

ПРОБЛЕМА НЕНАСИЛИЯ (ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС)

Обращение к истории социально-политической мысли свидетельствует о том, что идеи ненасилия присутствовали в самых разных культурах, при самых разных социально-экономических типах устройства общества и политических режимах. В исследованиях политической истории, проводимых с использованием методологии культурно-цивилизационного и компаративистского анализа, отмечается, что общим контекстом этих исследований должно быть уяснение различий в фундаментальных основаниях мироотношения, свойственных различным культурно-цивилизационным мирам. Как правило, основная демаркационная линия проводится между Восточным и Западным типами культурно-цивилизационного развития, которые определены основополагающим различием в выборе стратегического пути развития. Запад избрал ориентацию на преобразующую деятельность, направленную как на внешнюю природу, так и на сферу социальных отношений. Эта доминирующая интенция получает статус фундаментального (субстанциального) основания отношения человека к миру, и, соответственно, рассматривается как главное предназначение человека.

Господство над природой должно быть обеспечено познанием и использованием ее законов посредством развития науки и основанных на ней технологий. В сфере политики как господства над социальными отношениями деятельностно-преобразующая установка техногенной цивилизации наиболее адекватно реализовалась в концепции демократии как социально-политического сообщества, организованного на принципах свободы и автономии личности.

В отличие от западного типа цивилизации в традиционалистских культурах Востока вектор человеческой активности по преимуществу был направлен не на преобразование природы и социально-политических форм человеческого бытия человека, а на внутренний мир человека – на сферу его сознания, на самосозерцание и духовно-нравственное самосовершенствование. Поскольку такого рода самоустремленная деятельность могла (а в своей наиболее «чистой» форме – должна была) осуществляться помимо опредмечивания или овеществления ее продуктов без вмешательства в имманентную логику естественных процессов, то она получала и соответствующее терминологическое закрепление. Например, в традиционной китайской культуре данный тип мироотношения резюмировался в принципе недеяния – «у-вэй». Мэн-цзы смысл принципа «у-вэй» передает такой аналогией: чтобы содействовать росту растения, нужно не тянуть его вверх за стебель, но обрабатывать землю, на которой оно растет. Поэтому недеяние



– это не пассивность, а именно несиловое действие, создание условий для проявления нужного эффекта.

Принцип недеяния распространялся и на отношение к социально-политической сфере. Логику этого принципа «нельзя понять, если не вписать ее в собственную перспективу: в логику поисков эффективности (особенно в политике)» [1, с. 268 - 269]. Эта логика – логика имманентности – направляется идеей о том, что политику нужно не навязывать обществу свой план, а опираться на тот потенциал, что заложен в самой ситуации. Реальность всегда подвержена изменениям, открыта им. Поэтому не требуется никакого внешнего силового воздействия для развертывания ситуации себе во благо. Стратегия мудрого правителя заключается в том, чтобы понять объективную обусловленность, реальные силы и логику развития ситуации, и содействовать тем ее тенденциям, какие ведут к получению желательного для нас результата. Надо лишь уловить критический для политика момент зарождения подспудной тенденции, которая впоследствии, на стадии ее проявленности, начнет направлять ход событий. «Всё получается так, как будто это не я всеми силами рвусь к успеху, а сама ситуация имплицитно ведет его, развиваясь по нарастающей: предписание ловко внедрилось в привычный ход вещей и больше не ощущается в нем» [2, с. 27]. Лао-цзы учил: трудно управлять народом лишь оттого, что власти слишком деятельны. Ничего не предпринимать – и не останется ничего, что не было бы сделано.

Хорошим правителем является правитель, в совершенстве постигший искусство регуляции. Политическая эффективность этого искусства состоит в создании условий для того, чтобы каждый мог жить естественной, желательной для него жизнью, строить ее по собственному усмотрению и себе во благо – находясь при этом в створе принятых в данном обществе жизненных стратегий, – а не принуждался к «социально полезной» деятельности наградами и наказаниями. Поэтому подлинный гуманизм не нуждается в человеколюбии и справедливости как принципах политического управления: «Небо и земля не обладают человеколюбием и предоставляют всем существам возможность жить собственной жизнью. Совершенный [правитель – А.С.] не обладает человеколюбием и предоставляет народу возможность жить собственной жизнью». Поэтому: «Лучший правитель тот, о котором народ знает лишь то, что он существует» [3, с. 494, 495].

В концептуальном плане совершенство политической регуляции заключается в применении особой антидискурсивной стратегии, отвергающей линейный тип политического мышления с присущими логикой прецедентов и критериями целерациональности (М. Вебер) политических институтов и действий: «...конфуцианская мысль в принципе пресекает всякий поиск определения (каковой неизбежно стал бы поиском тождества в многообразии моментов и ситуаций). Следовательно, ни к какой «истине» эта мысль не ведет; она не умеет абстрагировать нечто в качестве «сущности», стано-



вящейся «общей». Но поскольку эта мудрость не замыкается в конкретных определениях, она всегда открыта любой возможности и благодаря своей непредвзятости охватывает все позиции; ее чертой становится то, что она ничего не исключает» [1, с. 216]. Политика не может строиться на основании законченных формул (дискурсивных позиций), связывая политические стратегии с какими-либо теоретическими абстракциями, с каким-либо пристрастно обособленным содержанием, принятым в качестве основания политического конструирования социального порядка. В этой связи можно отметить переключку даосско-конфуцианской политической этики с принципом неопределенности и свободного перерешения в современном политическом процессе вопросов о политической повестке дня, т.е. о целях и приоритетах политических действий, о ценностном структурировании политического поля. Д.В. Иванов отмечает: даже в наиболее развитых странах Запада «наличие у кандидатов на выборные государственные посты четкой идеологической позиции, попытки следовать заявленным курсом реформ становятся попросту социально опасными» [4, с. 52].

Вообще говоря, онтологические и эпистемологические импликации принципа недеяния звучат удивительно современно в эпоху предельного обострения глобальных проблем, порожденных техногенной цивилизацией, и осознанием существования границ и «пределов роста» ее экспансионистских устремлений. Как отмечают многие исследователи, новая научно-технологическая парадигма, затребованная объективной логикой процесса глобализации, парадоксальным образом возвращает нас к традиционным (в особенности – к восточным) культурам с их мироотношенческими установками на целостное видение мира и человека и их взаимодействия как коэволюции. Нелинейная динамика как наука о самоорганизации и закономерностях эволюции сложных неравновесных динамических систем – а социально-политические системы являются типичными системами этого класса – исходит из того, что следствия и направления бифуркационных ветвлений в принципе не прогнозируемы. Поэтому силовое вмешательство в процессы, протекающие по бифуркационной диаграмме и чувствительные даже к самым малым воздействиям (так называемый «эффект бабочки»: взмах крыльев бабочки при определенных условиях может породить ураган), грозит гигантскими флуктуациями, необратимыми последствиями. Кроме того, поскольку вблизи точек бифуркации нелинейная система имеет тенденцию переходить на режим индивидуального поведения (И. Пригожин), то силовая блокировка дестабилизирующих факторов в системах такого рода может производиться лишь за счет редукции их неопределенности, стохастичности – то есть, применительно к социально-политическим системам, за счет репрессий, подавления личной свободы, дегуманизации.

В.А. Степин подчеркивает: «Важно, чтобы человечество от старых менталитетов техногенной цивилизации перешло к новому видению мира. Но-



вый способ жизни в этом мире обязательно будет включать в себя стратегию ненасилия. Когда я работаю с объектом, в который я сам включен, то насильственное, грубое его переделывание может вызвать катастрофические последствия для меня самого, ибо, трансформируя объект, я изменяю свои собственные связи и функции» [5, с. 199]. Данное обстоятельство должно служить серьезным предупреждением политическому истеблишменту, практикующему инструментальный подход к политике и с «пагубной самонадеянностью» относящемуся к объекту управления как инертному материалу, податливому осуществляемым над ним манипуляциям.

Признавая доминирующую, системообразующую роль в западной культуре интенции на творчески-активное преобразование природного и социального мира, преобладание идеологии силового воздействия и подчинения их структурам целерациональной деятельности человека, нельзя не учитывать, что в культуре и цивилизации Запада на всем протяжении их развития существовали, а иногда и выходили на авансцену, также и иные ценностные ориентиры, связанные с деятельностью самосозерцания, духовного самосовершенствования, нравственной рефлексией, мирской аскезой и отшельничеством и т.д. Соответственно, и традиционалистская в целом культура Востока отнюдь не исчерпывается установкой на созерцательность и неуклонное следование ценностям и нормам традиции, воплощающим дхармический строй бытия. Любая культура наделена чертами как динамизма, так и стабильности, обращена к традиции и обладает способностью порождать инновации. Таким образом, принципы и идеалы ненасилия всегда сосуществовали в культурных матрицах с ценностями власти, силы и господства.

В.С. Степин подчеркивает: «...Предпосылки для новой мировоззренческой ориентации создаются сегодня внутри самой техногенной цивилизации. В современном мире между собой сталкиваются и вступают в диалог совершенно разные культурные традиции. И человечество осознает, что надо учиться вести этот диалог. Нужно уметь менять систему отсчета, не считать свои культуру и ценности абсолютными, научиться понимать другого. Нужно найти новые способы социализации человека, воспитания его в духе уважения к достижениям самых различных культур, в духе толерантности. Требование отказаться от силы как средства решения споров, искать и находить консенсус является следствием глобализации человечества. Локальные конфликты в современных условиях чреваты перерастанием в глобальный конфликт. Поэтому поиск стратегии ненасилия – это не благая мечта, а парадигма выживания человечества. При этом стратегия ненасилия предполагает трансформацию всей структуры ценностей техногенной цивилизации. Нужно пересмотреть сам идеал силы и власти, господства над объектами, обстоятельствами, социальной средой» [5, с. 195-196]. Современная наука и техника втягивают человека во взаимодействие с принципиально новыми по сравнению с рационализмом классического периода



типами объектов, познание и овладение законами которых требует особых стратегий. Речь идет о самоорганизующихся и саморазвивающихся синергетических системах, взаимодействие с которыми человека «протекает таким образом, что само человеческое действие не является чем-то внешним, а как бы включается в систему, видоизменяя каждый раз поле ее возможных состояний» [5, с. 197]. Этот принцип взаимодействия, составляющий специфическую черту современного типа естественнонаучной и гуманитарной рациональности, накладывает запрет на некоторые, прежде всего – силовые стратегии, заставляет пересмотреть сам гуманистический идеал силы и власти человека над обстоятельствами, его господства над природной и социальной средой. При этом этот пересмотр актуализирует характерные для культуры традиционного общества онтологические обоснования гуманистического мировоззрения и этики ненасилия как его центрального пункта. А.С. Панарин отмечает: «Когда на Востоке говорят об этике ненасилия, имеют в виду отнюдь не только этику межчеловеческих отношений. Ненасилие означает воздержание от действий, способных внести деформацию в любую часть внутренне гармоничного Космоса» [6, с. 14-15], и тем самым квалифицируемым – в полном соответствии с принципами синергетики – как преступление против основ мироздания.

Автор фундаментального трехтомного исследования «Политика ненасильственных действий» Д. Шарп констатирует: «Даже в обществах, которые стремились быть гуманными, свободными, демократичными и справедливыми, насилие считалось наиболее сильным средством для разрешения чрезвычайных конфликтов, а потому и необходимым» [7, с. 202]. Политик, действующий не в философски обустроенном или религиозно-эсхатологически прозреваемом, но в реальном мире, в полной мере сознавая нежелательность применения насилия, вынужден расценивать принципиальный отказ от насильственных действий как политическое капитулянтство перед силами зла, анархии, неуправляемой стихии человеческих страстей, как безответственный отказ от самой возможности политического противостояния социальной несправедливости. С этой точки зрения насилие как таковое есть зло, но его минимально необходимое применение неизбежно и допустимо по самым строгим критериям гуманистического мировоззрения. Однако, вопреки неоспоримой власти насилия в политической истории развития человечества, в политической философии создано немало учений, отвергающих политическое насилие во всех его формах как несовместимое с подлинно гуманистическими ценностями и принципами. Доктрины непротивления злу насилием Л.Н. Толстого, М. Ганди и М.Л. Кинга относятся к числу наиболее известных и влиятельных учений этого рода.

Л.Н. Толстой усматривает только одно средство избавления человечества от зла насилия: признание того истинного христианского учения, согласно которому непротивление злу злом является единственной результативной



формой борьбы с ним и вместе с тем стержнем нового – внеполитического, духовно-коммуникативного типа человеческой общности. Эта истинно человеческая солидарность возникает не как следствие каких-либо политических верований, – ведь вместе с распространением просвещения «люди поняли, что для них нет никакой внутренней причины, по которой они должны были бы подчиниться именно этой, а не какой-нибудь другой политической власти», – но вследствие соединения людей «одним и тем же пониманием основного смысла жизни» [8, с. 160, 158]. Поэтому данная общность не может быть политическим союзом и не достижима собственно политическими средствами. До сих пор и правительство, и революционеры, руководствуясь законом возмездия (принцип талиона) допускают насилие как необходимое и законное средство достижения своих целей. Примирение с насилием и злом аморально. Но насилие в ответ на насилие порождает эскалацию насилия, увеличивая в цепной реакции то зло, для борьбы с которым оно применяется.

Люди продолжают искать пути улучшения своего положения во внешнем, насильственном переустройстве общества, но дверь к духовному пробуждению открывается не наружу, а только внутрь. Людям, верующим в христианство, следует выбросить из головы все бессмыслицы о троицах и происхождении святого духа, об аде и рае, об искуплении верой и т.д. Людям, верующим в науку, следует выбросить из нее многословные и сложные рассуждения о праве, государстве, представительстве, прогрессе, грядущем социализме. «Нужно только одно: понять, признать и проводить в жизнь мысль о том, что мы не призваны устраивать жизнь других людей насилием» [8, с. 163].

Принцип ненасилия – центральный пункт философского мировоззрения и политической деятельности основоположника и идеолога индийского национально-освободительного движения Махатмы Ганди (Мохандаса Карамчанда). Ненасильственное сопротивление или сатьяграха (термин, составленный из слов, обозначающих правду и твердость, обычно переводимый как «упорство в истине») есть чистая сила духа, власть божественного начала внутри нас. Даже крошечные силы ненасилия, действуя тихо и незаметно, подспудно изменяют каждого человека и все общество в целом. И вместе с тем ненасильственное сопротивление как этико-политический феномен требует активных внешних действий. Ненасилие онтологически самодостаточно – это высшая дхарма, «действенный принцип высшего порядка» [9, с. 153], самая могущественная в мире сила, побеждающая любовью. «Закон любви действует, как действует закон гравитации, независимо от того, принимаем мы это или нет» [10, с. 66]. Поэтому слова «поражение» нет в словаре сатьяграхи.

Если политическая философия ненасилия М. Ганди сформировалась как путь борьбы с колониальным гнетом, то пацифизм Мартина Лютера Кинга стал программой борьбы с расовой сегрегацией и дискриминацией. Различны также религиозно-мировоззренческие основания и культурно-цивилизационные контексты этих учений. Однако единым для обеих форм



учений о ненасилии является понимание нравственно-гуманистического смысла ненасилия как наиболее адекватного и эффективного метода политической борьбы, ведущей, в конце концов, к кардинальному преобразованию политики на принципиально ненасильственных основах. Пацифизм в понимании М.Л. Кинга чрезвычайно близок концепции сатьяграхи М. Ганди: «Настоящий пацифизм не является безвольной покорностью силе зла... Это скорее мужественное противостояние злу силой любви» [11, с. 174]. Вместе с тем М.Л. Кинг подчеркивает отличие своего понимания ненасилия от учения Л.Н. Толстого о непротавлении злу насилием. Неповиновение злу есть такой же моральный долг, как и содействие добру.

В своей работе «Паломничество к ненасилию» М.Л. Кинг систематизирует и анализирует основные аспекты философии ненасилия.

Во-первых, ненасильственное сопротивление не равнозначно безвольному и покорному непротавлению. Ненасилие – это «путь сильных людей», это именно энергичное сопротивление, неподчинение насилию, которое принципиально отличается от позиции неучастия в политической фабрикации зла. Ненасилие – это метод физической пассивности, но мощной духовной активности.

Во-вторых, с помощью ненасилия не стремятся победить или унижить противника, но пытаются завоевать его понимание.

В-третьих, участник движения ненасилия стремится победить зло и несправедливость, а не тех людей, которые их творят и становятся тем самым их же жертвами. Этот аспект философии ненасилия польский философ А. Гжегорчик интерпретирует следующим образом: с помощью методов ненасильственных действий человек «прежде всего защищает себя и своего противника от морального зла, лжи, фальши, ненависти, отсутствия уважения к другим и несправедливости». Он «берет на себя тяжесть морального возрождения своего противника, выпрямления путей его жизни, открытия ему глаз на истину... путем вмешательства в наиболее глубокие, психические переживания противника» [12, с. 63].

В-четвертых, ненасильственное сопротивление отрицает понимание справедливости как принципа соразмерности воздаяния за содеянное, возмездия, ответа ударом на удар. М.Л. Кинг ссылается на известное изречение М. Ганди: «Реки крови, быть может, протекут, пока мы завоюем себе свободу, но это должна быть наша кровь» [11, с. 178].

В-пятых, ненасильственное сопротивление отрицает не только физические формы сопротивления, но и внутренне насилие духа. Ненасильственная борьба – это, прежде всего, отказ от собственного ожесточения и ненависти к противнику. «Разорвать цепочку зла и ненависти» можно лишь в том случае, если неуклонно следовать самой трудной из заповедей Христа: «Возлюбите врагов ваших». Следует правильно понять смысл этой заповеди. Мы должны быть благодарны Иисусу, пишет М.Л. Кинг, что в своей Назаретской проповеди он не сказал: «Относитесь к врагам вашим с симпатией и привязанностью». Ведь по отношению к некоторым людям чувства симпа-



тии и привязанности просто невозможно испытывать. Возводя мораль любви в центр всей нашей жизни, следует знать, что любовь, о которой говорит Иисус, это не «эрос» или «филия», а «агапе» – созидательная, всепрощающая добросердечность в отношениях между всеми людьми, не делающая различия между достойным и недостойным человеком, между другом и врагом. Этого можно достичь, развив в себе умение прощать тех, кто несет нам мучения и несчастья. Если мы посмотрим вглубь проблемы, то поймем, что ненависть к нам нашего врага является лишь «результатом страха, гордыни, незнания, предубеждений и отсутствия взаимопонимания» [13, с. 67]. Поэтому содеянное зло не является непроходимой преградой на пути установления новых взаимоотношений посредством устранения самой основы проявления враждебности.

Наконец, в-шестых, философия ненасилия имеет под собой онтологическое основание. Участник ненасильственного сопротивления, независимо от того, верит ли он в существование личностного Бога или воспринимает бытие Вселенной как безличностный процесс, «знает, что в борьбе за справедливость космос на его стороне» [11, с. 181].

Общей чертой всех вкратце рассмотренных концепций ненасилия является то, что в них выдвигается требование не ограничения политического насилия, не гуманизации его форм, не перехода от «варварских», жестких к «цивилизованным», мягким методам осуществления государством своего права на легитимное насилие, но формулируется программа искоренения политического насилия как такового. В современном философско-политологическом дискурсе, как правило, воздается должное высокому гуманистическому пафосу учений о ненасилии, но при этом за ними признается роль идеала или регулятивной идеи (в кантовском смысле) но не реалистической модели политического мышления и деятельности в сегодняшнем мире и в обозримой исторической перспективе. Так, например, А.Н. Уайтхед пишет: «Если бы общество в его нынешнем состоянии буквально последовало моральным заветам Евангелий, это привело бы его к немедленной гибели» [14, с. 405]. Согласно Е.Х. Кару, основой всей политической жизни является «нелегкий компромисс» между властью, неизбежно прибегающей к насилию, и моралью. В основе «этики ответственности» М. Вебера заложено положение о том, что достижение благих, гуманных целей в нашем несовершенном мире порою требует использования опасных и сомнительных с точки зрения морали средств, в том числе насилия. Поэтому невозможно исключить силу из политики. Задача гуманизации политики в этом плане понимается как минимизация насилия, ограничение властного насилия принципом его применения лишь в безусловно необходимых случаях, а переход к политике, построенной на принципиальной недопустимости насилия, не рассматривается как практически значимая альтернатива требованию законодательного и нравственного ограничения (в том числе – самоограничения) властного насилия.



В этой связи показательно, что Д. Шарп, насчитав «по меньшей мере 198 методов» ненасильственной политики, применяемых как во внутривнутриполитических ситуациях, так в и международных конфликтах, относит к ним лишь те методы (стратегии, тактики, технологии политических действий), которыми исключается применение физического насилия. Разумеется, исследование проблемы выбора наиболее адекватных в той или иной конкретной ситуации методов и вариантов ненасильственных политических действий, оценка их эффективности, особенностей применения и т.д., очень важно и ценно, в том числе и в плане разработки проблем гуманизации политики. Однако такого рода исследованиями, противопоставляющими ненасильственные методы силовым акциям, не затрагивается смысл ни парадигмы безальтернативности насилия в учениях Льва Толстого, Махатмы Ганди или Мартина Лютера Кинга, ни парадигмы безальтернативности «этики политического насилия», представленной концепции Б.Г. Капустина. Как об этом уже говорилось выше, властное насилие, прежде всего, это узурпация, принуждение, приручение, обуздание, притеснение, нейтрализация и т.д. свободной воли человека. Соответственно фундаментальной характеристикой и категорическим императивом ненасильственных действий является забота о том, чтобы человеческая воля и поведение были свободными от принуждения чужой воли. Если политика по своему онтологическому основанию выступает как отношение власти и подчинения, то политика как таковая, независимо от ее исторических форм, всегда была, есть и будет отношением взаимного насилия политически господствующей свободной воли и противодействующей ей свободной воли. Полную, не скованную чужой волей свободу действия индивид имеет за границами политического пространства. В публичной жизни он должен починять свою волю и свободу выбора действий определенным правилам и нормам, принуждение к которым является функцией системы политических институтов и процедур, рассматривающих посягательство на эти нормы как зло. Тем самым свободная воля как таковая с точки зрения государства – это злая воля (недаром в политологическом дискурсе сам термин «свободная воля» ставится под подозрение и даже изгоняется из системы категорий, в которых осмысливается и интерпретируется политическая сфера. Например, Н. Луман пишет: «Свободная воля представляет собой староевропейский, а мотивированность – новоевропейский атрибут действия» [15, с. 36]). Поэтому, направляя свою энергию на ограничение злой воли, государство объективно воспроизводит насильственное взаимоотношение публичной и частной сферы общественной жизни, выступает как внешняя и объективно враждебная, деструктивная по отношению к подлинной духовно-социальной общности людей сила.

В этой связи следует отметить, что в своих философско-политических размышлениях Л.Н. Толстой и М. Ганди исходят из неприятия устоявшегося и приобретенного в западной политологии силу аксиоматического положения разделения государства и гражданского общества. И то и другое являются

имманентными формами политической модальности общественных отношений, определяемой в терминах господства и подчинения со структурно заданным в них отношением насилия, а потому не являющейся формой бытия человеческого сообщества, отвечающей духовной сущности человека и выражением подлинного смысла социально-исторической реальности. Поскольку государство и гражданское общество выступают контрагентами отношений власти как отношений господства и подчинения, то применение насильственных методов поддержания социального порядка и стабильности воспринимается обоими контрагентами как крайний, вынужденный, но объективно неизбежный, легитимный и вполне оправданный с точки зрения моральных норм и гуманистических ценностей способ политического управления. С точки зрения такого понимания сущности политического, императивы философии ненасилия, обращенные к политике, действительно выглядят как гуманистический протест, «выраженный в неподобающем для него месте» [15, с. 12]. Ведь ненасилие возможно только в такого рода отношениях, в которых ни одна из сторон не претендует на господство.

В учебном пособии «Основы современного гуманизма» его авторы рассуждают следующим образом: гуманность является главным критерием качества политической жизни и политических институтов общества. Однако политическая власть по определению не может быть властью всех и каждого. Поэтому, даже если политик опирается на базовые ценности гуманизма и действует в интересах людей, он «ставит себя в положение *над людьми*, манипулирует ими, и потому даже самая чистая политика заключает в себе что-то от макиавеллизма», а попытка превратить гуманистическое мировоззрение в политическую идеологию «обречена на провал, на извращение гуманистических идеалов и реальных общественных функций гуманизма» [16, с. 144, 146]. Следует также учесть, что для политического истеблишмента, для людей, находящихся на верхних этажах власти, политическое мышление неизбежно выступает дегуманизированным, поскольку объектами властных распоряжений являются не конкретные живые люди, абстрактные существа.

Против этих аргументов может быть выдвинуто только одно соображение: определение политики как бинарного отношения господства одних людей над другими не отражает ее подлинной сущности. На более фундаментальном, философском уровне политика должна определяться как способ коллективного самоопределения людей в процессе их свободного взаимодействия, которое не направляется и не контролируется никакой иной высшей инстанцией, обладающей привилегией на политическое господство. В этом случае гуманистическое мировоззрение и политическая идеология более не стоят в отношении взаимоисключения, поскольку гуманистические ценности прямо и непосредственно вовлекаются в выполнение политических функций. Ненасилие становится естественной и самоочевидной основой политических технологий и принятия политических решений. Ис-



чезает или отходит на второй план также и принципиальное различие между духовной и политической коммуникацией, между обществом и сообществом (Gemeinschaft и Gesellschaft Ф. Тённиса), традиционным и открытым обществом (К. Поппер), микроэтикой солидарности малых групп и макроэтикой расширенного порядка взаимодействия (Ф. Хайек) и т.д. Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что обозначенная модальность политической коммуникации принципиально отлична от так называемого общественного диалога, или общенационального политического диалога власти с народом и представителями политической оппозиции. «Отношение сотрудничества всегда устанавливается на принятых обеими сторонами установлениях. Эти установления могут приниматься на основе традиций, могут быть выработаны в какой-то форме диалога или же могут быть навязаны сильнейшей стороной» [12, с. 57]. Очевидно, что коммуникация по поводу власти всегда будет организована на тех условиях и с использованием тех переговорных технологий, которые навязывает сама власть.

В современной политической философии осознается и реализуется необходимость возвращения к заложенной еще Аристотелем традиции понимания политики как свободного от принуждения и предрассудков взаимодействия равных и свободных граждан, которые, формируя общие ценности и просвещая друг друга, вырабатывают в этом общении или коллективном мыслительном процессе знание (эпистеме) и практическую мудрость (фронеzis), позволяющие им принимать справедливые политические решения. Так, например, возвращением к этой традиции и к обоснованной Кантом концепции политических процедур как «публичного употребления разума» является разработанная лауреатом Нобелевской премии Юргеном Хабермасом модель делиберативной демократии. В теории делиберативной демократии «неограниченный дискурс свободных и равных граждан является основанием легитимности институтов и норм демократического общества: институты легитимны постольку, поскольку они устанавливают организационную структуру свободного публичного обсуждения, нормы легитимны в той мере, в какой они являются результатом такого обсуждения» [17, с. 51].

Таким образом, модель делиберативной демократии совмещает ценностно-смысловое и рационально-процедуралистское измерение демократического процесса политического самоопределения граждан на основе открытого обсуждения экономических, политических, социальных проблем и принятия политических решений. Оценивая пути и перспективы интеграции *человеческого, гуманистического измерения* политики с решением задач модернизации и повышения *эффективности* системы политического управления в нашей стране можно согласиться со следующим выводом: «Магистральную линию трансформации технологий политического управления в Казахстане можно определить как переход от *административно-командной модели* тоталитарного периода через различные формы *авторитарно-*



тарно-бюрократического управления на стадии модернизации социально-политической системы к *либерально-демократическим моделям* «политики интересов» как завершающего этапа периода политической трансформации и затем, в идеале, к «*постбюрократической*», *делиберативной форме демократического самоуправления*» [18, с. 181].

Литература

1. *Жюльен Ф.* Путь к цели: в обход или напрямик. Стратегия смысла в Китае и Греции. – М., 2001.
2. *Жюльен Ф.* Трактат об эффективности. – М.-СПб., 1999.
3. *Лао-цзы.* Дао дэ цзин // Антология мировой правовой мысли. В 5 т. Т. I. Античный мир и восточные цивилизации. – М., 1999.
4. *Иванов Д.В.* Виртуализация общества – СПб., 2000.
5. *Степин В.С.* Перспективы цивилизации: от культа силы к диалогу и согласию // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. 1991.
6. *Панарин А.С.* О мире политики на Востоке и на Западе: Учебное пособие для средних учебных заведений. – М., 1999.
7. *Шарп Д.* Ненасильственная борьба: лучшее средство решения острых политических и этнических конфликтов? // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. 1991. – М., 1992.
8. *Толстой Л.Н.* Не убий никого // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. 1991. – М., 1992.
9. *Ганди М.* Сатьяграха // Антология мировой политической мысли. В 5 т. Т. II. Зарубежная политическая мысль. XX век. – М., 1997.
10. *Ганди Мохандус К.* Моя вера в ненасилие // Вопросы философии. – 1992. – № 3.
11. *Кинг М.Л.* Паломничество к ненасилию // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. 1991. – М., 1992.
12. *Гжегорчик А.* Духовная коммуникация в свете идеала ненасилия // Вопросы философии. – 1992. – № 3.
13. *Кинг М.Л.* Любите врагов ваших // Вопросы философии. – 1992. – № 3.
14. *Уайтхед А.Н.* Приключения идей // *Уайтхед А.Н.* Избранные работы по философии. – М., 1990.
15. *Луман Н.* Власть. – М., 2001.
16. *Борзенко И.М., Кувакин В.А., Кудишина А.А.* Основы современного гуманизма: Учебное пособие для вузов. – М., 2002.
17. *Бусова Н.А.* Делиберативная модель демократии и политика интересов // Вопросы философии. – 2002. – № 5.



18. *Малинин Г.В., Дунаев В.Ю.* Человек и социальное государство. – Алматы, 2005.

Түйін

Сағиқызы А. Философиялық-саясаттанулық дискурстағы күш көрсетпеу мәселесі

Мақалада элеуметтік-саяси ойдағы күш көрсетпеу концепциялары талданады. Автордың ойынша, күш көрсетпеу тек кез келген жақ билік етпеуге тырысқан кезде ғана мүмкін болады. Қазіргі саяси философияда Аристотель негізін қалаған саясаттың дәстүріне, мәжбүрлеу мен соқыр-нанымдардан ада тең әрі еркін азаматтардың өзара әрекеті ретіндегі саясатқа оралу қажеттілігі ұғынылып, жүзеге асырылуда. Мысалы, Юрген Хабермастың жасаған делиберативті демократия үлгісі осы дәстүрге және Кант негіздеген «зердені бұқаралық пайдалану» ретіндегі саяси рәсімдер тұжырымдамасына оралу болып табылады.

Summary

Sagikyzy A. Problem of Non-Violence (Philosophical-Political Discourse)

It is analyzed in the article the conceptions of non-violence in the history of social-political thought. The author considers that non-violence is possible only in such relations in which both sides do not pretend on supremacy. It is considered and realized in contemporary political philosophy the necessity of coming back to Aristotelian tradition of understanding policy as free from compulsion and prejudices interaction between equal citizens. Urogen Habermas' model of deliberative democracy is a return to this tradition and to Kant's conception of political procedures as "public using of mind".

