

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 130.2

ГЕГЕЛЬ КАК «МИСТИК НАСИЛИЯ» СКВОЗЬ ОПТИКУ А. КОЖЕВА И В. БЕНЬЯМИНА

С.Н. Борисов

Исследуется концепция насилия в философии Г.В.Ф. Гегеля, А. Кожева и В. Беньямина. Идея насилия в философии Гегеля рассматривается как исходное или среднее для понимания насилия у Кожева и Беньямина, которые смещают насилие в пространство имманентности человеку или внеположности ему. Так насилие предстает как реализация самого духа у Гегеля, самораскрытие через насилие всеобщего; у Кожева как схожий антропологический инвариант – «борьба не на жизнь, а на смерть», определяющая меру человеческого в человеке, у Беньямина насилие раскрывает «пугающую» перспективу человека, состоящую в собственной неравнозначности самому себе и «голой жизни», как некоем пределе не только насилия, но и самого человека.

Ключевые слова: насилие, человек, жизнь, Г.В.Ф. Гегель, А. Кожев, В. Беньямин.

В одном из своих писем В. Беньямин называет Гегеля «мистиком насилия» [1, с.171]. Связь, возникающая в этой характеристике, совсем не очевидна, прежде всего, в двух своих моментах: 1) мистическом характере философствования Гегеля вообще; 2) в мистической трактовке насилия в его философии. Греческое *μυστικός*, имеющее значение «скрытый», «тайный», несколько диссонировать с привычной критикой гегелевской философии, разворачивающейся в русле противоречий между диалектикой Гегеля и его системой или между «логическим» и «историческим», а также с акцентом его изучения, некой «априорной» установкой, касающейся и самой философии Гегеля, известным положением: «Что разумно, то действительно...». Разумность бытия и поиск этой разумности в философии Гегеля есть демистификация, которая обратна утаиванию, мистицизму. Вместе с тем, в защиту Беньямина можно привести слова Н.В. Мотрошиловой, раскрывающей смысл этого высказывания: «... это прежде всего значит: познавая или стремясь познать имманентные законы, определяющие сущность государственно-правовой, нравственной сфер, можно, полагает Гегель, быть уверенным, что они претворяются и в наличной, «современной» действительности, проявляя, таким образом, свои «силу и господство», подтверждая и выражая «субстанциальность» духовного, его «жизненную», неодолимую диалектику» [2, с.280]. Изучение наличной действительности для выявления имманентных структур духа может пониматься как раскрытие, а не утаивание (мистика), но также иметь результатом не вполне «прозрачные» манифестации духа, тем более (речь о нашем втором моменте), если речь идет о столкновении с таким объектом как насилие. Соприкосновение с ним грозит стать травматичным, а потому мистика как утаивание здесь вполне уместна.

Остается более общий вопрос, почему именно «насилие» выбрано в качестве определяющего гегелевский мистицизм, хотя есть более очевидные «претенденты», как то «дух» или «разум». Возможно, стоит принять это высказывание как исходное положение критического анализа насилия в философии Гегеля, тем более, что наряду с концепцией Бенямина существует схожая позиция Кожева, который в работе «Введение в чтение Гегеля» делает акцент на проблеме насилия [4, с. 5].

Оба автора и их работы, как нам представляется, составляют некий достаточный и минимальный контекст. Безусловно, он может быть расширен, хотя является достаточным с той точки зрения, что создает возможность для критики гегелевской интерпретации насилия как необходимого «момента» саморазвития духа в истории. Причем со стороны Кожева эта критика есть продолжение хайдеггеровской критики Гегеля как замалчивающего и избегающего экзистенциальных характеристик бытия человека, но бытия исторического; а с позиции Бенямина критика насилия как вневременного явления, хотя и взятого в более близких Гегелю категориях нравственности и права.

Своеобразным «средним термином» как раз и будет являться философия Гегеля, анализ проблемы насилия в которой в строгом смысле слова, если говорить именно о насилии как феномене антропологическом, следует начинать 1) с рассмотрения проблемы диалектики раба и господина, или проблемы человека вообще, раскрывающегося через это противостояние. Более широкий план анализа будет затрагивать не только 2) «эволюцию» человека и насилия (историю), но и 3) метафизические основания насилия, которые собственно и составляют «мистику насилия», позволяя связать насилие с фундаментальной категорией гегелевской философии – негативностью.

В философии Гегеля человек есть дух, сущность человека есть дух. Он сам во всей его реальности и историчности есть момент формообразования духа, который имманентен человеку. И той же имманентностью обусловлена раздвоенность человека, который есть «зафиксированная конечность» как единичное и «духовный фокус универсума» как всеобщее [6, с. 490]. В силу установленных законов гегелевской диалектики всеобщее в своем самодвижении приходит к своей противоположности, то есть самосознанию. Это есть лишь один из моментов, но очень важный для нас, когда всеобщее или сознание как бесконечность делает предметом самое себя, то есть становится самосознанием. Этот необходимый момент самоотталкивания, различения, проводимого сознанием в себе самом, стремящимся прийти к утраченному единству, пока оставаясь на уровне признания различия «для себя самого» [7, с. 153]. Самосознание, таким образом, конституируется указанным различием и обретает реальность в качестве различения себя с остальным посредством вожделения. В силу этого самосознание суть вожделение: «... самосознание есть вообще вожделение. Самосознание как самосознание имеет отныне двойной предмет: один – непосредственный, предмет чувственной достоверности и воспринимания, который, однако, для самосознания отличается характером негативного, и второй –

именно само себя, который есть истинная сущность и прежде всего имеется налицо только лишь в противоположности первому» [7, с. 157]. Самосознание в своей раздвоенности определяется им в качестве вожделения как стремления исправить само конституирующее основание, снять противоположность себя и мира, достичь равенства с самим собой.

Противостоящее самосознанию, предмет, есть сама жизнь, которая самостоятельна, что собственно и испытывается вожделением. Это испытание необходимо для существования самосознания или человека, поскольку самосознание определяется Гегелем как «чистое «я»» [7, с.161]. Человек в снятии противостоящего ему мира удостоверяет себя, сообщает себе самостоятельность негативным образом, снимая предметную реальность. Но в этом процессе самосознание, человек, получает неоднозначный опыт, прежде всего, необходимость или самостоятельность предмета, поскольку это требуется для реализации вожделения, но также то, что вожделение принципиально неудовлетворимо, равно как сам объект вновь порождается желанием. Объект неуничтожим, поскольку необходим, он создается самосознанием в процессе вожделения как необходимый элемент структуры.

Более того, вожделение определяется Гегелем как чуждое самосознанию, обладающее самостоятельностью: «... сущность вожделения есть нечто иное, нежели самосознание...» [7, с.161]. Если самосознание стремится к удовлетворению через вожделение как воссоединение с миром, то вожделение само по себе есть негация, уничтожение с последующим «воскрешением» объекта. Неустранимость объекта для самосознания оставляет возможность для реализации вожделения только в самостоятельном акте негации объекта внутри себя, тем более что он распознается самосознанием как самостоятельный: «... в силу самостоятельности предмета оно может достигнуть удовлетворения лишь тогда, когда сам предмет в себе осуществляет негацию; и он должен осуществить в себе эту негацию самого себя, ибо он в себе есть негативное и должен быть для другого тем, что он есть. Так как он есть негация в самом себе и потому в то же время самостоятелен, он есть сознание» [7, с.161]. То есть вожделение человека, попытка его утверждения посредством негации есть всегда столкновение с самосознанием. Будь то другой человек или природа, последняя для Гегеля также есть «род как таковой», «самосознание достигает своего удовлетворения только в некотором другом самосознании» [7, с.162].

Это ключевой момент в конституировании самосознания, бытия человека как человека и важно, что он связан с удовлетворением вожделения, попытке негации другого самосознания, что следует понимать как насилие. До момента определения объекта вожделения как самосознания этот вывод был преждевременным, поскольку говорить о принуждении в сфере объектов, лишенных сознания, неверно. Но как только объект определяется как самосознание, возникает насилие. Гегель также отмечает, что становление объекта в контексте самосознания на деле есть «удвоение самосознания», поскольку самосознание раскрывает себя же как свою противоположность, наделяя ее самостоя-

тельностью. Вожделение, в свою очередь, нуждается в объекте как внешнем себе, потому установленное самосознание в качестве объекта не перестает им быть, потому «я» становится предметом вожделения или остается им после указанного распознавания.

Этот центральный момент, диалектика раба и господина, позволяет говорить о насилии, но также и о человеке как существе историческом. «Борьба не на жизнь, а на смерть» дает начало истории, которая также есть саморазвитие духа, движимое энергией негации, то есть насилия. При этом господин, победивший в себе страх смерти, принявший ее, в раскрывающейся перспективе представляет собой «тупик» эволюции духа. Его превосходит раб, являющийся субъектом насилия, а значит, носителем негации. Именно им является «стоический раб», который готов умереть в своей попытке уйти от насилия. Это освобождение через безразличие, отказ от желания, жизни, мира в пользу мысли. Потому А. Кожев, пожалуй, единственный наиболее явным образом из всех комментаторов Гегеля эксплицировавший идею насилия, говорит о нем, что его свобода абстрактна, а независимость, равно как и избавление от насилия, иллюзорна [4, с.72]. Скептицизм есть не что иное как другой вариант «бегства» от угрозы насилия через отрицание природы. В этом случае претерпеваемое рабом насилие перекодируется в насилие над природой и над миром. По мнению Кожева, это нигилизм, который также есть и самоубийство, поскольку от негации мира раб переходит к негации себя, оставаясь с ним связанным, захваченным негацией в своем стремлении освобождения.

Другой формой сознания, сознающей свою противоположность миру, является несчастное иудео-христианское сознание. Это сознание также несет на себе «печать» насилия, будучи рабским, но несколько трансформирует его. Прежде всего, несчастное сознание сознает свою противоположность миру, раздвоенность, чуждость, что делает его несчастным. Поскольку раб остается рабом, то есть его «желание желания», признание, не находит удовлетворения, он существует в мире насилия. Но крайне важно, что оно перестает выступать в роли желания господина – человека. Господином становится Бог, а все люди его рабами. Тем самым достигается равенство, по Гегелю мнимое равенство, поскольку господин (теперь мы будем различать господин – человек и Господин – Бог) теперь также раб. Мнимость равенства есть мнимость свободы или избавления от принуждения, насилия, поскольку оно не дает признания, а ведет к «равенству в рабстве» или «взаимному не-признанию» [4, с.77-78]. В несчастном сознании насилие интериоризируется, поскольку отношения раба и господина переносятся в-нутрь сознания. Насилие в своей феноменальной ипостаси перестает быть внешним, а сам субъект испытывающим его из-вне. Оно помещается в него самого как представление греха, грехопадения, насилия над своей природой. По Кожеву, религия навязывает человеку «воображаемого Господина» – Бога, который сменяет господина – человека. В этом ошибка религиозного человека, поскольку он «не знает, что Трансцендентное – это Человек...» [4, с. 80]. Однако позиция Гегеля более объемна, поскольку мысль Кожева о том,

что трансцендентное как человек это и есть конститутивное его ядро в двойственности признания – насилия есть только фрагмент. Перспектива как логика саморазвития духа открывает то обстоятельство, что человек есть самосознание в его попытке преодолеть себя, то есть вернуть полноту сознания. Стремление присвоения противоположного, желание и, как следствие, страдание несчастного сознания открывают, скорее, не реальность человека, стоящего за трансцендентным, а реальность духа. Соответственно и насилие здесь мистифицируется, становясь силой, движущей историю как смену формообразований духа.

Нельзя не согласиться с Кожевым в том, что реальность человека как человека связана с тем, что он должен (принуждаем самим собой) совершать «что-то транс-индивидуальное, всеобщее, транс-субъективное. Только тогда он сможет жить по-человечески и обрести «удовлетворение» ...» [4, с.82]. Иначе говоря, жажда признания есть необходимость борьбы. Желание неустранимо, так же, как и насилие, из него вытекающее. Потому несчастное сознание помимо интериоризированной борьбы или насилия, которое можно назвать священным (отношения подчинения раб – Господин), настойчиво ищет иные объекты. Таким остается природа в качестве приложения рабского труда. Раб господствует над природой и также испытывает ее влияние как насильственное. Как своеобразное смещение, перенос сакрального в мирскую сферу, можно рассматривать религиозные войны, о которых Кожев упоминает в этом контексте. Сознание ищет признания, пытаясь безуспешно найти его в трансцендентном [4, с.80]. Безусловно, эта борьба обречена на провал, поскольку человек не достигает признания. Самосознание не может устранить свою противоположность или себя как противоположное в самом себе, раздвоенность на сакральное и профанное, внешнее и внутреннее, сознание и самосознание. Оставаясь в гегельянской перспективе относительно насилия, можно сказать, что в этой форме священное насилие как возникающие отношения господства между Богом и человеком как бы «сползают» или смещаются в свою извращенную форму, подделку или симулякр – религиозные войны. В них сакральное смешивается с профанным, а сам человек обманывается в поиске объекта признания.

Безуспешность несчастного сознания, бесперспективность его насилия кроются в нем самом, в неспособности осознать свое единство с миром, пока еще ему противостоящим. Этого осознания человек достигает, становясь на уровень атеистического сознания. От отрицания мира он переходит к его принятию. Это иной человек, «человек разума», он действует в окружающем его мире. Это раб, который через свой труд пришел к единству с природой, которую он преобразовывает. Но сфера его действий ограничена природой, он «духовное животное» (А. Кожев), поскольку активен вне общества. Его борьба не есть борьба за признание, а только желание. Он знает труд, ту сторону желания, которая направлена на преобразование природы, но избегает «борьбы не на жизнь, а на смерть». Кожев называет его «лже-Господином», поскольку он стремится к удовлетворению инстинктов, желаний, но избегает борьбы: «позиция лже-Господина: он не убивает и не насилует; он лишь хочет заручиться

общим согласием, которое позволяло бы ему наслаждаться вещами, ничего не делая – как Господин...» [4, с.104]. Этот «лже-Господин» есть гоббсов человек «общественного договора». Борьба заменяется общим согласием, то есть принуждением, имеющим характер инерции, держащейся на воспоминаниях о пережитом насилии, страхе религиозных войн. Это состояние, зафиксированное Т. Гоббсом и Дж. Локком в их концепциях «общественного договора» и «естественных прав», отрефлексированное Гегелем с «высоты истории». Мы могли бы назвать это насилие, оно им действительно является, поскольку угроза насилия сохраняется, а значит, и оно само наличествует, насилием символическим. Это насилие закона и нравов, которые «сублимируют» желание «человека удовольствия».

На этом этапе человек вынужден опять погружаться во внешнее, конструировать идеологию, законы, мораль, поскольку стремится избежать борьбы, а значит, насилия. Внешнее здесь выступает как необходимая преграда, которая мешает наслаждаться, непосредственно удовлетворять желание (естественное право на все), взамен давая чувство безопасности и свободы (как рационализации установленных отношений ограничения, то есть несвободы). Внешнее из преодоленной природы трансформируется в общество и государство и опять-таки посредством насилия. Идеал, рожденный как указанная нами выше необходимость, укореняется в человеке «сердечном» и человеке «добродетели», который уже осознает свою оппозиционность обществу. Но, несмотря на сам факт осознания, человек «добродетели» не действует. Он только призывает к реализации идеала, который «извращается» в последующей реализации. Только борьба, насилие, по Кожеву, способны претворить абстракцию в реальность. Насилие здесь есть некий абстрактный и необходимый элемент гегелевской диалектики, когда насилие есть сама негация. Но также следует иметь в виду ее антропологический смысл, экзистенцию насилия, которая развернута Кожевным. Мера человеческого в человеке отмеряется насилием, поскольку именно оно показывает, насколько человек отстоит от животного в разомкнутости своего бытия, открытости его небытию, смерти. Насилие как желание конституирует человека, причем человека не абстрактного, а конкретного, то есть исторического. Сам Кожев пишет об этом следующим образом: «Ничто ничтожествует в подлинном (историческом) времени во имя подлинного, не наступившего будущего. Время – это ничто, которое удерживается в бытии, уничтожая его. Время – это Дух (человек)» [4, с. 109].

Таким образом, само существование человека связано с насилием, оно *имманентно человеку*. В таком состоянии Гегель заканчивает эволюцию его форм, говоря о гражданине, который последовательно отрицает себя в отношении семьи, народа и самого государства в революции ради стремления к всеобщему. Именно здесь, утверждая имманентность насилия, Кожев следует Гегелю. Если признать его основным, то другие различия остаются второстепенными. Насилие суть формообразующее человека в динамике форм духа (Гегель) или становлении человека как существа желающего признания (Кожев). В обо-

их случаях имманентность насилия связана с трансисторичностью, поскольку даже в обращении к анализу исторического человека Гегель отмечает лишь различия несчастного сознания. Частное истории, исторического человека и насилия снимается во всеобщем Духа.

В этом отношении к историческому статья В. Беньямина «К критике насилия» действительно представляет собой критику гегелевского понимания насилия как трансисторического. Беньямин начинает с современного ему осмысления насилия как имеющего отношение, прежде всего, к праву и справедливости. В указанном контексте насилие раскрывается как некое действие, рассматриваемое с позиции целей или средств. В первом случае, с позиции теории естественного права, насилие есть действие столь же естественное, как и все остальные действия человека, различие, которое можно установить, заключается в целях. Они же могут быть справедливыми и несправедливыми. Такая позиция, по Беньямину, не только ущербна со стороны морали, но и не отвечает на главный вопрос – о самом насилии. Поскольку его различия с другими действиями человека не происходит, а также, поскольку оно естественно, оно имплицитно законно. Естественные цели без труда могут быть или стать целями справедливыми. Приверженцы этой концепции судят об уже свершившемся насилии, которое имеет цель, а эту цель, в свою очередь, необходимо определить в качестве справедливой или не справедливой.

Другая диспозиция представлена позитивистской теорией права, которая исходит из трактовки насилия как средства. Исходя из такого понимания, средства насилия могут быть законными или незаконными. Беньямин отмечает ограниченность этой теории в исключении из рассмотрения целей таких средств, но недостаток теории естественного права в рассмотрении целей и игнорировании средств их достижения. Тем самым обе теории «стремятся» друг к другу, предполагая взаимное соотношение справедливых целей и законных средств. И если первое понимание насилия, через определение справедливости его целей, полностью отвергается Беньямином, то второе содержит потенциал для критики, поскольку насилие в данном случае нуждается в «историческом признании», чтобы стать «законным». И именно такое понимание насилия подразумевает первое, – справедливость целей. Беньямин говорит об этом как о «принципиальной пассивной подчиненности целям» и именно поэтому он предлагает более «сильную» позицию для критики насилия, которая состоит в рассмотрении не исторически признанного насилия как средства, а «всеобщего исторического признания его целей» [3, с.68].

Согласно такому критерию Беньямин предлагает выделять цели «естественные», то есть лишённые «всеобщего исторического признания», и цели «правовые», признанные. Принятие такого положения позволяет Беньямину вывести правило, касающееся соотношения тех и других целей регуляции социальной жизни в современной ему Европе. Оно сводится к стремлению вытеснить естественные цели или ограничить насилие частных лиц, людей, во всех случаях, где это возможно, насилием правовым, правовыми целями. Формули-

руя в общем виде это правило, Беньямин пишет, что «все естественные цели отдельных лиц входят в противоречие с правовыми целями, если достигаются при помощи в той или иной степени значительного насилия» [3, с.70]. Наиболее очевидным выводом из этого положения, как отмечает Беньямин, является предположение об ограничении насилия не соответствующего правовым целям. Однако тогда ограничение касалось бы этих правовых целей, то есть весьма определенного круга объектов. Другим радикальным утверждением Беньямина является следующий вывод: «... необходимо принять во внимание неожиданную возможность, что заинтересованность права в монополизации насилия по отношению к отдельному лицу объясняется не намерением сохранить юридические цели, а скорее с их помощью сохранить само право; что насилие в тех случаях, когда оно не находится в руках соответствующего права, является для этого права опасным не из-за целей, которые с его помощью преследуются, а просто потому, что оно существует вне права» [3, с.71].

Таким образом, право, современная Беньямину структура правового государства, функционирует именно таким образом, не ограничивая, а исключая частное насилие (насилие вне сферы права) и даже его возможность во всех случаях, вторгаясь в этом стремлении даже в те сферы, которые принято считать сугубо частными, интимными, не входящими в сферу приоритетов государства. Но более показательными в этом отношении Беньямин считает те формы, которые правопорядок еще допускает, как, например, забастовки. Признавая рабочий класс субъектом права, равным государству и обладающим правом на насилие, возможная забастовка приобретает двойственный характер. Она не рассматривается государством как насильственное действие со стороны рабочих и потому допускается, но в то же время власть «мирится» с забастовкой до определенных пределов. Они более чем очевидны поскольку очерчены претензиями на установление самой власти, права как нового порядка. Именно в этом значении возможного правоустановления следует понимать забастовку, равно как и другое возможное насилие со стороны частного лица.

Беньямин рисует для такой возможности образ «великого преступника» как некоего потенциального оппонента власти, хотя также отмечает, что «насилие больше не осуществляется наивно...» [3, с.71]. Герой, бросающий вызов власти, выступающий оппонентом порядку, скорее остается фигурой воображаемой в эпоху тотальности права и роста средств контроля, в том числе и военных. Беньямин говорит о милитаризме, всеобщей воинской повинности, которая делает явной еще одну функцию насилия, раскрывая его как правоподдерживающее. Речь здесь идет о принуждении, которое сменяет непосредственное насилие захвата, порабощения, войны. Насилие преследует уже сугубо правовые цели. Характер их достижения также отличается, поскольку связан не с непосредственной смертью как таковой, как в насилии правоустанавливающем, а с ее угрозой. Причем угрозу, по Беньямину, нужно отличать от устрашения, поскольку последнее характеризуется определенностью. Угроза отличается именно своей неопределенностью, что связывает ее с понятием судьбы. Нужно

отметить, что в этом моменте Бенъямин в своем конкретно-историческом анализе европейского права и насилия довольно близко подходит к гегелевской идее диалектики раба и господина. Только изначально, по Гегелю, установившиеся властные отношения между рабом и господином опосредованы совершенно конкретным отношением страха, поскольку страх смерти для раба конкретен и центрирован фигурой господина. Несчастное сознание ближе к бенъяминовскому пониманию угрозы как судьбы. Переход же от правоустанавливающего насилия к правоподдерживающему, тем самым, вполне сравним с переходом от отношений господина и раба к несчастному сознанию, оставляющему в поле насилия только рабское сознание. Внутренне раздвоенное оно несет насилие в себе именно как его угрозу.

Вместе с тем, насилие у Бенъямина не тотально в смысле его безальтернативности как единственно возможном действии человека. Если у Гегеля мы находим насилие и труд как разновидность насилия в присвоении природы, то Бенъямин наряду с насилием выделяет и мирные формы, называя их «чистыми средствами», однако ограничивает сферу их применения отношениями человека к вещам, оставляя конфликты между людьми за насильственными средствами: «Их объективное проявление определяет, однако, закон ..., в соответствии с которым чистые средства никогда не являются средствами непосредственных решений, но всегда опосредованы. Они поэтому никогда не относятся непосредственно к урегулированию конфликтов между человеком и человеком, а только опосредованно, через вещи. Область чистых средств открывается в существеннейшем соотношении человеческих конфликтов с вещными благами...»[3, с.82]. В рассмотрении этих мирных средств Бенъямин также историчен, поскольку говорит об этой сфере вне насилия как уходящей в прошлое. Насилие проникает в нее вместе с правовыми целями в виде наказания за ложь, чего не было в древности.

Право расширяет сферу своей деятельности за счет сферы языка, который был от него свободен. По Бенъямину, язык — это «подлинная сфера «взаимопонимания»»[3, с.82], удаленная от насилия насколько это возможно. У Гегеля и Кожева мы встречаем противоположное утверждение о языке как неразрывно связанном с насилием. Язык опосредует насилие, свидетельствует о нем. Желание желания, которое конструирует человека, не может быть реализовано вне языка как такового. И понимание Бенъямином договора и компромисса как связанных с насилием вынужденных мер из-за боязни насилия, то есть страха, сталкивается с пониманием беседы как принципиально ненасильственной техники общения [3, с.7-26]. Очевидно, что если не различать договор как технику общения и беседу, понимая под ними сам язык, то нужно различать насилие как всеобщее, имманентное, пронизывающее сущность человека и ее проявления, и насилие как частичное, проявляющееся в отдельных сферах, не поглощающее человека и не составляющее его сути, как и сути мира. Впрочем, сама возможность ненасильственных средств, действий человека, некой сферы его существования вне насилия кажется нам убедительной. Хотя бы и с допущением,

что это «вне» подобно сфере ограничено насилием и является таковой из-за угрозы насилия.

Следующий методологический шаг Бенямина связан уже не столько с соединением двух концепций насилия, своеобразным синтезом позиции сторонников теории естественного права в трактовке насилия и приверженцев позитивного в рассмотрении противоречия естественных и правовых целей, сколько с попыткой отрицания их обоих. Собственно, к этим не только в их взаимном предположении, стремлении средств к целям и наоборот, но и во взаимном отрицании привел Бенямина их синтез. Как нам кажется, это еще одна точка соприкосновения Бенямина с Гегелем, которую можно назвать методологической или в некотором роде содержательно-диалектической. В отношении самого насилия Бенямин напротив удаляется от Гегеля, делая предположение о насилии, взятом вне традиционных категорий справедливости и законности, а точнее принципиальной возможности автономности насилия от них. Это насилие не есть некое специфическое или особого рода, а собственно насилие, которое переворачивает отношения с правом по линии первичности и обусловленности. Генетически насилие связано с роком, судьбой, которая, связана, в свою очередь, с Богом [3, с.87-88]. Таким образом, Бенямин делает весьма важное заключение о том, что насилие не является средством, а является манифестацией: «... мы имеем дело с неопосредованной функцией насилия, которую обнаруживает даже повседневный жизненный опыт. Что касается человека, то ярость, например, побуждает его к очевиднейшим взрывам насилия, которое относится к поставленной цели не как средство. Такое насилие является не средством, а манифестацией. А именно — это насилие имеет вполне объективные манифестации, то есть формы, в которых это насилие может быть подвергнуто критике» [3, с.87-88]. Заметим, что насилие есть явленность, манифестация божественной реальности во всей ее разрушительности. Сущность рассматриваемого ранее насилия естественных целей и правовых равно сходится в этом насилии через понятие или представление угрозы. Угроза раскрывает весь роковой характер насилия в своей неопределенности, внеположности человеку и независимости от его воли. Потому отношения справедливости или несправедливости, целеполагание вторичны. Человек захватывается насилием как некой чуждой ему силой или претерпевает ее действие. Однако результат такого действия есть установление права. И только потом эта направленность насилия преобразуется человеком в правоподдерживающее.

Правоустановление есть внешний акт, поскольку связан или вытекает из сугубо внешнего насилия как божественной манифестации. Оно (право) наследует неопределенность, ее роковой характер проявляется в характере закона, на который указывает Бенямин. Закон носит характер неотвратимости, угрозы наказания вне зависимости от его знания, а, точнее, как раз в зависимости от незнания закона. Незнание, неопределенность границ, которые нельзя преступать, обуславливают режим функционирования власти. Этот режим, как показал Бенямин, внутренне противоречив, он укоренен в противоречии самого

насилия как правоустанавливающего и правоподдерживающего, возможности насилия, его применения и страхе перед ним. Вместе с тем, роковой характер насилия, уже установленного, оставляет его в некотором роде «открытым» для уничтожения порядка, установленного мифическим насилием. Последнему противостоит насилие божественное, принципиально иное и, по Беньямину, необходимое: «Как во всех областях мифу противостоит бог, так мифическому насилию противостоит насилие божественное. А именно – оно во всем составляет ему противоположность. Если мифическое насилие правоустанавливающее, то божественное – правоуничтожающее; если первое устанавливает пределы, то второе их беспредельно разрушает; если мифическое насилие вызывает вину и грех, то божественное действует искупляюще; если первое угрожает, то второе разит; если первое кроваво, то второе смертельно без пролития крови» [3, с.91].

Различие мифического насилия и божественного для Беньямина внешним образом проявляется в наличии или отсутствии крови как признака мифического насилия. Но также кровь для него символ «голой жизни» («des bloßen Lebens»), с ней он связывает мифическое насилие, которое порождает право и симметричную ему виновность человека, потенциальную виновность, связанную с угрозой наказания. Сам статус «голой жизни» у Беньямина интересен своей многомерностью, поскольку он называет ее «естественной», в значении природности жизни человека, но также эта природность освящается в современном правовом состоянии. Сама эта попытка свидетельство упадка правоустановления, существующего порядка в том смысле, что насилие здесь приближается к своему пределу. Само понятие «голой жизни», на наш взгляд, приближается к тому пониманию отчужденного состояния человека, о котором Гегель пишет как о «пошлой смерти», равнозначной срубанию кочана капусты. Насилие, которое сталкивается со своим пределом в виде человека как объекта, когда насилие перестает быть таковым, а становится «просто» действием.

Еще один радикальный поворот мысли Беньямина состоит в предположении о том, что именно «голая жизнь» есть своеобразная фигура, образующая правовой порядок и в то же время означающая его прекращение. Божественное насилие отменяет право как насилие, идентифицируемое в категориях цели и средства, как связывающее, образующее устойчивый порядок господства и подчинения. И если мифическое насилие схоже с гегелевским пониманием насилия как системообразующего фактора, то божественное насилие действует принципиально иным образом. Оно негативно без перехода в свою противоположность. В отношении человека действие божественного насилия можно отождествить с безусловной де-объективацией, поскольку производимое им действие вырывает основание из-под отождествления человека со своим телом или чем-либо иным. Таким образом, насилие у Беньямина выступает в двух своих разновидностях: мифическом и божественном.

В рамках первого осуществляется «диалектическое» движение от правоустанавливающего к правоподдерживающему с их внутренним противоречием

установления границ (права) и их поддержания в неизменном виде. И сам диалектический характер, и роль насилия этого вида близки к трактовке насилия у Гегеля. Взятые как схема, они схожи с диалектикой раба и господина с той лишь разницей, что насилие для Бенямина нечто внешнее, приходящее извне и захватывающее человека. Угроза носит именно такой характер. Само насилие даже в своих устойчивых формах остается открытым для рока, что для Бенямина составляет основную его характеристику. Насилие, упорядоченное в своей правоподдерживающей функции, остается открытым для возможности насилия божественного, уничтожающего упорядоченность. Диалектическое единство противоположностей отменяется в этом акте божественного насилия, равно как и сам человек не «раскрывается» в перспективе движения духа, а, скорее, приближается к своему «агрегатному состоянию» «голой жизни» и захваченный божественным насилием оказывается «выброшенным» в неопределенность существования вместе с образованием «новой эпохи» после прекращения прошлого правопорядка.

Если представить себе концепцию насилия, читаемую в идеях Гегеля как некое среднее и основополагающее, то трактовки насилия Кожева и Бенямина есть некое правое и левое. Причем первое будет разделять имманентный характер насилия относительно человека, что смещает имманентность относительно духа. Второе исходит из принципиально иной позиции трансцендентности, внеположности насилия относительно человека. Это создает диспозицию некоего «героического субъекта» насилия, реализующего желание у Кожева, и субъекта, претерпевающего насилие у Бенямина. Опять-таки гегелевский субъект есть, скорее, несчастное сознание, соединяющее обе указанные позиции с точки зрения соотношения человек – насилие. Само же насилие, как мы уже показали, существенно различается по статусу в самой философской системе (что не удивительно), но также онтологически: негация/насилие как принцип бытия – у Гегеля, антропологический принцип – у Кожева, некое трансцендентное, манифестация сакрального – у Бенямина.

Список литературы

1. Benjamin W. Briefe 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978. 884 s.
2. Мотрошилова Н.В. Работы разных лет: избранные статьи и эссе. М.: Феноменология - Герменевтика, 2005. 568 с.
3. Бенямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения: сб. статей. М.: РГГУ, 2012. 290 с.
4. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003. 791 с.
5. Руткевич А.М. Введение в чтение Кожева // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2009. С.216-230.
6. Лёвит К. От Гегеля и Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. СПб.: Владимир Даль, 2002. 672 с.

7. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Академический проект, 2008. 767 с.

Борисов Сергей Николаевич, д-р филос.наук., проф., snborisov31@gmail.com, Россия, Белгород, Белгородский государственный национальный исследовательский университет

GEGEL AS "THE MISTIC OF VIOLENCE"
THROUGH THE OPTICS OF A. KOZHEV AND V. BENYAMIN

S.N. Borisov

The article explores the concept of violence in the philosophy of G.V.F. Hegel, A. Kozhev and V. Benyamin. The idea of violence in Hegel's philosophy is regarded as the initial or average for understanding the violence of Kozhev and Benjamin, who shift violence into the space inherent in the person himself or external to man. So violence appears as the realization of the very spirit of Hegel, the unfolding of oneself through the violence of the universal; Kozhev as a similar anthropological variant – "a life-and-death struggle" that determines the human in man, Benjamin's violence reveals the "frightening" prospect of a person, consisting in his own discrepancy to himself and the "bare life", as the limit of not only violence, but also of the person himself.

Key words: violence, man, life, Hegel, A. Kozhev, V. Benjamin.

Borisov Sergey Nikolaevich, doctor of philosophy, professor, snborisov31@gmail.com, Russia, Belgorod, Belgorod State National Research University.

УДК 11; 16; 170; 130.2

**ЛОГИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ СМЫСЛЫ ПОЛЕМИКИ
И.А. ИЛЬИНА И Л.Н. ТОЛСТОГО**

В.П. Римский, О.Н. Римская, К.Е. Мюльгаупт

Спор о насилии и ненасилии, поднятый в России начала XX столетия, не потерял своей актуальности и в наши дни. Особое значение имеет учение Л.Н. Толстого о непротивлении злу насилем, которое пытаются трактовать в контексте политических технологий «цветных революций». В статье рассматриваются логико-методологические и философские смыслы полемики Л.Н. Толстого и И.А. Ильина в контексте решения дихотомий «насилие – ненасилие» и «насилие – сила».

Ключевые слова: Л.Н. Толстой, И.А. Ильин, учение о непротивлении злу насилем, критика толстовства, насилие, ненасилие.

Толстовский императив непротивления злу насилем подвергся литературной и философской критике уже в конце XIX и начале XX веков: среди первых критиков были В.С. Соловьев и Н.Ф. Федоров, В.В. Розанов и Д.А. Хомяков, Н.А. Бердяев и В.И. Ленин [1; 2]. В отечественной и зарубежной философии непротивленческим идеям Л.Н. Толстого посвящено множество солидных работ