



УДК 342; 130.2

DOI 10.18413/2075-4566-2019-44-4-704-713

**ЭКСТРЕМИЗМ И НАСИЛИЕ В ПРАКТИКАХ «ЦВЕТНЫХ ПЕРЕВОРОТОВ»:
«САКРАЛЬНАЯ ЖЕРТВА» И «ЧРЕЗВЫЧАЙНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ»****EXTREMISM AND VIOLENCE IN THE PRACTICES OF «COLOR COUPS»:
«SACRED SACRIFICE» AND «STATE OF EMERGENCY»****А.В. Римский, Н.А. Рязанова
V.A. Rimskiy, N.A. Ryazanova**Белгородский юридический институт МВД РФ им. И.Д. Путилина,
Россия, 308024, Белгород, ул. Горького, 71Belgorod law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia named after I.D. Putilina,
71 Gorky St, Belgorod, 308024, Russia,

E-mail: rimskiy87@mail.ru; Nataliya.07051986@yandex.ru

Аннотация

Исследуются феномены символического и прямого насилия, связанные с экстремистскими практиками «сакральной жертвы» и «чрезвычайного положения» в так называемых цветных переворотах. Методами социально-гуманитарных наук исследуется мифологическая генеалогия этих феноменов, а также актуальное применение в деятельности радикально-экстремистских сил, провоцирующих управляемый и неуправляемый хаос в государственно-правовой сфере различных стран. Показаны часто скрывающиеся цели и мотивы современных политико-правовых протестных акций. Экстремизм возникает не только на основе исключения человека, но также на почве невозможности включения, интеграции его в базовую культуру, в том числе и в политико-правовую, и в экономическую как следствие «обиды» (отсутствие, например, социальных лифтов провоцирует и усугубляет экстремизм).

Abstract

The article explores the phenomena of symbolic and direct violence associated with extremist practices of "sacral sacrifice" and "state of emergency" in the so-called color coups. The mythological genealogy of these phenomena, as well as the actual use in the activities of radical extremist forces, provoking controlled and unmanageable chaos in the state legal sphere of various countries, is investigated by the methods of social Sciences and Humanities. Often hidden goals and motives of modern political and legal protest actions are shown. Extremism arises not only on the basis of the exclusion of a person, but also on the basis of the impossibility of inclusion, integration into the basic culture, including in the political, legal and economic as a consequence of "resentment" (the absence, for example, of social elevators provokes and exacerbates extremism).

Ключевые слова: насилие, ненасилие, террор, экстремизм, «цветные перевороты», сакральная жертва, чрезвычайное положение, свобода, власть, революция

Keywords: violence, nonviolence, terror, extremism, "color coups", sacral sacrifice, state of emergency, freedom, power, revolution

В современной науке исследование и осмысление феноменов насилия и экстремизма, их проявлений в протестных акциях (в том числе в «цветных переворотах») первоначально необходимо вести в политико-правовом пространстве и соответствующем понятийном аппарате, что и показали даже последние «московские протесты», связанные с выборами в Московскую городскую думу, когда мы столкнулись с очевидными политиче-

скими и правовыми спекуляциями в освещении и «сопровождении» как данных событий, так и их «последствий» (задержание экстремистов и их привлечение к ответственности).

Но мы уже писали о том, что нельзя ограничивать проблематику и смыслы экстремизма как концепта, понятия и феномена сферой идеологии, политики и права (это типично не только для публицистики, но и для словарных тезаурусов и нормативно-юридических документов, серьезной научной литературы) [Борисов, Римский, 2012; Римский, 2012], так как даже формально-логическое и формально-юридическое подведение его под категории «насилия» и связь с формами *ненормативной, агрессивной деятельности* как отдельных индивидов, так и организованных групп, чаще всего маргинальных, вскрывает более глубокие связи экстремизма с кризисными проявлениями в сфере экономики, политики, культуры, межэтнических и межконфессиональных отношений.

Тезаурус концепта «экстремизм» нагружен как политико-правовыми, идеологическими, так и *философскими смыслами и значениями*, которые при этом обнаруживают при их интерпретации определённые недостатки, прежде всего, стремление *расширительно* толковать явление экстремизма, которое охватывает *самые разнообразные* проявления человеческой деятельности, *выходящей за рамки нормативного поведения*. Например, В.И. Красиков определяет экстремизм как «действия и идеи, очевидно и решительно нарушающие нормы повседневной жизни, это обоснованные линии поведения, демонстративно конфронтующие с обычными практиками людей». А раз так, то экстремизм оказывается онтологически положен в основание мира и сущностно с ним связан, будто это даже некий исходный «код жизни», поскольку он выходит за рамки сложившихся форм и якобы «является также специфическим жизненным стилем некоторых групп, которые творят свои характерные культуры и свои «символические вселенные». Значения подобных «универсумов» резко противоречат взглядам доминирующей культуры» [Красиков, 2006, с. 16]. Таким образом, экстремизм с позиций подобных подходов *есть всё*, что выбивается из обыденной, рутинной повседневности людей. Даже на уровне сравнений купание подвыпившего гражданина в фонтане или немотивированный танец подростка в общественном месте может быть приравнен к экстремистскому поведению. Вместе с тем существует также понятие *экстремального* как выходящего *за границы* принятого или допустимого. И это понятие охватывает экстремальные виды спорта, в которых спортсмены выходят *за границы* человеческих *возможностей*. Но очевидно, что такое поведение не есть экстремизм, хотя и он связан с *избыточностью свободы человека*.

При всем многообразии определений экстремизма [Лысенко, Рязанова, 2018] в качестве своеобразных «родовых» его атрибутов можно назвать *крайний характер действия* (экстремистское действие здесь смешивается с экстремальным), подлежащее *исключению*. И именно последнее, по нашему мнению, есть то особенное, что *отличает экстремизм от экстрима*. Именно *исключение, носящее правовой характер*, зафиксированное, нуждающееся в правовой определенности или связанное с ней.

Часто закон акцентирует тот факт, что экстремизм связан с угрозой *насилия* или *символическим насилием*. Например, в Федеральном законе от 25 июля 2002 года № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности» с изменениями и дополнениями, внесенными в него, экстремизм прямо определяется как «воспрепятствование осуществлению гражданами их избирательных прав и права на участие в референдуме или нарушение тайны голосования, соединенные с насилием либо угрозой его применения». При этом парадокс заключается в том, что в протестных событиях лета 2019 года в Москве и власть, и оппозиция в судебных и избирательных тяжбах ссылаются на этот пункт закона. Ссылаются и на следующий в тексте пункт обе стороны: «Воспрепятствование законной деятельности государственных органов, органов местного самоуправления, избирательных комиссий, общественных и религиозных объединений или иных организаций, соединен-

ное с насилием либо угрозой его применения»¹. Очевидно, что *экстремизм* здесь относится исключительно к политико-правовой сфере, и формулировки закона об экстремизме опираются на такие концепты и понятия: конституционный строй, Российская Федерация, терроризм, социальная, расовая, национальная, религиозная рознь, права, свободы, законные интересы гражданина, избирательные права, насилие и угроза его совершения и т.д. При этом часто даже только *угроза насилия* в правовом поле квалифицируется как экстремизм, так как мы здесь выходим в пространство символического и психологического насилия. Экстремизм часто сближается и с некоторыми формами преступлений, что не всегда позволяет выявить специфику его самого.

Очевидно, что эти концепты сами часто нуждаются в понятийной и правовой верификации и унификации, так как предполагают различные трактовки в зависимости от мировоззренческих, политико-правовых или теоретических пристрастий лиц, их применяющих в практических или научных дискуссиях. Налицо концептуально-правовая непроработанность российского законодательства, регулирующего насильственные, экстремистские и протестные действия населения и различных социальных групп.

Поэтому следует разобраться с данными проблемами с выходом в глубинные, *геналогические истоки экстремизма и насилия*. Мы постараемся обосновывать точку зрения о «субстанциальной природе» экстремизма, связанного и с насилием, и с терроризмом, и с революциями, которые являются более «метафизичными», чем кажется на первый поверхностный взгляд, что и выводит рассмотрение экстремизма на проблематику соотношения свободы и насилия, свободы человека и легитимного насилия власти, и т.д.

В этой связи отметим, что мы уже давали собственное определение насилия и экстремизма, как двух взаимосвязанных понятий [Римский, 2012; Римский и др., 2008]. Немного уточним. Под насилием в широком смысле следует понимать лишение любого социального субъекта или отношений, в которых он конституируется и бытийствует, формы или её нарушение, *деформацию* во всех ее вариантах и версиях, в том числе и изменение существующих общественных отношений и политико-правового и государственного устройства. В узком смысле явление нарушения сложившейся формы субъекта, которое расценивается им как принуждение, признается насилием. При этом экстремизм в своих смыслах и многообразии проявлений сводится к *избыточному исключению* (сублимация и рационализация жизненной и социальной энергии), *неопределенности* (размывание культурных основ бытия человека и социума), а также к жизненной и социальной *чрезмерности* (чрезвычайная ситуация, кризис, пограничная ситуация, революция и т.п.).

Мы также исходим из того, что так называемые бархатные/цветные революции правильнее рассматривать более обобщенно как специфические «перевороты» (последние «московские протесты» 2019 года и были неудачной репетицией «цветного переворота») и продукты вполне *сознательных* политических технологий и медийных практик, которые лукаво были названы их «гуру» Джинном Шарпом и его адептами «политикой ненасильственных действий» [Шарп, 2012; Sharp, Jenkins, 2003]. При этом мы разводим понятия «ненасилие» и «символическое насилие» (сюда же можно отнести «психологическое насилие», «медийное насилие» и т.п. технологические практики). Это должно нас привести к тому пониманию, что «ненасильственные действия», будучи разновидностью экстремизма, в реальной действительности являются не просто «мягкими формами» насилия, но и *провоцируются прямое насилие* со стороны как власти, так и участников протестных акций.

Ранее уже было акцентировано внимание на том, что сам по себе экстремизм часто проявляется в сфере *эмоций и бессознательного* протестных сообществ и протестующих, производит массовый психоз и использует социально-психологические механизмы эпатажа и скандала [Римский, 2012]. Поэтому важно выявить, как политтехнологи, планирую-

¹ Федеральный закон №114-ФЗ от 25 июля 2002 г. «О противодействии экстремистской деятельности» // URL: <http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc; base=LAW;n=70162>

щие и поддерживающие протесты граждан, часто имеющих вполне обоснованные претензии к власти, используют эти бессознательные психологические феномены, уходящие часто в глубины культурно-исторических и ментальных архетипов человеческой жизнедеятельности.

Обратимся, прежде всего, к такому феномену, часто упоминаемому и с положительными, и с отрицательными акцентами в контексте «цветных протестов», как «*сакральная жертва*». Дж. Шарп всегда постулировал собственные методы в качестве «ненасильственных» и «бескровных», но его лукавство проявлялось даже в первых строках его культуовой «методички». Он сразу же предупреждал о «возможных жертвах»: «Я нигде не утверждаю, что борьба с диктатурой легка и безобидна. Любые формы борьбы предполагают осложнения и потери. Естественно, что противостояние диктаторам требует жертв» [Шарп, 2012, с. 9]. Правда, здесь он как бы имеет в виду жертвы со стороны «борцов за свободу», умалчивая о том, что жертвы будут и с той стороны...

Вполне можно согласиться с авторами, критикующими практики «цветных переворотов»: «Опыт всех уже совершенных "оранжевых революций" показал, что их ненасильственный характер является условностью. Ненасильственные действия создают общий фон и на первой стадии вызывают симпатии населения и привлекают массовых участников. Но уже на предварительном этапе подготовки революции в ней создается "жесткая" военизированная группа, которая в решающий момент должна совершать *насильственные* действия (с оружием или без оружия в зависимости от обстоятельств)» [Кара-Мурза, 2008, с. 204]. Поэтому теоретики «ненасильственных революций» сознательно вводят в заблуждение своих оппонентов, когда почти *подпольно* в своих методичках вполне легитимируют и *прямое насилие*: «Однако иногда ограниченное насилие неизбежно. Гнев и ненависть к режиму могут вызвать взрыв. Кроме того, некоторые группы могут продолжать насильственные действия, признавая всю важность ненасильственной борьбы. В таких случаях нет необходимости отказываться от политического неповиновения, но нужно как можно дальше развести насильственные и ненасильственные действия» [Шарп, 2012, с. 36]. Именно в этих ситуациях сознательно планируемого «непротивленцами» прямого, даже вооружённого насилия возникает феномен «сакральной жертвы». Он часто заведомо и сознательно планируется и «исполняется», как это было с «небесной сотней», расстрелянной грузинскими снайперами на киевском «майдане» в феврале 2014 года (кстати, о жертвах среди силовиков никто почему-то не упоминает).

Оппоненты могут возразить, что у Шарпа мы не найдём прямых указаний на «сакральную жертву», но достаточно и контекстных указаний в его методичке, особенно в пресловутых 198 методах [Шарп, 2012, с. 76]. Что скрывают, например, следующие пункты 43–46. Читаем: «43. Политический траур; 44. Символические похороны; 45. Демонстративные похороны; 46. Поклонение в местах захоронения». Кого это надо «демонстративно хоронить», как не спрогнозированную или спонтанную жертву беспорядков?

«Сакральная жертва» связана с мифологизацией сознания в протестных акциях и переворотах, с продуцированием образа «врага»: «После того как образ коллективного врага народа создан, в течение некоторого времени производится "первичный нагрев ситуации". Подбирается "доказательная база", которая благодаря СМИ возбуждает эмоции (массы расстрелянных в Тимишоаре, организованный русскими "голодомор" на Украине, убитый и обезглавленный по приказу Кучмы журналист Гонгадзе, зверски убитые советской военщиной трое юношей в туннеле напротив Посольства США в Москве)» [Кара-Мурза, 2008, с. 138]. Как мы видим, в качестве мифологической «сакральной жертвы» могут использоваться не только реальные и актуальные «жертвы», но и исторические события, например, миф об «украинском голодоморе» (здесь как раз и применяются пункты 43, 44 и 46 из шарповской методички).

Ещё одна проблема возникает здесь. Являются ли мифы «сакральной жертвы» чем-то абсолютно новым в шарповской методике? Отнюдь нет.

Разве не было такой «сакральной жертвой» убийство Григория Столыпина, в котором были замешаны члены царствующей фамилии и элитная аристократия, послужившая толчком к началу делитимации правящего императора Николая II? После этого убийства оставался лишь небольшой путь к изоляции Николая II в ставке генералами-заговорщиками и его отречению от престола. Поэтому Февральская революция, якобы почти бескровная, была запущена именно «сакральной жертвой», в которой Григорий Распутин выступил таким «козлом отпущения». Точно также «сакральной жертвой» стало и убийство всей императорской семьи в 2018 году, окончательно завершившее легитимацию «красного террора».

Здесь уместно обратиться к архетипическим истокам феномена «сакральной жертвы», так как экстремизм является до сих пор по преимуществу не доопределенным феноменом права и политики, он *амбивалентен и парадоксален*, так как находится на *пересечении сакрального и профанного*. Мы уже отмечали [Римский, 2012], что первым в религиоведении к проблеме сакрального обратился исследователь семитской религии и мифологии Уильям Робертсон Смит [Robertson Smith, 1882] в работе «Лекции о религии семитов», в которой священное как характеристика религиозного чувства тесно соприкасается с феноменом табу. Основными характеристиками священного называются *амбивалентность*, то есть *двойственность*, проявляющаяся в его *одновременной святости и нечистоте*, способности быть как тем, так и другим. И кроме того, – обусловленную указанными свойствами необходимость «исключения» священного, как о том пишет Агамбен [Агамбен, 2011].

Продолжают эту исследовательскую парадигму Мосс и Юбер («Очерк о жертвоприношении»). Однако русскому читателю более известна другая работа М. Мосса «Социальные функции священного» [2000], где он на первых страницах «Очерка о природе и функции жертвоприношения» пишет об идее Робертсона-Смита, касающейся связи казни и жертвоприношения, что «сходство обрядов казни и ритуала жертвоприношения, а именно пролитие крови, обнаруживавшееся в случае казни и в случае жертвоприношения, придавало изначальным умиловительным причащениям характер наказания, превратив их в искупительные жертвы» [Мосс, 2000, с. 11]. Но эта очевидная общая связь *насилия в форме казни и жертвоприношения* есть не более чем отправная точка, утверждающая лишь обратное ситуации с *homo sacer*. Здесь есть фиксация *факта насилия* (Мосс пишет о пролитии крови), *объединяющего право и религию*, о родстве объектов как претерпевающих насилие в обоих случаях, об их включенности. В нашем случае речь идет об обратном, то есть об *исключении из системы права* (возможность безнаказанного убийства) и *из системы жертвоприношения* (невозможность такового).

Рене Жирар в работе «Насилие и священное», развивая свои идеи «фундаментальной антропологии» в духе фрейдистских религиоведческих вариаций, также останавливается на проблеме сложного *переплетения жертвоприношения и преступления*. Как пишет автор, между ними, убийством и жертвоприношением разыгрывается «игра замещений», основанная на их родстве. Речь о том, что символический ракурс рассмотрения жертвоприношения скрывает истинное положение вещей и даже совершенно очевидное, поскольку *жертвоприношение также есть насилие*. Ракурс рассмотрения жертвы через понятие жертвенного насилия помогает увидеть тот факт, что жертвоприношение охватывает все сообщество в целом. Жертва избавляет от угрозы насилия, выводя его во вне, в чем заключена социальная значимость исключения. Более того, как отмечает Жирар, жертвоприношение как исключение затрагивает множество аспектов жизни людей, так как «жертвоприношение пытается устранить раздоры, соперничество, зависть, ссоры между братьями, восстанавливает в коллективе гармонию, усиливает социальное единство. Все прочее только следствие. Если подойти к жертвоприношению с этой – самой главной – стороны, этим царским путем насилия, который перед нами открывается, то быстро заметишь, что жертвоприношение действительно связано со всеми аспектами человеческой жизни и даже с материальным благополучием» [Мосс, 2000, с. 16]. Мы видим, что мифо-

логизация «жертвы» как выводит сообщество за пределы права, так и сплачивает его, что мы и видим в случаях «революционных протестов».

Жирар внимание уделяет и *месту*, говоря о ней, как об *эскалации насилия*, его умножении. Месть и жертвоприношение образуют взаимоисключающую пару, очерчивающую изначальное пространство реализации насилия (так мы можем обозначить доправовые сообщества). Если мечь множит насилие в ответных актах, то жертвоприношение его ограничивает. Но поскольку жертвоприношение носит скорее профилактический характер, мечь всегда имеет шанс реализации. В этой плоскости *экстремизм* довольно близко соприкасается с рассматриваемым феноменом, когда целый спектр чувств может *инициировать мечь*. Позволим себе привести цитату, описывающую мотивацию известного поступка русской революционерки В. Засулич как пример такой связи: «Засулич действовала не из чувства сострадания к высеченному без вины несчастному студенту. Ее обурежала немотивированная и неутолимая жажда мести. Последняя не имела своей почвой конкретный случай произвола, а Трепов был лишь случайным объектом излияния долго копимой ненависти к таким как он слугам самодержавия. Такое переживание аффекта мести, трансформированного в мстительность, потерявшую связь с конкретными условиями, породившими состояние обиды и оскорбления, представляет собой феномен душевной и нравственной жизни человека, обозначаемый вполне конкретным "диагнозом" – ресентимент. Как мы увидим далее, выстрел Засулич стал не только важным историческим катализатором терроризма и задал некий образец для подражания для будущих леворадикальных экстремистов, его подлинная мотивация также оказалась парадигмальной для всего последующего террористического движения в России» [Чудинов, 2009]. Как говорится, всё новое – хорошо забытое старое...

В этой связи мы задаемся вопросом: не есть ли любой *«экстремист»* фигурой *насилия (мстителя и жертвы) в ситуации десакрализации законного, легитимного насилия* со стороны власти? Как оказывается, они равнозначны. Именно в их отношении проявляется *чрезмерность права* или *чрезвычайный характер суверенной власти*. Они являют собой пример своеобразного *предела права*, которое оставляет их недоопределенными в силу невозможности их охвата и сползания в зону *неразличимости законного и незаконного насилия*, чем и пользуются экстремисты в протестных акциях.

Если наша параллель жертвенного кризиса и феномена экстремизма верна, то в целом он поддается описанию, как и *фигура «экстремиста», всегда имеющая мифологическое измерение*. Анализ жертвенного кризиса Жираром в работе «Козел отпущения» позволяет говорить и о *стереотипах гонений*, из примеров которых ясно прослеживается их связь с экстремизмом. Коллективные гонения он определяет как «акты насилия, совершенные непосредственно смертоубийственными толпами, подобно избиению евреев во время Черной чумы. Под гонениями с коллективной поддержкой я понимаю акты насилия вроде охоты на ведьм – легальные по форме, но, как правило, подстрекаемые возбужденным общественным мнением. Впрочем, это различие не принципиальное. Политический террор – например, во время Французской революции – часто имеет отношение и к тому, и к другому типу» [Жирар, 2010, с. 28]. Гонения собирают воедино целый комплекс стереотипов, которые, как показывает Жирар, восходят к жертвенному кризису.

Концепт «козла отпущения», запускающего механизм гонений, механизм искупительной жертвы и насилия, в работе Жирара предстает еще одной ипостасью жертвенного кризиса. Следовательно, сближение нами феномена экстремизма и жертвенного кризиса также позволяет продолжать параллели с идеей о механизме «сакральной жертвы» и «козле отпущения». Безусловно, несколько вводит в заблуждение некая изначальная нагруженность этой фигуры речи смыслом «безвиной жертвы». Однако, следуя логике Жирара, жертва может быть и виновна. Главное, это увидеть за апориями виновности / безвиновности механизм замещения, поскольку именно он первичен. Избавление сообщества от насилия, восстановление «нормы», прекращение чрезвычайности (чрезвычайного положения) задействует механизм «козла отпущения» и соответствующие стереотипы.



Однако в «цветных переворотах» мы часто видим обратное: «сакральные жертвы» и «козлы отпущения» запускают *управляемый и неуправляемый хаос*, который ведёт к введению режима «*чрезвычайного положения*». При этом в случае победы власти «чрезвычайное положение» осуждается со знаком «минус», а в случае её захвата оппозицией вполне оправдывается и получает положительную политико-правовую и ментальную аксиологию.

Что же представляет собой культурно-исторический и политико-правовой феномен «чрезвычайного положения», который даже этимологически связан с «экстремизмом» (лат. *extremus* – крайний, чрезвычайный)?

В своих исследованиях мы опираемся на работы и концепцию Дж. Агамбена о сложном характере пространства «чрезвычайного положения» [Агамбен, 2011, 2011а, 2012]. Свойственная этому положению фигура, субъект, человек, подлежащий исключению, как отмечает Агамбен, связан с простым биологическим существованием, это то, что он именуется «голая жизнь» и анализирует, обращаясь к понятию *homo sacer*. Агамбен для описания тоталитаризма, исторических революций и современного состояния политики проводит аналогии между изгоями тоталитаризма и *homo sacer*, «священным человеком», преступником-отщепенцем римского права, который не подлежал жертвоприношению, ритуальному убийству, но всякий мог его убить без угрозы наказания. *Homo sacer* превращается в первичную, телесную субстанцию, «голое тело» вне исторического бытия: Адам, одетый в «ризы кожаные» и изгнанный из сада Эдемского; изгой и «дикарь» Пятница, вступающий в «общественный договор» с Робинзоном Крузо (Д. Дефо); Карл Лихтенберг, немецкий физик, который первоначально только «не мог сразу вспомнить, что он существует», а потом деградировал в гитлеровском концлагере до уровня «большой обезьяны» (Андрей Платонов).

Здесь *исключение* полагается в качестве фундаментального принципа существования политики, которое неизменно скрывается в противостоянии парных категорий «своих» и «чужих» (квазиэтнические оппозиции), «правого» и «левого» (политические оппозиции), «внешнего» и «внутреннего», «свободы» и «насилия» (метафизические оппозиции).

Интерес к исключению и его актуальность для современной политики, по мысли Агамбена, обусловлены тем, что тщательно скрываемое исключение из крайней меры становится нормой, *тайный механизм политики* раскрывает себя в своей последней вариации – биополитике, менеджменте биологической жизнью простых граждан, *управлении телами* в противовес политике в традиционном понимании, политике как реализации идей (в античности идеи Блага, начиная с Нового времени ценностей Справедливости, Свободы и Равенства). Он пишет, что «решающим скорее является то обстоятельство, что в ходе процесса, в результате которого исключение повсеместно становится правилом, пространство голый жизни, расположенное поначалу на периферии порядка, постепенно движется к совпадению с пространством политического, и исключение и включение, внутреннее и внешнее, *bios* и *zoe*, юридическое и фактическое входят в зону абсолютной неразличимости» [Агамбен, 2011, с. 16]. Такое положение есть несомненная угроза, и актуализация экстремизма представляет собой еще одно подтверждение предположений Агамбена.

Экстремизм как политико-правовое явление в своей «полноте» рожден XX веком и в полной мере свойственен и XXI столетию. В определенном смысле это избыточность «голой жизни», *bios*, жизнь биологическая, которая и есть отправная точка экстремизма. Эта избыточность была диагностирована со всей ясностью еще З. Фрейдом, но с тех пор способы обращения с ней существенно изменились. Говоря словами Ж. Делеза и Ф. Гваттари, произошел переход от принципа кодирования и территориализации этой избыточности к принципу декодирования, открытости избыточности или Желания [Делез, Гваттари, 2008]. Это внутреннее изменение структуры поставило систему права в сложное, противоречивое положение, судя по всему и рождающее экстремизм в его двойственности неопределенности и необходимости исключения.

Среди таких сложностей стремление структуры к определенности и территориализации, выражающееся также в праве как институте нормирования и стандартизации: «Норма нуждается в усредненной, однородной ситуации. Эта нормальность на самом деле не является просто внешней предпосылкой, которую юрист может игнорировать; напротив, она имеет прямое отношение к имманентной действенности нормы. Не существует норм, применимых к хаосу. Сначала должен быть установлен порядок: только тогда правовая система имеет смысл. Необходимо создать нормальную ситуацию, и суверен – это тот, кто принимает окончательное решение, действительно ли воцарилось это состояние нормальности». Тем самым право призвано «поглощать», *кодировать избыточность* «голой жизни», посредством правовых актов стандартизируя саму жизнь, но, как показывает Агамбен, фундаментом этого предприятия будет его несамодостаточность, основывающаяся на необходимости *хаоса (чрезвычайного положения)* для существования нормы: «Суверен посредством чрезвычайного положения «создает и гарантирует ситуацию», которая требуется праву для того, чтобы быть действенным» [Агамбен, 2011, с. 23].

Агамбен делает акцент на внутренней связи права и чрезвычайного положения через обращение к *категории чрезвычайного положения** как *приостановки действия права* (или его отсутствия, как в ситуации прерывания «общественного договора» и возврата в «естественное состояние»), чрезвычайного положения как *исключения*. Здесь нам стоит задуматься о самом исключении и его роли в установлении права, а также о возможном приложении такого понимания исключения к проблеме экстремизма как исключаемой избыточности. Вопрос в том, не есть ли это такое же исключение, не является ли *экстремизм своеобразным разоблачением права* в его способности положительного номинирования и нормирования явлений, его «провалом» в пространство чрезвычайного положения. И если это так, то можно предположить, что *экстремизм* выступает как новая ипостась, *воплощение чрезвычайного положения* (кризиса) как «*преддоговорного естественного состояния*», которое одновременно есть основа «нормального» функционирования права.

Тем самым присущая экстремизму *неопределенность* получает свое объяснение. Его место – это *граница нормы, порядка и хаоса*, если понимать под нормой включенность в правовое поле, а под хаосом полную исключенность из правового поля и даже более того – отрицание его самого [Римский и др., 2008]. Экстремизм здесь, в этой схеме, как бы не совсем терроризм, или *недо-терроризм*, но и не «обычное» преступление. *Экстремизм детерриторизирован* и потому трудно определяется, виной чему не только нарушение отношений права в чрезвычайном положении, но часто и их правовая неопределенность и избыточность. То есть *экстремизм исключается из нормы* больше, чем преступление, но именно это отношение позволяет его квалифицировать, устанавливая связь между сингулярностью акта экстремизма и простым нарушением закона, которое он превышает. Вышесказанное позволяет выйти из осмысления *онтологии экстремизма* в смысловое поле политики и права, что раскрывается в соотношении права и правового исключения в ситуации чрезвычайного положения и оказывается довольно оригинальной.

Таким образом, экстремизм имеет глубинные культурно-исторические и антропологические основания (онтология экстремизма как исключение, неопределенность, избыточность), но всегда проявляется в правовой и политической сфере. Как «исключающее» экстремизм стремится радикально переделать «скверный» окружающий мир, что фактически становится признанием своей *недостаточной сакральности и легитимности*, что и вызывает желание разрушить, деформировать наличную «профанную» реальность актуальной политики и права, самой текущей повседневной жизни в акциях протеста, политических и идеологи-

* Собственно, «естественное состояние» Гоббса как «война всех против всех», *взывающее к установлению «договорного ритуала», и есть* чрезвычайное положение. *Во всех революциях, любых социально-политических протестах конечным результатом сознательно и бессознательно планируется хаос и чрезвычайное положение, скатывание в гоббсовскую «войну всех против всех».*



ческих. Это и выражается в культивировании *радикальных практик* преобразования себя, своего сознания и «плохого мира».

Экстремист это не только тот, кто стремится к дистанции со «скверным», «несправедливым», «недемократичным» и т.п. миром, но также тот, кто *двигаем желанием собственной особенности, поиском идентичности в пограничной ситуации чрезвычайного положения и кризиса*. В этом плане интересно, как в интернет-дискурсе холодным протестным летом 2019 года развернулось позиционирование московской оппозицией себя в качестве «настоящих», «свободных» и т.п. людей в противопоставлению остальному «населению» (можно найти весьма обидные номинации «всех остальных» кроме «протестующих»).

Экстремизм возникает не только на основе исключения, но также на почве *невозможности включения, интеграции в базовую культуру*, в том числе и в политико-правовую, и в экономическую как следствие «обиды» (отсутствие, например, социальных лифтов провоцирует и усугубляет экстремизм).

Всё обозначенное в нашей статье позволяет выявить связь между экстремизмом и чрезвычайным положением как *приостановкой действия права и легитимного применения силы* (право государства на применение законного насилия), что часто и является целью различного рода протестов, которые, в конечном счёте, стремятся узурпировать право на применение силы, как бы они не увещевали о своих «ненасильственных» действиях.

Следует также иметь в виду и *сложный характер экстремизма, выходящего за рамки нормы и права*, всеми силами стремящегося его освоить. Значительную роль в экстремистских протестных акциях действительно играет мотив *зависти и мщенья*, который часто и запускается при помощи такого катализатора, как «сакральная жертва».

Список литературы

1. Агамбен Дж. 2011а. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М., 256 с.
2. Агамбен Дж. 2011. Homo sacer. Чрезвычайное положение. М., 148 с.
3. Агамбен Дж. 2012. Homo sacer. Что остается после Освенцима. М., 192 с.
4. Борисов С.Н., Римский А.В. 2012. Культурно-исторические формы религиозного экстремизма: от традиционализма к модерну. Ученые записки Орловского государственного университета. № 5: 114-123.
5. Делез Ж., Гваттари Ф. 2008. Анти Эдип. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 672 с.
6. Жирар Р. 2010. Козел отпущения. СПб., 336 с.
7. Кара-Мурза С.Г. 2008. Оранжевая мина. М., 241 с.
8. Красиков В.И. 2006. Экстрим: междисциплинарное философское исследование причин, форм и паттернов экстремистского сознания. М., 496 с.
9. Лысенко В.А., Рязанова Н.А. 2018. Противодействие экстремизму на национальном и международном уровнях: методология, правовые и организационные основы: материалы Всероссийской научно-практической конференции, 16 ноября 2017г. Белгород: Бел ЮИ МВД России имени И.Д. Путилина: 44-49.
10. Мосс М. 2000. Социальные функции священного. СПб., 448 с.
11. Римский А.В. 2012. Культурно-экзистенциальные трансформации религиозного экстремизма. Диссертация канд. филос. наук / 09.00.14. Белгород, 159 с.
12. Римский В.П. и др. 2008. Человек террористический: методология исследования, культурно-антропологические парадигмы, повседневность, региональные угрозы / под ред. В.П. Римского. Белгород, 224 с.
13. Римский В.П. и др. 2019. Философия войны и мира, насилия и ненасилия. Монография. С.Н. Борисов, П. Боянич, В.В. Варава, Е.Д. Мелешко, В.Н. Назаров, А.В. Римский, В.П. Римский и др. Под ред. В.П. Римского. М., 462 с.
14. Чудинов С.И. 2009. Роль ресентимента в искажении нравственного альтруистического чувства народнических террористов в России // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». Вып. 8. № 8 (63). Белгород, 2009. С. 224-235.
15. Шарп Дж. 2012. От диктатуры к демократии: стратегия и тактика освобождения. М.: Новое издательство, 84 с.
16. Robertson Smith W. 1882. The Prophets of Israel. N.Y.
17. Sharp G., Jenkins B. 2003. Anti-Coup. Boston: The Albert Einstein Institution, 72 p.

References

1. Agamben G. 2011a. Homo sacer. Suverennaya vlast' i golaya zhizn' [The Homo sacer. Sovereign power and naked life]. Moscow, 256 p.
2. Agamben G. 2011b. Homo sacer. Chrezvychaynoye polozheniye [The Homo sacer. State of emergency]. Moscow, 148 p.
3. Agamben G. 2012. Homo sacer. Chto ostayetsya posle Osventsima [The Homo sacer. What remains after Auschwitz]. Moscow, 192 p.
4. Borisov S. N., Rimskiy A.V. 2012. Kul'turno-istoricheskiye formy religioznogo ekstremizma: ot traditsionalizma k modernu [Cultural and historical forms of religious extremism: from traditionalism to modernity]. Scientific notes of the Orel state University. №5: 114-123.
5. Deleuze, G., Guattari F. 2008. Anti Edip. Kapitalizm i shizofreniya [Anti-Oedipus. Capitalism and schizophrenia]. Ekaterinburg, 672 p.
6. Girard, R. 2010. Kozel otpushcheniya [Scapegoat]. Saint Petersburg, 336 Pp.
7. Kara-Murza S. G. 2008. Oranzhevaya mina [Orange mine]. Moscow, 241 p.
8. Krasikov V.I. 2006. Ekstrim: mezhdistsiplinarnoye filosofskoye issledovaniye prichin, form i patternov ekstremistskogo soznaniya [Extreme: an interdisciplinary philosophical study of the causes, forms and patterns of extremist consciousness]. Moscow, 496 p.
9. Lysenko V.A., Ryazanova N.A. 2018. Protivodeystviye ekstremizmu na natsional'nom i mezhdunarodnom urovnyakh: metodologiya, pravovyye i organizatsionnyye osnovy: materialy Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii, 16 noyabrya 2017 [Countering extremism at the national and international levels: methodology, legal and organizational basis: proceedings of the all-Russian scientific and practical conference, November 16, 2017]. Belgorod: Bel YUI of the Ministry of internal Affairs of Russia named after I. D. Putilin: 44–49.
10. Moss M. 2000. Sotsial'nyye funktsii svyashchennogo [Social functions of the sacred]. Saint Petersburg, 448 p.
11. Rimskiy A.V. 2012. Kul'turno-ekzistentsial'nyye transformatsii religioznogo ekstremizma [Cultural-existential transformations of religious extremism]. Dissertationis cand. philos. sciences. Belgorod, 159 p.
12. Rimskiy V.P. et al. 2008. Chelovek terroristicheskiy: metodologiya issledovaniya, kul'turno-antropologicheskiye paradigmy, povsednevnost', regional'nyye ugrozy [Terrorist man: research methodology, cultural and anthropological paradigms, everyday life, regional threats]. Belgorod: 224 p.
13. Rimskiy V.P. et al. 2019. Filosofiya voyny i mira, nasiliya i nenasiliya. Monografiya [Philosophy of war and peace, violence and nonviolence. Monograph]. Moscow, 462 p.
14. Chudinov S.I. 2009. Rol' resentimenta v iskazhenii нравstvennogo altruisticheskogo chuvstva narodnicheskikh terroristov v Rossii [The role of resentment in the distortion of moral and altruistic feelings of the populist terrorists in Russia] Scientific statement BSU. Series «Philosophy. Sociology. Law». Vol. 8. 1(63). Belgorod, 2009: 224–235.
15. Sharp J. 2012. From dictatorship to democracy: Strategy and tactics of liberation. 2nd ed., ISPR. Moscow: New publishing house, 84 p. (in Russian)
16. Robertson Smith W. 1882. The Prophets of Israel. N.Y.
17. Sharp G., Jenkins B. 2003. Anti-Coup. Boston: The Albert Einstein Institution, 72 p.

Ссылка для цитирования статьи For citation

Анисимов Н.О. 2019. Римский А.В., Рязанова Н.А. 2019. Экстремизм и насилие в практиках «цветных переворотов»: «сакральная жертва» и «чрезвычайное положение». Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 44 (4): 704–713. DOI 10.18413/2075-4566-2019-44-4-704-713

Rimskiy V.A., Ryazanova N.A. 2019. Extremism and violence in the practices of «color coups»: «sacred sacrifice» and «state of emergency». Belgorod State University Scientific Bulletin. Philosophy. Sociology. Law series. 44 (4): 704–713 (in Russian). DOI 10.18413/2075-4566-2019-44-4-704-713