообразии своих специфических форм, нежели в сугубо религиозном. Во втором разделе данного диссертационного исследования мы уже выявили специфические материальные проявления ненасильственной этики, которые не всегда отталкивались от религиозных ценностей. Политическое насилие, финансовое насилие, культура ненасильственного образа питания и многие другие специфические формы насилия в их индивидуальном практическом применении могут не нести в себе абсолютно никаких религиозных или этических установок. Они могут быть внутренним выбором индивида, который основывается на его собственной рефлексии, на индивидуальном жизненном опыте восприятия категорий добра и зла. Заметим, что, проанализировав эти категории в аспекте социально-философского пространства, мы уже выявили, что они являются частью не столько этической, сколько мировоззренческой стороны

социальной жизни. И если прогностическое исследование будущности религии и ее тесной непреходящей взаимосвязи с ненасильственной этикой не вызывает особых трудностей и не дает двойственности полученных результатов, то прогнозирование востребования ненасильственной этики в условиях трансформации политических взглядов, культурных ценностей и всей финансовой реальности в целом представляет для нас особый интерес. Поскольку категория ненасилия проявляет себя во всех человекомерных сферах, построение прогностических векторов развития ненасильственных взглядов видится нам возможным в тесной взаимосвязи всех этих сфер.

Вслед за рассмотрением развития ненасильственной этики в религиозном пространстве мы проанализируем наиболее вероятные трансформации политического, финансового и гендерного пространств в аспекте востребования ими ценностей ненасильственной этики. Поскольку и политическое, и финансовое, и гендерное пространства являются сутью антропоцентрической картины мира, мы начнем свой прогностический анализ относительно развития этики ненасилия исходя из выявления ресурсов антропоцентрической системы. Философия антропоцентризма, безусловно, является отражением сегодняшней картины мира, поскольку, во-первых, вся научная парадигма нашего времени основана на постулатах гуманизации науки, а во-вторых, все технические прогрессивные достижения сегодняшнего среза науки направлены на решение человекомерных проблем. Антропоцентризм является реалистичным объективным взглядом на социально-философскую жизнь сегодняшнего общества. Приоритет для антропоцентрической картины мира — защита ценности жизни индивида, а также окружающего пространства индивида [15, с. 63]. Кроме того, под защитой, в ее идеальном понимании, антропоцентризм подразумевает сведение рисков и угроз жизни к нулю.

Однако сегодняшняя антропоцентрическая философия трактует защиту индивида исходя из двух позиций. В первом случае под защитой понимается не просто физическое противление открытому нападению или проявлению

силы со стороны другого индивида, группы лиц, государства. Здесь защита детерминируется конструированием такой правовой базы, при которой бы исключалась возможность любого проявления нелегитимной силы. При таком понимании защиты индивида антропоцентрическая картина мира базируется на государственной законодательной и исполнительной политике, на определении прав, свобод и возможностей индивида. Государство здесь выступает гарантом либо предотвращения угрозы на корню, либо того, что индивид или группа лиц, применивших неправомерную силу (как физическую, так и любую другую), получит должное наказание, заблаговременно прописанное в законодательстве. Такая позиция превентивной меры предотвращения насилия с точки зрения антропоцентрической картины сегодняшнего мира действительно наиболее надежна.

Во втором случае антропоцентрическая социально-философская модель мироустройства понимает под защитой индивида специфический концепт аксиологических категорий, определяющий ценность жизни каждого как высшее благо [62, с. 124]. При условии социальной адаптации такого концепта мировоззренческих позиций, безусловно, первая трактовка понятия защиты не будет актуальной. Но нельзя не согласиться с тем, что, в отличие от первой трактовки понятия защиты, вторая кажется менее четкой и сформулированной.

Могут ли антропоцентризм научной парадигмы и гуманизация аксиологического и социального пространств выступать гарантом востребования ненасильственной идеи в будущем? Нам видится довольно значимым здесь обратиться к опыту исследований садизма и мазохизма в начале XX века рядом западных психотерапевтов и философов. Эрих Фромм определяет садизм как трансформацию человеческой немощи в иллюзию вседозволенности и силы. Из индивидуальных и частных явлений садизм и мазохизм за последние сто лет превратились в явления социальные, массовые. Фромм подчеркивает, что сексуальные проявления садизма и

мазохизма являются лишь малой частью того обширного человеческого пространства, в которых они задействованы [178, с. 38]. С точки зрения Фромма, Юнга, Фрейда, Хорни и многих других западных философов и психотерапевтов, садизм дает иллюзорное чувство свободы и возвышения над другим [204, с. 38]. Иными словами, иллюзорное всемогущество теперь стало доступно каждому. Социальный гнет, из-за которого многие жертвы насилия боятся обнародовать факт насилия над ними, не только не стал менее выраженным в контексте гуманистических идеалов сегодняшнего дня, но и приобрел новые черты: жертва сегодня воспринимается зачастую не с позиций сострадания, а с позиций осознания ее слабости. Осознание проблемы садизма затрудняется еще и тем, что сама суть садистского насилия над другими выходит за рамки моральных установок социума и может быть откинута в связи с неосознанностью ее масштабов.

Конечно, современная реальность обусловлена повышенным интересом к принципам ненасилия. Это связано со стремлением науки свести к нулю риски в коммуникационной сфере взаимодействия между людьми. Более того, повышенный интерес к ненасильственным политическим движениям, таким как антимилитаризм, пацифизм и другие, является той движущей силой, с помощью которой ненасильственная концепция отдельных групп постепенно трансформируется в ненасильственную политику государств, заставляя их изменять свои приоритеты на международной арене.

В действительности же человечество столкнулось с фундаментальным аксиологическим затруднением: безапелляционное следование постулатам ненасильственной этики зачастую делает жизнь индивида сложной и труднопредсказуемой. Может ли человек осознанно выбрать собственную смерть, дабы избежать совершения насилия над другим — вопрос хоть и риторический, однако весьма сложный даже для самих практиков ненасильственной концепции.

Неизменное желание постоянства и истинности категорий, которыми обусловлена окружающая реальность, детерминирует веру в позитивный смысл ненасилия. Понимание человеческой жизни как концепта моральных установок детерминирует понимание первичности этических идеалов перед материальной стороной жизни.

Реальная человеческая жизнь показывает, что роль палача и роль жертвы не являются неизменными. Палач и жертва меняются ролями так же часто, как индивид сменяет свои социальные роли на протяжении дня. Ненасилие на практике чаще предлагает лишь определенный вектор поведения.

В условиях антропоцентризма теоретическое ненасилие удобно для понимания уже на том основании, что оно предлагает условный неодоушевленный концепт межличностных отношений. Как и любая другая поведенческая концепция, ненасилие на практике представляется в совершенно других, незнакомых для теории аспектах. Помимо негативных проявлений насилия на практике, таких как столкновение с реальностью, не прописанной в теории, практическое ненасилие может предложить и ряд позитивных сторон, не предусмотренных его теоретической составляющей. На практике ненасилие раскрывается с точки зрения противоборства с девиационным насилием через системное массовое осуществление положительного примера самодостаточности и реализации своего потенциала в жизни. Другими словами, человек, реализовывающий себя в контексте своих возможностей и потенциала, менее склонен к насилию, нежели тот, кто находится под гнетом обстоятельств, мешающих ему проявить себя. Самореализация дает возможность каждому индивиду внести свой собственный вклад в формирование ценностной картины действительности.

Говоря о будущем ненасильственной этики, исходя из социально-философской значимости данной проблемы, следует учитывать, что ненасилие является характерной чертой антропоцентрического общества,

общества, ключевой аспект которого — ценность человеческой жизни [193, с. 338]. Все сферы антропоцентрической картины мира, выявленные нами выше, безусловно, предполагают наличие моральных ненасильственных установок в центре культуры и философии, поскольку ненасилие является гуманистической и альтруистической позицией.

Многие индивиды, сами того не зная, давно воплощают ненасилие на практике. Отвергая насилие как таковое, не подчиняясь насильственным методам, индивид сам становится на путь ненасильственного сопротивления, не отдавая себе в этом отчета.

Однако ненасилие лишено какого-либо статуса на официальном уровне, поэтому существует потребность в формировании принципов и законов ненасильственного сопротивления, в должном рассмотрении ненасильственных постулатов и в их распространении.

Необходимо заново переосмыслить историю становления всей человеческой цивилизации. Моральная эффективность ненасильственных взглядов, которая не приемлет каких-либо компромиссов с грубой силой, — это основной политический носитель морали будущего. Человечество склонно к игнорированию последствий своих поступков — как в частном порядке, так и в глобальном масштабе. Именно здесь зиждется бескомпромиссное желание человека сохранить мир любой ценой, обеспечить свободу любыми методами — средства превыше цели. Однако мир, сохраняемый за счет принижения другого, и собственная свобода, построенная на несвободе других, не могут быть носителями истинных ценностей.

Сегодняшняя реальность — это многогранность средств насилия, завуалированных лозунгами о сохранении мира и свобод. Человеческая потребность в моральных постулатах добра обуславливает возвращение к первичным ценностям — семьи, культуры и общества. В наши дни ненасильственная этическая концепция подразумевает историческую потребность в осмыслении ценности жизни, в мирном укладе, позволяющем

существовать будущим поколениям. Этика ненасилия сегодня не только философско-этическая концепция, отвечающая современным трансформациям общества в условиях гуманизации социальной сферы, но и новый качественный фрейм коммуникаций, отвечающий современным политическим и экономическим требованиям.

Новая история, идея которой проходит сквозь всю ретроспективу ненасильственных взглядов, — это и есть та цель, к которой стремится человечество в целом, опираясь на насильственные методы ее достижения. Вслед за Альбертом Эйнштейном можно с большой вероятностью утверждать, что будущее человека будет будущим ненасилия, либо же человека не будет вовсе.

Выводы по третьему разделу

Осуществленный аксиологический анализ всей философской традиции показал, что именно ненасилие является первичным фреймом человекомерного пространства, поскольку аксиология традиционно определяет благо как высшую ценность. Согласно аксиологической парадигме, насилие — вторичная реакция индивида, которая стала возможна благодаря ряду факторов, таких как ответная реакция на другое насилие с целью своей защиты жизни или окружающих.

На основании религиозного и этического анализа категории ненасилия мы с уверенностью можем утверждать, что ненасилие имеет все компоненты полноценной культуры. Вера является фундаментом для всех ненасильственных течений, как религиозных, так и сугубо этических — будь то вера в высшее начало или же в человеческую реальность, в первичность морали. Отражение религиозной веры мы находим в концепциях сатьяграхи, ахимсы, в толстовской трактовке принципов ненасилия, в Нагорной проповеди Иисуса Христа. Вера в человеческое, в первичность морали над разумом и выгодой является основной ненасильственной компонентой таких, казалось бы, материальных ненасильственных течений, как антимилитаризм, пацифизм, вегетарианство и прочие.

Выявление и анализ социально-философских особенностей трансформации идей ненасилия показали, что актуальность основных постулатов ненасильственной этики не только не исчерпала себя на сегодняшний день, но и приобрела в контексте гуманистических идеалов современной реальности особую практическую значимость. Ненасилие представляет собой концепт религиозных, этических и эстетических установок, востребованных во многих сферах человеческой жизни.

Основными проблемами современной ненасильственной идеологии являются проблемы недостаточно правильно проведенной социализации индивидов, приспособления индивидов к конкретным условиям жизни, разрушения целостного восприятия жизни. Под разрушением здесь следует понимать его общую этимологическую составляющую. Примером такого разрушения могут служить и дестабилизация ценностной составляющей бытия, и трансформация идеалов под давлением социума. При недостаточно правильном ходе социализации личности зачастую возникает вопрос подмены ценностей конкретного индивида ценностями группы лиц, под чьим влиянием этот индивид оказался ввиду ряда причин.

Потеря интереса социума к общечеловеческим моральным ценностям представляет для ненасильственной идеи существенную проблему. Это связано не только с тем, что потеря интереса к моральной стороне жизни напрямую уменьшает количество приверженцев ненасильственной идеи, но и с тем, что весь тот религиозный, этический и философский фундамент, на который тысячелетиями опиралась ненасильственная этика, постепенно утрачивает свою неоспоримую истинность в глазах человечества. Подмена моральных установок произошла не в одно мгновение. Утрата ценности духовной стороны жизни стала возможной благодаря постепенным историческим процессам, поэтому «застигнутых врасплох» и категорически не согласных с такой трансформацией моральных ценностей людей нет и быть не могло, так как продолжительность человеческой жизни слишком мала для того, чтобы охватить весь этот процесс целиком.

Сегодняшняя реальность — это многогранность средств насилия, завуалированных лозунгами о сохранении мира и свобод. Человеческая потребность в моральных постулатах добра обуславливает возвращение к первичным ценностям семьи, культуры и общества. В наши дни ненасильственная этическая концепция подразумевает историческую потребность в осмыслении ценности жизни, в мирном укладе жизни, позволяющем существовать будущим поколениям.

Новая история, идея которой проходит сквозь всю ретроспективу ненасильственных взглядов и ключевая ценность которой заключается в ценности жизни человека — это и есть та цель, к которой стремится человечество в целом, опираясь на насильственные методы ее достижения. Вслед за Альбертом Эйнштейном можно с большой вероятностью утверждать, что будущее человека будет будущим ненасилия, либо же человечества не будет вовсе.

Положения, выводы и результаты исследования, осуществленного в третьем разделе диссертационной работы, нашли свое отражение в следующих публикациях:

1. Ценностная ориентация этики ненасилия // Перспективы. – 2012. – 2 (52). – С. 27-31.
2. Аксиологическая компонента этики ненасилия // Перспективы. – 2012. – 3 (53). – С. 33-38.
3. Идеи этики ненасилия в контексте гуманизации общества // Материалы украинско-турецкой философско-педагогической конференции «Григорий Сковорода и Фетхуллах Гюллен: своевременность традиции гуманизма». 7 мая 2010 г., г. Киев. – С. 177-180.

ВЫВОДЫ

Исторически принято считать ненасилием не что иное, как непротивление злу силой. То есть ненасилие являлось своего рода пассивностью индивида перед агрессией окружающего мира. Ненасильственные методы трактовались как статичное и отстраненное наблюдение за течением жизни социума. Сам же индивид, который принимал для себя ненасильственный характер взаимодействия с миром, понимался как антисоциальный элемент, не желающий участвовать в жизни общества (принимать ту или иную позицию конфликтующих сторон). Люди, следовавшие ненасильственным идеалам, считались отшельниками и чуть ли не предателями государственных ценностей. Лишь в XX веке этика ненасилия приобрела более массовый и социальный характер — под ненасилием стало принято понимать искусство ведения социальной и политической бесконфликтной борьбы, особый метод выхода из сложных ситуаций, новый вид сопротивления агрессору. Вместе с отменой рабства, зарождением нового гражданского общества, законодательным укреплением равенства прав всех граждан, появлением политической свободы массовая приверженность к ненасильственным идеям стала одним из наиболее значимых шагов человечества на пути к нравственным идеалам.

В современном понимании насилие трактуется несколько двояко. С одной стороны, оно понимается как силовое воздействие одного индивида на другого. Примером такого насилия служат бытовые конфликты, межличностные столкновения. Самый яркий пример такого понимания насилия — это убийство. С другой стороны, насилие понимается как любой вид воздействия на человека, будь то моральное, психическое, финансовое, политическое или любое другое воздействие. Соответственно, и ненасилием следует считать не только неприменение физического воздействия на человека, но и отказ от любого другого давления на личность. Ненасилие является активной формой борьбы с концептом силового воздействия.

Впервые идеал ненасильственного поведения был сформулирован и озвучен индуистской традицией еще в XII веке до н.э. Этот идеал, сохранившийся и до наших дней, получил название принципа ахимсы и распространился сначала в буддизме, джайнизме, а затем и во всех восточных религиозных традициях.

До конца XIX века понимание ненасилия в рамках восточной философской традиции оставалось неизменным. Оно не приобретало новых очертаний и не наделялось другими сопутствующими концептами смыслов. Однако в начале XX века ненасилие зазвучало в другом, социально-политическом смысле. Философское учение Махатмы Ганди трактует ненасилие как борьбу за независимость, включая ненасильственную идею в свою концепцию сатьяграхи. В дословном переводе с санскрита сатьяграха означает «твердость в истине». Сам Ганди трактует сатьяграху как борьбу за независимость. Воззвание к общечеловеческим ценностям, к совести оппонента, с точки зрения Ганди, — единственный способ обращения противника в друга. Ганди видит сатьяграху как инструмент сильнейших. Слабые духом всегда прибегают к оружию. Сильные же — к слову.

С точки зрения христианства, идеал ненасильственной парадигмы был сформулирован Иисусом Христом в Его Нагорной проповеди. Сама Нагорная проповедь, по сути, и является средоточием всех ненасильственных идей. Золотое правило Нагорной проповеди: «Во всем как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними. В этом — закон и пророки». Безусловно, данное правило является «золотым» не только для христианства, но и для всех мировых религий в целом. Аналогичные идеи воплощены в принципе Жень — основополагающем принципе конфуцианства, и в четвертой благородной истине буддизма: «Правильное действие — не вредить живым существам», и в исламской традиции оказания помощи всякому кяфиру (неверующему). Яркой формой нетрадиционного христианского ненасильственного поведения является христианский анархизм. Ключевая идея христианского анархизма заключается в неприятии

власти одного человека над другим. Под властью здесь следует понимать угнетение, узурпацию, эксплуатацию одного человека другим. Свои идеологические взгляды христианский анархизм основывает на проповедях Иисуса Христа. Основные идеи христианского анархизма впервые были озвучены Львом Николаевичем Толстым в труде «Царство Божие внутри нас». Терминологическая база христианского анархизма во многом схожа с терминологической базой концепции сатьяграхи. Так же, как и концепция сатьяграхи, христианский анархизм выдвигает на главный план две основные концепции поведения: ненасильственное несотрудничество и ненасильственное неповиновение.

Социально-политический аспект насильственной идеи базируется на основных общечеловеческих формах поведения и доминирования, таких как природная агрессивность, защита собственной жизни, общеисторическая воинственность и прочие. В социально-политическом аспекте необходимо понимать насилие как злонамеренное осуществление выбора за другого человека, усиление господства над другими за счет властно-волевых установок. Насилие — это узурпация воли другого, в прямом смысле подмена жизненных установок. Именно такое социально-политическое понимание насилия дает нам возможность осуществить аксиологический и этический анализ установки насильственной деятельности, так как данное понимание насилия отталкивается от конкретных социальных взаимодействий в обществе и актуализируется, прежде всего, в мотивационных механизмах субъекта насильственной деятельности.

В этическом и аксиологическом пространстве категория насилия детерминируется категорией зла, а категория ненасилия, соответственно, — категорией добра. Ненасилие как архетипическое отождествление категории добра являет собой мораль. То есть путь человеческой нравственной эволюции в контексте одного индивида выглядит, с точки зрения этического интеллектуализма, как становление ненасилия над насилием.

Согласно аксиологической философской традиции, именно ненасилие является первичным фреймом человекомерного пространства, поскольку аксиология традиционно определяет благо как высшую ценность. Соответственно, насилие — вторичная реакция индивида, которая стала возможна благодаря ряду факторов, таких как неблагополучно разрешившаяся социализация, девиантное поведение или же ответная реакция на другое насилие с целью защиты своей жизни или окружающих.

С точки зрения психоанализа, насилие есть продукт неосознаваемого действия. Ненасилие представляется конечной целью экзистенциального психоанализа, так как психоанализ в его классической форме поднимает те же фундаментальные экзистенциальные проблемы, что и классический философский экзистенциализм. Психоаналитическое восприятие насилия зависит от того, что послужило детерминантом насильственного акта. Ненасилие в классической психоаналитической традиции выступает мерилем высшей нравственности.

Антропологические социальные теории диагностируют категорию насилия как первичную установку индивида, отправную точку дальнейшего развития личности. Социальная антропология возлагает на первичность категории зла ответственность за все, что случается с человеком в его зрелом возрасте. Таким образом, насилие и ненасилие, добро и зло здесь выступают уже не двойственной характеристикой индивидуальных склонностей человека, а самостоятельными, обособленными путями восприятия мира. Зло и добро в антропологическом аспекте не только не представляют собой диалектические взаимоотношения целого и частного, причины и следствия, но и выступают монокатегориями — категориями, исключаящими друг друга.

Выявление и анализ социально-философских особенностей трансформации идей ненасилия показали, что актуальность основных постулатов ненасильственной этики не только не исчерпала себя на сегодняшний день, но и приобрела в контексте гуманистических идеалов

современной реальности особую практическую значимость. Ненасилие представляет собой концепт религиозных, этических и эстетических установок, востребованных во многих сферах человеческой жизни.

Гуманитарные модели социума рассматривают ненасилие как пассивную общественную позицию. Нежелание индивида участвовать в конфликтных решениях социальных проблем нередко истолковывается как абсолютная незаинтересованность в жизни социума. Пассивность есть не что иное, как полная капитуляция перед несправедливостью. Этика ненасилия же является высшим проявлением терпимости, мужественности и осознанным воздержанием от насильственного решения конфликтов. Модель ненасилия, сформированная в XX веке, является не только социальным критерием моральности, но и вполне действенным миротворческим концептом. Современная ненасильственная этика призвана решать бескровным и толерантным путем те проблемы, которые в ходе истории было принято решать естественными и рациональными войнами. Уровень развития ненасильственных идей в обществе является показателем культурной развитости социума.

Политическая реальность сегодняшнего дня тоже включает в себя ненасильственные концепты. Ненасильственная этика существования ставит во главу политических принципов ценности гуманизма и требует от общества соблюдения правил морали и нравственности. Пацифизм — это особое международное антивоенное политическое движение, декларирующее принципиальное ненасильственное противостояние военным конфликтам. Именно пацифисты всегда выступали против законопроектов о принудительной армейской службе. И хоть сам термин «пацифизм» появился лишь в начале XX столетия, исторические корни данного движения — в буддистском учении о непринятии зла. Политическая составляющая пацифизма определяется в зависимости от тех или иных целей, преследуемых пацифистами в данный отрезок времени. Но основная ее идея всегда неизменна. Это — борьба за мир. Антимилитаризм — это особое

движение социально и политически разнородных сил, объединенных идеей борьбы против использования вооруженного насилия при разрешении не только внутренних, но и в особенности внешних политических конфликтов государств. Антимилитаризм существует как во внутригосударственном, так и в глобальном масштабе. Он представляет собой особую разновидность антивоенного движения. Однако антимилитаризм, в отличие от того же пацифизма, длительный промежуток времени был направлен исключительно против вооруженного насилия в конкретных реакционно-политических целях. Мировой антимилитаристический союз стремится поддерживать мир и дипломатические отношения между государствами и борется против вышеупомянутого милитаристического насилия.

В срезе финансового анализа ненасильственной этики стало понятным, что под денежным насилием подразумевается угнетение экономических прав и возможностей индивида, исходящее не только со стороны общества и государства в целом, но и из побуждений самого индивида. Борьба за господство сохранилась, но орудие этой борьбы трансформировалось из пушечных ядер в кредитные карты. Доминирующим аспектом экономического неравенства являются деньги. Остальные же аспекты, такие как престиж, власть, уровень жизни и репутация, если и не вытекают из количества денежных средств, то тесно с ним связаны. Политика в данном случае способствует нейтрализации недовольства граждан их бедственным положением и его урегулированию, создавая иллюзию равенства с помощью трудоустройства населения и контроля над прожиточным минимумом. Признание значимости проблемы финансового насилия уже само по себе является значительным рывком в истории философско-экономической мысли. Многообразие форм и видов денежного насилия свидетельствует о том, что это насилие трансформируется вместе с обществом.

Анализируя проблемы насилия и ненасиления в аспекте гендерного подхода, мы пришли к выводу, что насильственная и ненасильственная формы взаимодействия индивидуума с миром закрепляются на нескольких

уровнях психологического и физиологического становления личности и являются собой отлаженный комплексный механизм формирования и воспроизводства выработанных и приобретенных форм поведения. Исходя из того, что индивид зачастую не задумывается о механизмах конструирования форм своего мышления, о процессах гендерной роли в данном вопросе, необходимость более детального рассмотрения и анализа этих процессов и развития уровня социально-культурного образования в данном контексте приобретает особую важность. Маскулинность и феминность представляют собой основные категории гендерной картины мира. Маскулинность и феминность должно рассматривать как соответственно мужественную и женственную системы самопрезентации, действительные именно в рамках гендерной картины мира. При любой гендерной самоидентификации индивид сталкивается с определенными сложностями на пути построения диалога с социумом. Иногда эти сложности перетекают в открытый конфликт. Данный анализ, даже представленный в такой сжатой форме, дает понимание того, что проблема насилия требует четко сформулированного ответа, который может быть получен только при условии правильно сформированной личности как основного представителя общества.

Актуальность выявленных специфических форм ненасилия в контексте финансового, политического и гендерного насилия можно воспринимать как непреходящую проблематику, поскольку все эти сферы человеческой жизни представляют собой составные части цивилизации в целом, отражение культурной и ценностной картины мира.

Таким образом, выявленные ресурсы этики ненасилия в контексте главных формационных сфер бытия можно считать востребованными вне времени, поскольку основополагающим фактором их востребования является сам человек.

Сегодняшняя реальность — это многогранность средств насилия, завуалированных лозунгами о сохранении мира и свобод. Человеческая потребность в моральных постулатах добра обуславливает возвращение к

первичным ценностям семьи, культуры и общества. В наши дни ненасильственная этическая концепция подразумевает историческую потребность в осмыслении ценности жизни, в мирном укладе жизни, позволяющем существовать будущим поколениям.

Новая история, идея которой проходит сквозь всю ретроспективу ненасильственных взглядов — это и есть та цель, к которой стремится человечество в целом, опираясь на насильственные методы ее достижения. Вслед за Альбертом Эйнштейном можно с большой вероятностью утверждать, что будущее человека будет будущим ненасилия, либо же человечества не будет вовсе.

Философия ненасилия как способ осуществления социальных связей и отношений со времен своего возникновения и по сей день проявила себя как особый антропоцентрический концепт поведенческих установок. Благодаря задекларированным философией ненасилия нормам и рекомендациям регулирования социального взаимодействия может быть возможной новая модель коммуникационных связей на уровне не только социальных групп и институтов, но и государства в целом.

В условиях современного украинского общества значимость полученных в ходе исследования результатов представляет особую ценность, так как гуманизация научного знания тесно связана с проблемой ненасилия, поскольку антропоцентрический вектор развития науки детерминирует актуальность поиска новых, ориентированных на ценность жизни человека методов социального взаимодействия.

Проведенное исследование позволило в обобщенной теоретической форме сделать следующие выводы:

В современном понимании феномен ненасилия приобрел массовый социальный характер. Под ненасилием принято понимать искусство ведения социальной и политической бесконфликтной борьбы, особый метод выхода из сложных ситуаций, концептуально новый вид сопротивления агрессору.

Проведенный анализ проблемы ненасилия позволил представить его

как особое поведение индивида, которое не только не приносит вреда всем компонентам внешнего мира, но и сохраняет сбалансированность и покой внутри самой личности. Ключевой идеей феномена ненасилия является постепенное противление самой идее зла, а не людям, из-за которых зло как идея реализуется в материальной плоскости.

Рассмотрение социально-политического аспекта феномена ненасилия дало основания понимать насилие как злонамеренное осуществление выбора за другого человека, усиление господства над другими за счет властно-волевых установок. Насилие — это узурпация воли другого, в прямом смысле подмена жизненных установок. Ненасилие как архетипическое отождествление категории добра представляет собой мораль. То есть путь человеческой нравственной эволюции в контексте одного индивида выглядит, с точки зрения этического интеллектуализма, как становление ненасилия над насилием.

Осуществленный аксиологический анализ всей философской традиции показал, что именно ненасилие является первичным фреймом человекомерного пространства, поскольку аксиология традиционно определяет благо как высшую ценность. Согласно аксиологической парадигме, насилие является вторичной реакцией индивида, которая стала возможна благодаря ряду факторов, таких как ответная реакция на другое насилие с целью защиты своей жизни или окружающих.

Антропологический анализ социальных теорий определил насилие как первичную установку индивида, отправную точку дальнейшего развития личности. Насилие и ненасилие, добро и зло в социально-антропологическом срезе научного знания выступают не двойственной характеристикой индивидуальных склонностей человека, а самостоятельными, отдельными путями восприятия мира. Зло и добро в антропологическом аспекте не только не являются диалектическими взаимоотношениями целого и частного, причины и следствия, но и выступают монокатегориями — категориями, исключаящими друг друга.

Выявление и анализ социально-философских особенностей трансформации идей ненасилия показали, что актуальность основных постулатов ненасильственной этики не только не исчерпала себя на сегодняшний день, но и приобрела в контексте гуманистических идеалов современной реальности особую практическую значимость. Ненасилие представляет собой концепт религиозных, этических и эстетических установок, востребованных во многих сферах человеческой жизни.

Современная гуманизация научного знания, главным критерием которой является преодоление технократического стиля мышления, выступает за реализацию ненасильственных догм и отражение идей гуманизма в свободном обществе. В роли мировоззренческих и методологических основ гуманизации научного знания все чаще используются положения, опирающиеся на моральный кодекс цивилизации. Мера гуманизации научного знания — это мера особого толкования и полного раскрытия человекомерной направленности науки. В этом смысле ненасильственная концепция мышления является базисным правилом нравственности, достойным фундаментом для неразрывной связи человека и науки.

В аспекте гендерной картины мира насилие начинает осмысляться с позиций глубокого укоренения патриархата как в государственном, правовом аспекте жизни общества, так и в культурной его сфере. Антиподом мужской насильственной патриархальной власти может служить так часто встречающаяся среди женщин «миротворческая» этика. В основном, пример такого ненасильственного женского поведения можно встретить в сфере межличностных отношений. Мягкость, готовность помочь, уступающая тактика поведения — это и есть те основные миротворческие аспекты женской коммуникации, которые служат ответом на патриархальное лидерство маскулинности.

Актуальность выявленных в исследовании специфических форм ненасилия в контексте финансового, политического и гендерного насилия

можно воспринимать как непреходящую проблематику, поскольку все эти сферы человеческой жизни представляют собой составные части цивилизации в целом, отражение культурной и ценностной картины мира. Таким образом, выявленные ресурсы этики ненасилия в контексте главных формационных сфер бытия можно считать востребованными вне времени, поскольку основополагающим фактором их востребования является сам человек.

В условиях современного украинского общества актуальность полученных в диссертационном исследовании результатов представляет особую ценность, так как гуманизация научного знания тесно связана с проблемой ненасилия, поскольку антропоцентрический вектор развития науки детерминирует актуальность поиска новых, ориентированных на ценности жизни человека методов социального взаимодействия.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аветисян Д. А. Оптимальная психология власти / Д. А. Аветисян, В. С. Тоганян. – М. : За рубежом, 2008. – 143 с. : рис., схемы.
2. Аврелий М. К себе самому / Марк Аврелий Антонин ; изд. подгот. В. Б. Черниговский. – М. : Алетея : Новый Акрополь, 1998. – 224 с.
3. Активное ненасилие. Как правильно провести публичную акцию протеста / сост. Олег Панфилов ; Центр экстремальной журналистики. – М. : Права человека, 2003. – 71 с.
4. Александров И. А. Космический феномен человека. Человек в антропном мире / И. А. Александров. – М. : Агар, 1999. – 432 с. : ил. – (Человек – Природа – Космос).
5. Амонашвили Ш. А. Размышления о гуманной педагогике / Шалва Александрович Амонашвили. – М. : Изд. дом Шалвы Амонашвили, 1996. – 494 с. : ил.
6. Ананьев Б. Г. Психология чувственного познания / Б. Г. Ананьев ; Акад. пед. наук РСФСР. – М. : Изд-во Акад. пед. наук РСФСР, 1960. – 486 с. – (Труды действительных членов Академии).
7. Анохин П. К. Философский смысл проблемы естественного и искусственного интеллекта / Анохин П. К. // Вопросы философии. – 1973. – № 6. – С. 83-97.
8. Антология мировой философии : в 4 т. / АН СССР, Ин-т философии. – М. : Мысль, 1969 – 1972. – (Философское наследие).
Т. 1 : Философия древности и средневековья. В 2 ч. Ч. 1 / ред. В. В. Соколов. – 1969. – 576 с.
9. Антология ненасилия : [пер. с англ.] / [редкол.: Е. Алексеева и др.] ; Сов.-амер. гуманит. инициатива "Golubka". – М. ; Бостон : Моск. журн, 1992. – 254 с.
10. Апресян Р. Г. Сила и насилие слова / Р. Г. Апресян // Человек. – 1997. – № 5. – С. 133-137.

11. Арефьев М. А. Этика русского анархизма / М. А. Арефьев, А. Г. Давыденкова, И. Д. Осипов // Мысль : ежегодник Петербургской ассоциации философов. – 1999. – № 3. – С. 146-161.
12. Арефьева Т. А. Дети и деньги / Татьяна Александровна Арефьева. – СПб : Речь, 2006. – 246 с.
13. "А се грехи злые, смертные...". Русская семейная и сексуальная культура глазами историков, этнографов, литераторов, фольклористов, правоведов и богословов XIX - нач. XX века. В 3 кн. Кн. 2. / сост. Н. Л. Пушкарева, Л. В. Бессмертных. – М. : Ладомир, 2004. – 705 с. : ил.
14. Аскин Я. Ф. Философский детерминизм и научное познание / Я. Ф. Аскин. – М. : Мысль, 1977. – 188 с. – (Философия и естествознание).
15. Ахундов М. Д. Концепции пространства и времени: истоки, эволюция, перспективы / М. Д. Ахундов ; АН СССР, Ин-т философии. – М. : Наука, 1982. – 222 с.
16. Базулева Т. Л. Искание Бога, или Трансцендентальные мотивы философии Н. Кузанского / Базулева Т. Л. // Метафизические исследования : альманах / гл. ред. Б. Г. Соколов ; Санкт-Петербургский гос. ун-т, Лаб. метафизич. исслед. при философск. фак-те. – СПб. : Алетейя, 1999. – Вып.10 : Религия. – С. 35-54.
17. Барулин В. С. Социальная философия / В. С. Барулин. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Фаир-Пресс : Гранд, 2002. – 559 с.
18. Бердяев Н. А. Философия свободного духа / Н. А. Бердяев. – М. : АСТ : Хранитель, 2006. – 416 с. – (Философия. Психология).
19. Беседы и суждения Конфуция : перевод / Конфуций ; сост., подгот. текста, примеч. и общ. ред. Р. В. Грищенко. – 2-е изд., испр. – СПб. : Кристалл, 2001. – 1119 с. – (Библиотека мировой литературы: БМЛ).
20. Блум Дж. Психоаналитические теории личности / Джеральд Блум ; пер. с англ. и вступ. ст. А. Б. Хавина. – М. : Акад. проект ; Екатеринбург : Деловая кн., 1999. – 221, [1] с. – (Библиотека психологии, психоанализа, психотерапии).

21. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Жан Бодрийяр ; [пер. с фр. Н. Сулова]. – Екатеринбург : У-Фактория, 2006. – 196, [4] с. – (Академический бестселлер).
22. Большаков В. П. Ноосфера, культура и время / В. П. Большаков // Вестн. Новгород. гос. ун-та им. Ярослава Мудрого. Сер.: Гуманит. науки. – Новгород, 1998. – № 9. – С. 3-6.
23. Боринштейн Е. Р. Изменение ценностных установок современного украинского общества в условиях социокультурной трансформации / Боринштейн Е. Р. // Наукове пізнання: методологія та технологія : спецвипуск. – 2009 – № 2 – С. 63-65.
24. Бочаров, В. В. Интеллигенция и насилие: социально-антропологический аспект / В. В. Бочаров // Антропология насилия : сборник / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, СПб. гос. ун-т. – СПб., 2001. – С. 39-88.
25. Брагинский В. И. Традиционная эстетика Востока «Бытие - культура» (Вместо предисловия) / В. И. Брагинский // Эстетика бытия и эстетика текста в культурах средневекового Востока / Ин-т востоковедения РАН ; отв. ред. В. И. Брагинский. – М., 1995. – С. 3-8.
26. Бранг П. Россия неизвестная. История культуры вегетарианских образов жизни от начала до наших дней / Петер Бранг ; пер. с нем. А. Бернольд и П. Бранга. – М. : Языки славянской культуры : А. Кошелев, 2006. – 567 с. : [16] л. фот.
27. Брасс А. Кто есть кто в мире террора / Александр Брасс. – М. : Русь-Олимп : Астрель : АСТ, 2007. – 345 с.
28. Брок П. Отношение к ненасилию в пацифистских сектах в средние века и раннее новое время / П. Брок // Ненасилие как мировоззрение и образ жизни (исторический ракурс) / Рос. акад. наук, Ин-т всеобщ. истории ; [редкол.: Т. А. Павлова (отв. ред.) и др.]. – М., 2000. – С. 39-59.

29. Бунак В. В. Род Номо, его возникновение и последующая эволюция / В. В. Бунак ; АН СССР, Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – М. : Наука, 1980. – 326, [2] с. : ил., карты + 1 л. схем.
30. Бэрн Р. Агрессия / Р. Бэрн, Д. Ричардсон ; пер. с англ. С. Меленевская, Д. Викторова, С. Шпак. – СПб. : Питер, 2000. – 352 с. – (Мастера психологии).
31. Варфоломей (патриарх ; Архондонис Димитриос ; 1940). Приобщение к таинству. Православие в современном мире : [пер. с англ.] / Всевятейший Вселенский Патриарх Варфоломей. – М. : Эксмо, 2008. – 368 с. – (Золотой фонд христианства).
32. Василенко И. А. Административно-государственное управление в странах Запада: США, Великобритания, Франция, Германия / И. А. Василенко. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Логос, 2001. – 198, [1] с.
33. Вернадский В. И. Размышления натуралиста. В 2 кн. Кн. 1. Пространство и время в неживой и живой природе / В. И. Вернадский ; сост.: М. С. Бастракова, В. С. Неаполитанская, Н. В. Филиппова ; АН СССР, Ин-т истории естествознания и техники, Архив АН СССР. – М.: Наука, 1975. – 174 с.
34. Выготский Л. С. Избранные психологические исследования. Мышление и речь. Проблемы психологического развития ребенка [Текст] : монография / Л. С. Выготский; [Под ред. и со вступ. ст. А. Н. Леонтьева, А. Р. Лурия]. – М. : Изд-во Акад. пед. наук РСФСР, 1956. – 519 с.
35. Ганди М. Сатьяграха : перевод / М. Ганди // Ненасилие. Философия. Этика. Политика / отв. ред. А.А. Гусейнов, РАН, Ин-т философии. – М., 1993. – С. 167-174.
36. Ганди М. К. Моя вера в ненасилие / Мохандус К. Ганди // Вопросы философии. – 1992. – №3. – С. 65-66.
37. Ганди М. К. Моя жизнь : [пер. с англ.] / М. К. Ганди ; [отв. ред. и авт. предисл. проф. Р. А. Ульяновский] ; АН СССР, Ин-т востоковедения. – М. : Наука, Гл. ред. вост. лит., 1969. – 611, [1] с.

38. Ганди М. К. О Молитве / Махатма Ганди ; пер.: Яр Зеренев, Жанна Прокошина. – М : Йога Экс-Пресс, 2008. – 144 с.
39. Гедикова Н. Ф. Специфические особенности «нового» либерализма и его основные формы / Н. Ф. Гедикова // Перспективы. – 2003. – № 1 (21). – С. 108-114.
40. Георгиев Ю. Ф. Проблема бессознательного в социальной антропологии / Георгиев Ю. Ф. // Очерки социальной антропологии : сб. ст. / Акад. гуманитар. наук, Санкт-Петербург. гос. ун-т ; редкол.: В. В. Шаронов (отв. ред.) и др. – СПб., 1995. – С. 85-93.
41. Гогоцкий С. С. Философский словарь : или крат. объяснение философ. и других науч. выражений, встречающихся в истории философии / С. С. Гогоцкий ; вступ. ст. А. А. Шевцова ; Заповедник народ. быта. – [Репр. изд. 1876 г.]. – СПб : Тропа Троянова ; Иваново : Роща Академии, 2009. – 287, [1] с. – (Первые философские словари).
42. Горев А. В. Махатма Ганди / А. В. Горев ; авт. послесл. А. Д. Литман. – М. : Международные отношения, 1984. – 320 с. : 8 вкл. л., ил., фото.
43. Готт В. С. Философские вопросы современной физики / В. С. Готт. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Высшая школа, 1972. – 414 , [1] с.
44. Грачев А. С. Политический экстремизм / А. С. Грачев. – М. : Мысль, 1986. – 269, [2] с.
45. Гуревич П. С. Этика / П. С. Гуревич. – М. : ЮНИТИ-ДАНА, 2009. – 416 с.
46. Гусейнов А. А. Великие моралисты / А. А. Гусейнов. – М. : Республика, 1995. – 351 с.: ил.
47. Гусейнов А. А. Золотое правило нравственности / А. А. Гусейнов. – 2-е изд., доп. и перераб. – М. : Мол. гвардия, 1982. – 208 с.
48. Гусейнов А. А. Этика ненасилия / А. А. Гусейнов // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 72-82.
49. Давыдов Ю. Н. Этика любви и метафизика своеволия : (Пробл. нравств. философии) / Ю. Н. Давыдов. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Мол. гвардия, 1989. – 317, [1] с.

50. Дао. Гармония мира : [пер. с древнекит. / гл. ред.: В. Галий]. – М. : ЭКСМО-Пресс ; Х. : Фолио, 2000. – 861 с. – (Антология мысли).
51. Датта Д. Философия Махатмы Ганди : научное издание / Д. Датта ; пер. с англ. А. В. Радугина. – М. : Изд-во иностр. лит., 1959. – 149 с.
52. Дженауэй К. Шопенгауэр. Очень краткое введение / Кристофер Дженауэй. – Москва : АСТ : Астрель, 2009. – 191 с. : ил., портр.
53. Дмитриева М. С. Толерантность сократового диалога: с опытом прошлого к реформе настоящего / М. С. Дмитриева, О. О. Почтар // Наука і освіта. – 2010 – № 1. – С. 23-27.
54. Добролюбская Ю. А. Рождение исторической антропологии / Ю. А. Добролюбская // Наукове пізнання: методологія та технологія. – 2001. – № 1 (7). – С. 45-48.
55. Добролюбский А. О. Царь Дарий в Северном Причерноморье / А. О. Добролюбский, А. Красножон // Юго-Запад. Одессика. : историко-краеведческий научный альманах. – 2007. – Вып. 3. – С.24-38.
56. Дробницкий О. Г. Понятие морали : ист.-критич. очерк / О. Г. Дробницкий ; АН СССР, Ин-т филос. – М. : Наука, 1974. – 388 с.
57. Евлампиев И. И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина : научное издание / И. И. Евлампиев. – СПб. : Наука, 1998. – 511 с. – (Слово о сущем).
58. Емельянов Б. В. Толерантность по-русски: многообразие в единстве [Электронный ресурс] / Емельянов Б. В. // Вестник Уральск. межрегион. ин-та обществ. отношений. Толерантность. – 2002. – № 1. – [Цит. 2012, 30 октября]. – Режим доступа : http://virlib.eunnet.net/vestimion/01_02/002.html.
59. Ерусланова Р. И. Насилие в семье / Р. И. Ерусланова, К. В. Милюхин ; Рос. гос. социал. ун-т. – М. : Дашков и К°, 2010. – 207 с.
60. Ершова-Бабенко И. В. Актуальные проблемы науки и образования на рубеже тысячелетий и веков / Ершова-Бабенко И. В. // Наука і освіта. – 2008. – № 3. – С. 57-63.

61. Ефимов Ю. И. Философские проблемы теории антропогенеза / Ю. И. Ефимов ; под ред. М. Г. Макарова. – Л. : Наука, 1981. – 192 с.
62. Жаров А. М. Восприятие времени, психическое настоящее и неопределенность / Жаров А. М. // Фактор времени в функциональной организации деятельности живых систем : сборник научных трудов / под ред. Н. И. Моисеевой. – Л., 1980. – С. 124-128.
63. Живое предание. Православие в современности : [сб. ст., перепеч. с изд. 1937 г.] / [авт. ст. прот. Сергей Булгаков, А. Карташев, И. Лаговский и др.]. – М. : Свято-Филаретовская московск. высш. православно-христианск. школа, 1997. – 228 с.
64. Жирар Р. Насилие и священное / Р. Жирар ; пер. с фр. Г. Дашевского. – М. : Новое литературное обозрение, 2000. – 397 с. – (Интеллектуальная история).
65. Жоль К. К. Индуизм в истории Индии / К. К. Жоль. – Москва. : АСТ : Восток-Запад, 2006. – 351 с. : ил.
66. Заемский В. Ф. ООН и миротворчество / В. Ф. Заемский ; ред. Т. В. Зонова. – М. : Междунар. отношения, 2008. – 312 с.
67. Заманская В. В. Экзистенциальная традиция в русской литературе XX века. Диалоги на границах столетий / В. В. Заманская. – Москва. : Флинта : Наука, 2002. – 303 с.
68. Ильин В. В. Аксиология : научное издание / В. В. Ильин. – М. : Изд-во МГУ, 2005. – 215 с.
69. Ильин В. В. Российская государственность. Истоки, традиции, перспективы / В. В. Ильин, А. С. Ахиезер. – М. : Изд-во МГУ, 1997. – 383с. - (Теоретическая политология: мир России и Россия в мире).
70. Ильин И. А. Путь к очевидности : сборник / И. А. Ильин ; авт. ст. В. И. Кураев ; сост. П. В. Алексеев, В. И. Кураев. – М. : Республика, 1993. – 431с. – (Мыслители XX века).
71. Ильин И. А. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 5. [Основное нравственное противоречие войны. О сопротивлении злу силою. Статьи. Письма.

- Выступления] / И. А. Ильин ; сост. и коммент. Ю. Т. Лисиц. – М. : Русская книга, 1995. – 605 с.
72. Ільїн В. В. Філософські смисли фінансового буття: про предмет "філософії економіки" / В. В. Ільїн // Філософія фінансової цивілізації: людина у світі грошей : матеріали III Міжнар. філос.-екон. читань, 25-26 трав. 2010 р., Львів / Укр. філос.-екон. наук. т-во [та ін.] ; редкол.: Т. С. Смовженко [та ін.]. – Львів, 2010. – С 102-109.
73. Иоанн Кронштадтский (Сергиев И. И. ; св. прав. ; 1829-1908). Солнце правды. О жизни и учении Господа нашего Иисуса Христа / Святой праведный Иоанн Кронштадтский. – М. : Отчий дом, 2010. – 352 с. – (Духовный собеседник).
74. Исупов К. Г. Исторические уроки гуманизма / К. Г. Исупов // Диалоги о гуманизме : межвузовск. сб. научн. трудов / А. П. Валицкая, Л. А. Громова, К. Г. Исупов. – СПб., 1992. – С. 44-54.
75. Кавалеров А. І. Впровадження інновацій / А. І. Кавалеров // Наукове пізнання: методологія та технологія. Спецвипуск. – 2009 – № 2 – С. 4-7.
76. Калашникова С. Эволюция духотворчества. Пути развития человека-творца / С. Калашникова. – М. : Амрита-Русь, 2008 г. – 288 с.
77. Каменский З. А. Философия славянофилов. Иван Киреевский и Алексей Хомяков / З. А. Каменский ; Ин-т философии РАН. – СПб. : Изд-во Рус. Христианск. гуманит. ин-та, 2003. – 536 с.
78. Кампер Д. Тело. Насилие. Боль : [сборник статей : перевод с немецкого] / Дитмар Кампер ; [сост., общ. ред. и вступ. ст. В. В. Савчука]. – СПб. : Изд-во Рус. христ. гуманитар. акад., 2010. – 173, [1] с. : ил.
79. Кант И. Основы метафизики нравственности / Иммануил Кант // Соч. : в 6 т. / [под общ. ред. В. Ф. Асмуса. А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана] ; АН СССР, Ин-т философии. – М., 1965. – Т. 4, ч. 1. – С. 220-310. – (Философское наследие).
80. Капло Р. Ф. Диета милосердия. Буддизм и вегетарианство / Роси Филип Капло. – М. : Открытый Мир, 2005 г. – 144 с.

81. Капто А. С. Философия мира: истоки, тенденции, перспективы / А. С. Капто. – М. : Политиздат, 1990. – 432 с.
82. Капустин Б. Г. Критика политической философии : избранные эссе / Борис Капустин. – Москва : Территория будущего, 2010. – 422, [1] с. – (Университетская библиотека Александра Погорельского / [сост. В. В. Анашвили, А. Л. Погорельский]. Философия).
83. Карабущенко П. Л. Философия и элитология культуры А. Ф. Лосева / П. Л. Карабущенко, Л. Я. Подвойский. – Москва : Литературная учеба (ЛУЧ), 2007. – 255, [1] с.
84. Кезин А. В. Натуралистические подходы в эпистемологии XX века : аналитический обзор / А. В. Кезин ; РАН, Ин-т науч. информ. по обществ. наукам. – Москва : ИНИОН РАН, 2006. – 98 с. – (Проблемы философии).
85. Кефели И. Ф. Философия геополитики / И. Ф. Кефели. – СПб. : Петрополис, 2007. – 207 с. : ил.
86. Кинг М. Л. Любите врагов ваших / М. Л. Кинг // Вопросы философии. – 1992. – №3. – С. 66-71.
87. Книга Екклесиаста / ред. В. Татаринов, худ. М. Эшер. – М. : ЭКСМО-Пресс, 2000. – 382 с. : ил. – (Антология мудрости).
88. Козловски П. Культура постмодерна / Петер Козловски ; пер. с нем. Л. Ф. Федоровой, Ф. Н. Фельдмана, М. Н. Грецкого и др.; отв. ред. П. Козловски, Э. Ю. Соловьев. – М. : Республика, 1997. – 239 с. – (Философия на пороге нового тысячелетия).
89. Коломийцев В. Ф. Социология и политика. Очерки / В. Ф. Коломийцев. – М. : Либроком, 2009. – 396 с.
90. Комаров Э. Н. Мировоззрение Мохандаса Карамчанда Ганди / Э. Н. Комаров, А. Д. Литман ; [авт. предисл. Р. А. Ульяновский] ; АН СССР, Ин-т востоковедения. – М. : Наука, Гл. ред. вост. лит., 1969. – 233, [2] с.
91. Кондрашов В. А. Новейший философский словарь : словарь / В. А. Кондрашов, Д. А. Чекалов, В. А. Копорулина ; ред. А. П. Ярещенко. – 3-е изд. – Ростов-на-Дону : Феникс, 2008. – 668 с. – (Словари).

92. Конох М. С. Філософія екзистенціалізму / Конох М. С., Бабичева Т. А. ; Дніпродзерж. держ. техн. ун-т. – Дніпродзержинськ : ДДТУ, 2009. – 126 с.
93. Конфуций Уроки мудрости : [сочинения : пер. с древнекит.] / Конфуций ; сост., вступ. ст. и коммент. М. А. Блюменкранца. – М. : ЭКСМО-Пресс ; Харьков : Фолио, 2000. – 958 с. – (Антология мысли).
94. Корнетов Г. Б. Гуманистическое образование: традиции и перспективы / Г. Б. Корнетов ; Рос. акад. образования, Ин-т теорет. педагогики и междунар. исслед. в образовании. – М. : ИТПиМИО, 1993. – 135 с.
95. Красиков В. И. Насилие в эволюции, истории и современном обществе : очерки / В. И. Красиков. – Москва : Водолей, 2010. – 200 с.
96. Красицкий Я. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьева / Ян Красицкий ; [под ред. Е. Б. Рашковского ; пер. с пол. С. М. Червонной]. – Москва : Прогресс-Традиция, 2009. – 447 с.
97. Крупеня Е. М. Политико-правовая активность личности : монография / Е. М. Крупеня. – М. : Университетская книга, 2009. – 312 с.
98. Кугай А. И. Насилие в контексте современной культуры : автореф. дис. на соискание учёной степени докт. филос. наук : 09.00.10 / Кугай Александр Иванович ; С.-Петербур. гос. ун-т. – СПб., 2000. – 44 с.
99. Кукалев С. В. Тайны хатха-йоги: 163 вопроса "почему?" с ответами / С. В. Кукалев. – Ростов-на-Дону : Феникс, 2007. – 314, [1] с. : ил. – (Качество жизни).
100. Леонтьев А. Н. Проблема развития психики : монография / А. Н. Леонтьев. – 4-е изд. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1981. – 584 с. : ил.
101. Лисеенко Е. В. Политическая модернизация украинского общества : монография / Е. В. Лисеенко. – Одесса : Астропринт, 2008. – 208 с.
102. Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Переводы. Исследования / С. Я. Лурье ; АН СССР, Ин-т истории СССР. – Л. : Наука, 1970. – 664 с.
103. Льюис К. С. Просто христианство / Клайв Стейплз Льюис ; пер. с англ. Е. и Т. Майданович. – Чикаго : SGP, 1990. – 220 с.

104. Макарова Н. И. Насилие – ненасилие в современном образовании (или педагогика ненасилия как философская проблема) / Н. И. Макарова, Н. В. Наливайко ; отв. ред. А. Ж. Жафяров ; Новосиб. гос. пед. ун-т [и др.]. – Новосибирск : Издательство СО РАН, 2004. – 260, [3] с. – (Философия образования : серия трудов ; т. 10).
105. Макиавелли Н. Государь. Размышления над первой декадой Тита Ливия / Никколо Макиавелли ; пер. с итал. К. А. Тананушко. – Минск : Харвест, 2004. – 703 с. – (Историческая библиотека).
106. Малкина-Пых И. Г. Виктимология. Психология поведения жертвы / И. Г. Малкина-Пых. – М. : ЭКСМО, 2010. – 864 с. – (Новейший справочник психолога).
107. Мальцев Н. Н. Духовные основы мировой истории / Николай Мальцев. – М. : Алгоритм, 2010. – 446, [1] с.
108. Маршадье Б. Христианский гуманизм в «Трех Разговорах» В.С.Соловьева / Б. Маршадье ; перевод Б. Г. Соколова // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. – 1999. – № 3 : Философия морали: теория и история. – С. 162-167.
109. Материалисты древней Греции : собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / АН СССР, Ин-т философии ; [общ. ред. и вступ. ст. М. А. Дынника]. – Москва : Госполитиздат, 1955. – 239 с. : ил.
110. Медведева И. Оружие эпохи постмодерна / Ирина Медведева, Татьяна Шишова // Наш современник. – 2006. – № 3. – С. 146-159.
111. Мельникова Л. В. Армия и Православная Церковь Российской империи в эпоху наполеоновских войн : [монография] / Л. В. Мельникова ; РАН, Ин-т рос. истории. – М. : Кучково поле, 2007. – 413, [2] с. : ил., [4] л. цв. ил., табл.
112. Миллер А. Воспитание, насилие и покаяние / Алис Миллер ; пер. с нем. К. Кузьминой ; науч. ред. В. К. Мершавка ; ред.: Ю. А. Голомазова, Г. В. Альперина. – М. : Независимая фирма "Класс", 2010. – 296 с. – (Библиотека психологии и психотерапии).

113. Минкинен Л. Д. Онтологические и теоретико-познавательные основания этического идеала : автореф. дис. на соискание учёной степени канд. филос. наук : 09.00.00 / Минкинен Людмила Дмитриевна. – СПб., 2006. – 23 с.
114. Мировое политическое развитие: век XX / [Загладин Н. В., Дахин В. Н., Загладина Х. Т., Мунтян М. А.]. – 2-е изд. – М. : Аспект Пресс, 1995. – 366 с.
115. Михайловский Н. К. Герои и толпа. Избранные труды по социологии : в 2 т. / Н. К. Михайловский. – Науч. изд. – СПб. : Алетейя, 1998. – (Российская социология).
116. Мур Д. Э. Природа моральной философии: [сборник] / Д. Э. Мур ; [пер. с англ., сост. и примеч. Л. В. Коноваловой, предисл. А. Ф. Грязнова, Л. В. Коноваловой]. – М. : Республика, 1999. – 349,[2] с. – (Библиотека этической мысли).
117. Мысык И. Г. Философский аспект паллиативного подхода / И. Г. Мысык // Перспективы. – 2009. – № 1 (45). – С. 67-71.
118. Мэй Р. Экзистенциальные основы психотерапии / Ролло Мэй // Экзистенциальная психология. Экзистенция: Новое измерение психиатрии и психологии / под ред. Р. Мэя, Э. Энджела, Г. Элленбергера ; пер. с англ. М. Занадворова, Ю. Овчинниковой. – М., 2001. – С. 59-67.
119. Нейсбит Д. Высокая технология, глубокая гуманность. Технологии и наши поиски смысла / Джон Нейсбит при участии Наны Нейсбит и Дугласа Филиппса ; [пер. с англ. А. Н. Анваера]. – М : Транзиткнига, 2005. – 381, [3] с. – (Philosophy).
120. Ненасилие как мировоззрение и образ жизни (исторический ракурс) / отв. ред. Т. А. Павлова ; Ин-т всеобщ. ист. РАН. – М. : ИВИ РАН, 2000. – 300 с.
121. Ненасилие: философия, этика, политика / А. А. Гусейнов, В. С. Степин, Ж. Госс и др. ; ред. А. А. Гусейнов ; пер. Р. Г. Апресян и др. ; рец. Л. В.

- Коновалова, В. Н. Шердаков ; РАН, Ин-т философии. – М. : Наука, 1993. – 188 с.
122. Неру Д. Автобиография : пер. с англ. / Джавахарлал Неру. – М. : Изд-во иностр. лит., 1955. – 654 с. : ил.
123. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. – М. : Сибирская Благовонница, 2008. – 558 с.
124. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Псалтирь. – СПб. : Библия для всех, 2009. – 365 с.
125. Овчинский С. С. Преступное насилие. Преступность в городах / С. С. Овчинский ; сост. и вступ. ст.: А. С. Овчинского, В. С. Овчинского. – М. : ИНФРА-М, 2010. – 408 с. : табл. – (Библиотека криминолога).
126. Орфографический словарь русского языка : около 104000 слов / АН СССР, Ин-т русск. языка им. В. В. Виноградова ; ред.: С. Г. Бархударов, С. И. Ожегов, А. Б. Шапиро. – 9-е изд. – М. : Советская энциклопедия , 1969. – 520 с.
127. Освободи себя. Как преодолеть насилие и его последствия / авт.-сост. Д. Г. Семеник. – М. : ОЛМА Медиа Групп, 2010. – 320 с. – (Ключ к счастливой жизни).
128. Павлова Т. А. Концепция ненасилия в публицистике А. Солженицына (60-е – начало 80-х годов) / Т. А. Павлова // Ненасилие как мировоззрение и образ жизни (исторический ракурс) / отв. ред. Т. А. Павлова ; Ин-т всеобщ. истории РАН. – Москва : ИВИ РАН, 2000. – С. 213-238.
129. Первая помощь при насилиии / под общ. ред. С. А. Подольского ; ред. коллегия: Л. Ю. Варзанова [и др.] ; Междунар. миротвор. движение Пакс Кристи Фландрии, СПб. регион. обществ. правозащит. орг. "Дом мира и ненасилия". – СПб. : Сударыня, 2005. – 252 с. : ил.
130. Печенкин А. И. Нагорная проповедь. Возлюбите врагов. Книга 2 / А. И. Печенкин. – М. : Велигор, 2008. – 326 с.

131. Поддубный В. К. Внешнеполитические взгляды М. К. Ганди : автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук : спец. 07.00.03 / В. К. Поддубный. – М., 1979. – 21 с.
132. Поздняков Э. А. Философия преступления. Для тех, кто не боится потерять иллюзии / Э. А. Поздняков. – М. : Полиграфсервис, 2001. – 575 с.
133. Поленина С. В. Право, гендер и культура в условиях глобализации / С. В. Поленина, Е. В. Скурко ; Ин-т Государства и Права РАН, Международн. союз юристов. – М. : Формула права, 2009. – 192 с.
134. Попов Л. М. Добро и зло в этической психологии личности : монография / Л. М. Попов, О. Ю. Голубева, П. Н. Устин. – М. : Ин-т психологии РАН, 2008. – 239[1] с.
135. Православный церковный словарь библейских и христианских символов, терминов и понятий с CD-диском / сост. В. Южин. – Ногинск : Рос. Остеон-фонд, 2006. – 160 с. + 1 эл. опт. диск (CD-ROM). – (Электронная энциклопедическая библиотека).
136. Психоанализ и культура. Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма / Карен Хорни, Эрих Фромм ; сост. Руткевич А. М. – М. : Юрист, 1995. – 623 с. – (Лики культуры).
137. Пунченко О. П. Образование в системе философских ценностей : монография / О. П. Пунченко, Н. О. Пунченко. – Одесса : Печатный дом : Друк Південь, 2010. – 506 с.
138. Рибка Н. М. Вплив ціннісної кризи на структуру самосвідомості / Н. М. Рибка // Перспективи. – 2006. – № 3 (35). – С. 94-99.
139. Розанов В.В. Номинализм в христианстве / В. В. Розанов // Собр. соч. [В 30 т. Т. 6]. В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов / под общ. ред. А. Н. Николюкина ; [составление А. Н. Николюкина ; коммент. А. Н. Николюкина и С. Р. Федякина]. – М. : Республика, 1995. – С. 61-66.
140. Розанов В.В. Религия и культура / Розанов В. В. ; вступ. ст., сост., подгот. текста и примеч. Е. В. Барабанова. – М. : Правда, 1990. – 636 с. – ([Сочинения] : в 2 т. / Розанов В. В. ; т. 1).

141. Ролз Д. Теория справедливости / Д. Ролз ; науч. ред. В. В. Целищев. – Новосибирск : Новосиб. ун-т, 1995. – 535 с : ил.
142. Романенко М. І. Культурна інновація та традиція як аспекти постнекласичної філософсько-освітньої парадигми / М. І. Романенко // Наукове пізнання: методологія та технологія. - 2008. - № 2 (22). - С. 94-98.
143. Свендсен Л. Философия зла / Ларс Свендсен ; [пер. с норв. Н. Шинкаренко]. – М. : Прогресс-Традиция, 2008. – 350, [1] с.
144. Сгречча Э. Биоэтика / Э. Сгречча, В. Тамбоне ; пер. с итал. В. Зелинского, Н. Костомаровой. – М. : Библейско-богослов. ин-т св. Апостола Андрея, 2001. – 415 с. – (Богословие и наука).
145. Сдвижков Д. А. Против "железа и крови". Пацифизм в германской империи / Д. А. Сдвижков ; Ин-т всеобщ. истории РАН. – М. : ИВИ РАН, 1999. – 332 с.
146. Сексуальное насилие. Теории, подходы и методы исследования / Ю. И. Пиголкин, О. А. Дмитриева, Н. Г. Щитов, Г. Б. Дерягин. – М. : Медицинск. информац. агентство, 2008. – 456 с. : ил.
147. Семлен Ж. Выход из насилия / Жак Семлен ; пер. В. Л. Кальков // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности : сборник / сост. Л. И. Василенко и В. Е. Ермолаева ; [ред. В. М. Леонтьев] ; ввод. ст. Ю. А. Шрейдера. – М., 1990. – С. 76-85.
148. Сигутин А. В. Победы в себе зло : сборник публикаций / Андрей Сигутин. – М. : Сибирская Благовонница, 2010. – 544 с.
149. Синеокая Ю. В. Восприятие идей Ницше в России: основные этапы, тенденции, значение / Ю. В. Синеокая // Фридрих Ницше и философия в России : сб. ст. / Ин-т философии РАН ; [Отв. ред.-сост.: Н. В. Мотрошилова, Ю. В. Синеокая]. – СПб. : Изд-во Русск. Христианск. гуманитарн. ин-та. 1999. – С. 7-38.
150. Ситаров В. А. Педагогика и психология ненасилия в образовательном процессе / В. А. Ситаров, В. Г. Маралов ; под ред. В. А. Сластенина. – М. : Academia, 2000. – 211, [1] с. : ил. – (Высшее образование).

151. Словарь по этике / [Аверинцев С. С. и др.] ; под ред. А. А. Гусейнова, И. С. Кона. – 6-е изд. – М. : Политиздат, 1989. – 447 с.
152. Соина О. С. "Оправдание добра" Вл. Соловьева (опыт современного прочтения) / О. С. Соина // Освобождение духа : [сб. ст.] / под ред. А. А. Гусейнова, В. И. Толстых. – М. : Политиздат, 1991. – С. 187-207.
153. Сорель Ж. Размышления о насилии = Reflexions sur la violence / Ж. Сорель ; пер. с фр. В. М. Фриче. – Изд. 2-е, [репр.]. – Москва : URSS : КРАСАНД, 2011. – 163 с. – (Размышляя о марксизме).
154. Справедливость и ненасилие: российский контекст : сборник научных трудов / [Э. Ю. Соловьев и др.] ; отв. ред. С. В. Девяткин, Е. Г. Луковицкая ; Новгородск. межрегиональн. ин-т обществ. наук [и др.]. – Великий Новгород : Новгородск. гос. ун-т, 2005. – 178 с. – (Научные доклады ; вып. 2).
155. Степанянц М. Т. Философия ненасилия: уроки гандизма / Мариэтта Тиграновна Степанянц. – М. : Знание, 1992. – 39 с.
156. Степин В. С. Перспективы цивилизации: от культа силы к диалогу и согласию / В. С. Степин // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. 1991 / [отв. ред. А. А. Гусейнов]. – М. : Республика, 1992. – С. 182-199.
157. Стилианопулос Т. Новый Завет: православная перспектива. Писание, предание, герменевтика / Теодор Стилианопулос ; пер. Наталья Холмогорова ; предисл. К. Стендала. – М. : Библейско-Богословский ин-т св. апостола Андрея, 2008. – XXII, 296 с. – (Современная библеистика).
158. Ступаков Г. П. В мире единства. Философские, религиозные, естественнонаучные аспекты / Г. П. Ступаков. – М. : Центр информ. технологий "Универсум", 1998. – 128 с.
159. Суриков К. А. Ум, в котором мы живем. Технологии навигации реального мира / К. А. Суриков, Л. Г. Пугачева. – М. : КомКнига, 2005. – 132, [1] с. : ил.

160. Сухарев В. А. Психология добра и зла / В. А. Сухарев. – Донецк : Сталкер, 1998. – 416 с. – (Психология).
161. Тайлор Э. Б. Первобытная культура / Э. Б. Тайлор. – М. : Политиздат, 1989. – 572, [1] с. : ил. – (Библиотека атеистической литературы).
162. Тарасов К. А. Насилие в зеркале аудиовизуальной культуры / К. А. Тарасов. – М. : Белый берег, 2005. – 380 с. : табл., диагр.
163. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / П. Тейяр де Шарден ; [предисл. Р. Гароди, с. 5-29] ; пер. с франц. Н. А. Садовского. – М. : Прогресс, 1965. – 296 с. : схем. – (Для научных библиотек).
164. Тер-Акопян А. Не ешь меньшого брата / Алла Тер-Акопян. – Ростов-на-Дону : Феникс, 2005. – 220 с. – (Путь мастера).
165. Терехова Е. В. Политология. Международные отношения : русско-английский словарь-тезаурус / Е. В. Терехова ; Рос. акад. образования, Моск. психол.-социал. ин-т. – М. : Флинта : МПСИ, 2007. – 431 с.
166. Толковая Библия, или комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. В 7 т. Т. IV. Ветхий завет. Пророческие книги. Книга пророка Исаии / под. ред. А. П. Лопухина ; [ред. группа: М. В. Грацианский и др.]. – М. : ДАРЪ, 2008. – 1168 с.
167. Толстой Л. Н. Избранные, собранные и расположенные на каждый день мысли многих писателей об истине, жизни и поведении : монография / Л. Н. Толстой. – М. : ЭКСМО, 2002. – 1040 с.
168. Толстой Л. Н. Путь жизни / Л. Н. Толстой. – М. : Республика, 1993. – 430, [1] с. – (Б-ка этической мысли).
169. Толстой Л. Н. Четвероевангелие : соединение и перевод четырех Евангелий / Л. Н. Толстой. – М. : ЭКСМО, 2002. – 762, [5] с. – (Антология мысли).
170. Толстой Л. Н. Что такое искусство? 1897-1898 / Л. Н. Толстой // Полн. собр. соч. В 90 т. Т. 30. Серия первая. Произведения. – М. : Худож. лит., 1951. – С. 27-203.

171. Торо Г. Д. Высшие законы / Г. Д. Торо ; пер. З. А. Александрова [и др.] ; общ. ред., предисл., сост. Н. Е. Покровский. – М. : Республика, 2001. – 412 с. – (Библиотека этической мысли).
172. Фаге Э. Культ некомпетентности / Эмиль Фаге ; пер. В. Каспарова. – М. : Evidentis, 2005. – 171 с.
173. Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии / под ред. Э. Л. Радлова. – Издание 3-е. – Москва : URSS : Либроком, 2010. – 284 с. – (Из наследия мировой философской мысли. История философии).
174. Флоренский П. Общечеловеческие корни идеализма (философия народов) / Священник Павел Флоренский // Сочинения. В 4 т. Т. 3(2) / сост. игумена Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой ; ред. тома игумен Андроник (А. С. Трубачев). – М. : Мысль, 2000. – С. 145-168. – (Филос. наследие, том 129).
175. Фрейд З. Введение в психоанализ : лекции / Зигмунд Фрейд ; пер. с нем. Г. В. Барышниковой ; под ред. Е. Е. Соколовой и Т. В. Родионовой. – СПб. : Азбука-классика, 2010. – 480 с. – (Азбука-классика).
176. Фрейд З. Неудобства культуры / Зигмунд Фрейд ; пер с нем. Р. Додельцева. – СПб. : Азбука-классика, 2010. – 192 с.
177. Фролов И. Т. О человеке и гуманизме : работы разных лет / И. Т. Фролов. – М. : Политиздат, 1989. – 558 с.
178. Фромм Э. Душа человека / Эрих Фромм ; [пер. с нем. В. Закса]. – М. : АСТ, АСТ Москва, 2009 г. – 251, [2] с.
179. Фромм Э. Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок, мифов: [пер. с англ.] / Эрих Фромм. – М. : АСТ : АСТ Москва, 2009. – 251, [1] с. – (Философия. Психология).
180. Фромм Э. Здоровое общество / Эрих Фромм ; [пер. с англ. Т. Банкетовой]. – М. : АСТ : АСТ Москва : Хранитель, 2006. – 539, [2] с. – (Философия. Психология).

181. Фромм Э. Иметь или быть? / Эрих Фромм ; [пер. с нем. Э. М. Телятниковой]. – М. : АСТ : Астрель, 2010. – 317 с. – (Philosophy).
182. Фромм Э. Искусство любить / Эрих Фромм. – М. : АСТ : АСТ Москва, 2009. – 223 с. – (Философия. Психология).
183. Фромм Э. Кризис психоанализа : пер. с англ. / Э. Фромм ; пер. П. С. Гуревич. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА, 2009. – 254 с. – (Философия. Психология).
184. Фурманов И. А. Агрессия и насилие. Диагностика, профилактика и коррекция / И. А. Фурманов. – СПб. : Речь, 2007. – 479 с. : ил. – (Мэтры мировой психологии).
185. Фурс В. Социальная философия в непопулярном изложении / В. Фурс. – Вильнюс : Европейск. гуманитарн. ун-т, 2006. – 184 с. – (Новые перспективы в социальной и политической мысли).
186. Халапсис А. В. Социальное прогнозирование и синергетическая модель культуры / А. В. Халапсис // Філософія. Культура. Життя : міжвуз. зб. наук. пр. – Дніпропетровськ, 2006. – Вип. 26. – С. 36-48.
187. Хокинс Д. Сила vs Насилие. Скрытые мотивы человеческих поступков / Дэвид Хокинс ; [пер. с англ. Е. А. Федотовой]. – СПб. : Весь, 2010. – 304 с. – (Путь Духа).
188. Хорни К. Наши внутренние конфликты. Конструктивная теория невроза / Карен Хорни ; [пер. с англ. В. Светлова]. – М. : Академический проект, 2007. – 218 с. – (Психологические технологии).
189. Цвык В. А. Проблема борьбы со злом в философии И. А. Ильина : монография / В. А. Цвык. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1997. – 111 с.
190. Цибра М. Ф. Метанойа : філософсько-етичний аспект / Цибра Микола Федорович. – Одеса : Астропринт, 2006. – 240 с.
191. Чаадаев П. Я. Избранные сочинения и письма / П. Я. Чаадаев ; [сост., вступ. ст. и примеч. В. Ю. Проскуриной]. – М. : Правда, 1991. – 556, [1] с.
192. Чивиков Е. П. Философия Силы / Е. П. Чивиков. – М. : Аристотель-Экспоцентр, 1993. – 368 с.

193. Швейцер А. Благоговение перед жизнью : сб. работ : пер.с нем. / Альберт Швейцер ; сост. и послесл. А. А. Гусейнова ; общ. ред. А. А. Гусейнова, М. Г. Селезнева. – М. : Прогресс, 1992. – 572 с. : ил.
194. Шибутани Т. Социальная психология / Т. Шибутани ; пер. с англ. В. Б. Ольшанского. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2002. – 544 с.
195. Шифман И. Ш. Ветхий Завет и его мир = The Old Testament and its world / И. Ш. Шифман ; С.-Петерб. гос. ун-т. – СПб : Изд-во СПбГУ, 2007. – 213, [2] с., [8] л. ил. : табл. – (Библеистика и Иудаика).
196. Шопенгауэр А. Идеи этики / А. Шопенгауэр // Избранные произведения / [сост., авт. вступ. ст. И. С. Нарский]. – М. : Просвещение, 1993. – С. 133-189.
197. Шопенгауэр А. Мысли / А. Шопенгауэр ; [пер. с нем. Ф. В. Черниговца]. – Харьков : Фолио, 2009. – 252, [4] с.
198. Щепанская Т. Б. Зоны насилия / Т. Б. Щепанская // Антропология насилия : [сборник / Ю. М. Ботяков и др.] ; отв. ред.: В. В. Бочаров, В. А. Тишков ; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, СПб. гос. ун-т. – СПб. : Наука, 2001. – С. 115-177.
199. Эджертон У. Загадка влияния учения Л. Толстого на мировое сообщество / У. Эджертон // Ненасилие как мировоззрение и образ жизни : (Исторический ракурс) / [редкол.: Т.А. Павлова (отв. ред.) и др.] ; РАН, Ин-т всеобщ. истории. – М. : ИВИ РАН, 2000. – С. 154-173.
200. Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания / Г. Эйкен ; пер. с нем. В. Н. Линда ; вступ. ст. проф. И. М. Гревса. – Изд. 2-е. – М. : URSS : Либроком, 2011. – XL, 732 с. – (Академия фундаментальных исследований. История).
201. Ялом И. Когда Ницше плакал / Ирвин Ялом ; [пер. с англ. М. Будыниной ; под ред. С. Римского]. – М. : Эксмо, 2006. – 492, [1] с.
202. Ялом И. Лечение от любви и другие психотерапевтические новеллы / Ирвин Ялом ; пер. с англ. А. Б. Фенько. – М. : Класс, 2008. – 288 с.

203. Ялом И. Лжец на кушетке / Ирвин Ялом ; [пер. с англ. М. Будыниной]. – М. : Эксмо, 2005. – 480 с. – (Практическая психотерапия).
204. Ялом И. Шопенгауэр как лекарство : психотерапевтические истории / Ирвин Ялом ; [пер. с англ. Л. Махалиной]. – М. : Эксмо, 2010. – 542, [1] с. – (Практическая психотерапия).
205. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия / Ирвин Ялом ; пер. с англ. Т. С. Дробкиной ; [предисл. Л. М. Кроля]. – М. : Класс, 2000. – 574, [1] с. – (Библиотека психологии и психотерапии ; вып. 58).
206. Ясперс К. Ницше и христианство / Карл Ясперс ; пер. с нем. Т. Ю. Бородай. – М. : Моск. филос. фонд : Медиум, 1994. – 114 с. – (Первые публикации в России).
207. Gilmore D. D. The manhood puzzle / Gilmore D. D. // Gender in Cross-Cultural Perspective / ed. by Brettell C. B. and Sargent C. F. – 2nd ed. – Upper Saddle River, N. J. : Prentice Hall, 1997. – P. 185-197.
208. Smuts B. B. Gender, aggression and influence / Smuts Barbara B. // Gender in Cross-Cultural Perspective / ed. by Brettell C. B. and Sargent C. F. – 3rd ed. – Upper Saddle River, N. J. : Prentice Hall, 2001. – P. 7-16.
209. Townsend N. W. Fatherhood and the Mediating Role of Women / Townsend Nicholas W. // Gender in Cross-Cultural Perspective / ed. by Brettell C. B. and Sargent C. F. – 3rd ed. – Upper Saddle River, N. J. : Prentice Hall, 2001. – P. 120-135.