

Philosophical Bases of the Investigation of the Concept of Psychiatric Purpose

Ganna M. Sobko

Odessa State University of Internal Affairs Odessa, Ukraine

e-mail: annuta@ukr.net

Abstract: The article contains a philosophical and methodological analysis of the concepts of mental violence, defines the theoretical foundations and suggests additions to the existing definitions. The study yielded a number of new data on the signs of psychological violence and the mechanisms of formation of these signs based on the knowledge gained, and the article considers the scientific points of view of various philosophers regarding the concept of mental violence. Based on the considered philosophical views, the most important features are highlighted and the definition of mental violence is proposed. Philosophical and ideological methods include various philosophical, ideological approaches, concepts on which legal scholars base their scientific research. It can be one or another direction of materialistic or idealistic philosophy: dialectical materialism, positivism, phenomenology, hermeneutics, structuralism, etc. As a rule, methodological pluralism is typical for the legal science of many countries, according to which every researcher is free to choose philosophical and worldview methods on the basis of which he will conduct his research. The methodological role of the philosophical and legal discourse follows from the role that philosophical knowledge plays in relation to most of the specific sciences. Knowledge of the meaning and purpose of law, produces a philosophy of law, sets directions in the study of specific legal forms and serves as the basis of the general theory of law.

Keywords: philosophy, mental abuse, mental and physical abuse, violence, mental coercion

Філософія проявляє себе в ролі методології пізнання права таким чином, що розробляє і пропонує систему принципів, методів і понять, які необхідні загальній теорії права і які остання самостійно виробити не в змозі. Тобто, філософія виступає як методологія теорії права, а по відношенню до конкретних юридичних дисциплін її методологічна участь здійснюється опосередковано, через позитивне вчення про право.

Головний методологічний сенс філософії по відношенню до юриспруденції втілюється в тому, що філософія вказує на існування двох принципово різних підходів до розуміння механізмів теоретичного пізнання, дає їх характеристику і розповідає про наслідки прийняття того чи іншого з них.

Перший підхід полягає в розумінні пізнання як відображення існуючої поза пізнанням суб'єкта об'єктивної реальності. Другий підхід, що затвердився в філософії після Канта, розглядає пізнання як конструювання об'єкта пізнання суб'єктом, що пізнає, крізь призму практичних інтересів останнього. Якщо в першому випадку знання виходить максимально об'єктивним через виключення будь-якої суб'єктивності з процесу пізнання і його результатів, то в другому знання, навпаки, обтяжене ціннісними уподобаннями суб'єкта. Кращий вихід з цієї дихотомії бачиться філософією на шляху включення суб'єкта в процес пізнання, що не повинно привести, однак, до порушення принципу об'єктивності істини.

Філософія виробляє такі загальнотеоретичні принципи пізнання, як об'єктивність, всебічність, доповнення, принцип активності суб'єкта і деякі інші, які може і повинна використовувати теорія права. Детальну формальну характеристику цих принципів і їх змістовний аналіз можна знайти в будь-якому підручнику з філософії та методології науки.

Філософія не займається створенням спеціальних правових категорій. Це справа теорії права. Але оскільки право включено в систему соціальних відносин та інститутів, безпосередньо пов'язане з буттям людини, теорія права користується понятійним апаратом, які розробляються філософією і мають універсальне значення. Зокрема, одним з таких понять, яким користується юридична наука, є поняття «насилля».

Категорія «насилля» розглядається в різних аспектах: історичному, соціологічному, психологічному, юридичному, антропологічному, біологічному, політичному. У цьому контексті справедливо наголошує А. О. Йосипів, що «насилля» слід відносити до так званих загальнонаукових понять, які відіграють інтегративну роль, поєднуючи навколо себе (синтезуючи, акумулюючи в собі) результати досліджень різноманітними науками різних видів агресії або насильства [1, с. 62].

Перша тематизація насилля у філософському дискурсі належить Гераклітові, у його знаменитому 29-му фрагменті читаємо: "Війна [polemos] – батько всіх, цар усіх: одних вона повідомляє богами, інших – людьми, одних творить рабами, інших – вільними" [2, с. 202].

Гераклітовський *polemos* можна розглядати не тільки як онтологічний постулат, але і як елемент діалектики. Діалектичний аспект більше акцентований в Емпедокла, що доручив керування рухливістю сущого любові [*philia*] і ворожнечі [*neikos*] [2, с. 358-359]. Конфлікт консолідований у вищу гармонію світової всеєдності. Як писав Гельдерлін: "Всі дисонанси життя - тільки сварки закоханих. Примирення таїться в самому розбраті, і все роз'єднане з'єднується знову" [3, с. 430].

Аристотель розглядав силу [*dynamis*] як свого роду категорію категорій, фундаментальну категорію всього сущого. Зрозуміло, сила не тотожна насиллю; про останнє мовлення заходить тільки тоді, коли при зіткненні суверенних сил має місце подолання однієї сили іншої. Насилля розуміється Аристотелем як природна необхідність і фізична закономірність: "Насилля та примус, а таким є те, що заважає й перешкоджає в чому-небудь, всупереч бажанню й власному рішенню. Справді, насилля називається необхідністю; тому воно й тяжко" [4, с. 151].

Якщо вільні античні філософи експлікували переважно "силовий" бік насилля, то представники середньовічної філософії виявили інший, "авторитетний" аспект насилля, пов'язаний з компетентністю, здатністю розпоряджатися, умінням наполягти на своєму. У силу того, що схоластична філософія була можлива тільки на правах служниці теології й світоглядна позиція філософа неминуче виявлялася визначена християнськими догматами, схоластам дісталось завдання теодицеї, у рамках якої й проходила у часи Середньовіччя розробка проблематики насилля. Августин і Фома Аквінський стали тими, хто дав проблемі зла в створеному Богом світі задовільне рішення; перший - на базі неоплатонічної філософської традиції [5, с. 107-120], другий - на базі аристотелевської [6, с. 66-73].

Подібно тому, як у політичній традиції мається на увазі, що в державі здійснюється перехід від насилля до влади й права через монополізацію насилля, у традиції релігійно-християнській будь-яке вихідне від Бога насилля розглядається як конструктивне й легітимне. Метафізична прірва між "градом земним" і "градом Божим" не порушує структурно-функціональної єдності насилля. Новоевропейська зміна філософської парадигми відбилася й на проблематиці насилля, розгляд якої було перенесено з області онтології й метафізики в сферу політичної філософії у працях Т. Гоббса [7, С. 567], Д. Локка [8, С 376], Ж.-Ж. Руссо [9, 287].

Т. Гоббс у трактаті "Левіафан" розробив теорію суспільного договору. На думку філософа, без суспільного договору люди не здатні до мирного співіснування у силу природної ворожнечі друг до друга, "боротьби всіх проти всіх". Монополізуючи насилля, державна влада робить всі інші форми насилля незаконними й тим самим рятує суспільство від небезпеки зникнення в хаосі неконтрольованого тотального насилля [7, с. 94-98].

Д. Локк в "Двох трактатах про правління" доповнив цю теорію ідеєю існування природних прав людини, до яких він відносив право на життя, волю, власність. Замах на природні права людини є насилля, нейтралізація якого є необхідною функцією державної влади, у першу чергу - її виконавчої галузі [8, с. 263-270]. Ж.-Ж. Руссо ввійшов в історію політичної думки як автор знаменитого "Суспільного договору", у якому було дано теоретичне обґрунтування цивільного суспільства, заснованого на волі й безумовній рівності юридичних прав громадян [9, с. 85-98]. Новий стиль філософського мислення привів до вироблення розвиненого юридичного мислення насилля, основні постулати якого й понині залишаються непорушними підставами конституційного права будь-якого цивілізованого суспільства. Новоевропейські політико-філософські розробки проблематики насилля одержали свій розвиток у працях представників німецької класичної філософії.

У трактаті "До вічного миру" І. Кантом уперше був висловлений згогад про об'єктивну закономірність, що веде до встановлення вічного миру, про неминучість створення на мирних засадах союзу народів. Тут відбувається те ж, що й з окремими людьми, що поєднуються в державу, щоб перешкодити взаємному винищуванню. Держави змушені будуть "вступити в союз народів, де кожна, навіть сама маленька, держава могла б очікувати своєї безпеки й прав не від своїх власних сил, а винятково від такого великого союзу народів" [10, с. 285].

Інший представник німецької класичної філософії І. Гердер вважає, що угода, укладена в умовах ворожих відносин між державами, не може бути надійною гарантією миру. Для досягнення вічного миру необхідно моральне перевиховання людей. Гердер висуває ряд принципів, за допомогою яких можна виховати людей у дусі справедливості й людяності; у їхньому числі відраза до війни, менше шанування військової слави: "Усе ширше треба поширювати переконання в тім, що геройський дух, виявлений у завоювальницьких війнах, є вампір на тілі людства й аж ніяк не заслуговує тої слави й поваги, які відплачують йому за традицією, що йде від греків, римлян і варварів" [11, с. 360].

Різким дисонансом тут звучить голос Гегеля. Абсолютизуя примат загального над одиничним, роду над індивідом, він думав, що війна здійснює історичний вирок цілим народам, які не пов'язані з

абсолютним духом. По Гегелю, війна - двигун історичного прогресу, "війна зберігає здорову моральність народів у їх індиференції стосовно визначеностей, до їхньої звичності й укорінення, подібно тому, як рух вітру охороняє озера від гниття, що загрожує їм при тривалому затишку, так само як народам - тривалий або, тим більше, вічний мир" [12, с. 289].

Послідовники Гегеля по-різному оцінювали роль насилля у світовій історії. Є. Дюрінг, що претендував на обґрунтування соціалізму, альтернативне запропонованому К. Марксом і Ф. Енгельсом, у полеміці з ними критикував їх за недооцінку ролі насилля в історії: "деякі з новітніх соціалістичних систем <...> затверджують, що форми політичного підпорядкування як би виростають із економічних станів". Відкидаючи цей марксистський погляд, Дюрінг намагався обґрунтувати положення, що "первинне все-таки варто шукати в безпосередньому політичному насиллі, а не в непрямій економічній силі" [13, с. 162].

У роботі " Анти-Дюрінг" Ф. Енгельс рішуче відкидає цю абсолютизацію насилля, підкреслюючи, що приватна власність на засоби виробництва виникла "в інтересах підвищення виробництва й розвитку обміну, – отже, згідно з економічними причинами. Насилля не грає при цьому ніякій ролі" [13., с. 166]. Спростовуючи теорію насилля Дюрінга, Ф. Енгельс підкреслює видатне історичне значення революційного насилля.

Отже, проблема насилля в рамках марксистського навчання є насамперед і головним чином проблемою революційного насилля. Відношення основоположників марксизму до питання про насильницьку революцію перетерпіло істотну еволюцію. Якщо на початку свого шляху Маркс і Енгельс вважали насильницьку революцію безумовною необхідністю, то надалі, осмислюючи історичні перспективи, що виникають у ході завершення буржуазнодемократичних перетворень, основоположники марксизму поступово приходять до визнання можливості іншого шляху до посткапіталістичного суспільства, тобто мирних соціалістичних перетворень.

Про двозначне, невизначене відношення основоположників і послідовників марксизму (як радикальної, комуністичної, його галузі, так і більш помірної, соціал-демократичної) до проповідованої ними доктрини соціальної революції й, пов'язаного з нею насилля, писав К. Поппер, що вважав подібну двозначність неминучим наслідком критикуемого їм історичистського підходу до суспільних явищ [14, с. 335-343].

Є думка, що В. І. Ленін не визнавав еволюції поглядів Маркса й Енгельса щодо питання про насильницьку революцію. "Великі питання в житті народів вирішуються тільки силою" [15, с. 123]. Цьому ленінському положенню зі статті "Дві тактики соціал-демократії в демократичній революції", написаної їм під час першої російської революції 1905 р., призначено було до кінця 80-х років XX ст. стати партійною догмою.

Сучасний російський філософ Т. І. Ойзерман зауважує у зв'язку із цим, що "матеріалістичне розуміння історії, що надає вирішальне значення розвитку продуктивних сил суспільства, принципово несумісне з теорією насилля, що є різновидом ідеалістичної інтерпретації історичного процесу. Ленін був, безсумнівно, супротивником ідеалізму, але властива йому сугуба переоцінка ролі революційного насилля в історії є поступкою ідеалістичному розумінню історії" [16].

На початку XX століття видатний французький ідеолог революційного синдикалізму Ж. Сорель в "Міркуваннях про насилля" виступив з апологією пролетарського насилля й героїчної моралі. Сорель відкидає парламентський соціалізм, що перетворив класову боротьбу в знаряддя торгу заради досягнення дрібних матеріальних вигід. Класова боротьба, пролетарське насилля, на думку Сореля, мають більш високе призначення - тотальне відновлення суспільства шляхом прямої дії пролетаріату.

Сорель задається питанням: "Чи не полягає відома частка недомислу в тім замилюванні, з яким наші сучасники ставляться до м'якосердя?" Його відповідь однозначна: гуманізм, м'якосердя лише заохочують шахрайство й хитрості, розповсюджені в ринкових суспільствах. Він заперечує думку про те, що сучасні суспільства в змісті моральності мають переваги перед традиційними: насправді просто змінився тип злочинів, неймовірно зросли серед них ті, які засновані на хитрості, і ця їхня масовість викликала поблажливе до них відношення. Жорстокість морально чистої людини, за словами Сореля, більше благодійна для морального клімату епохи, аніж м'якосерде потурання шахрайству, утилітаризму, погоні за вигодою.

Тільки боротьба за високі неутилітарні цілі (соціалізм) може відродити моральність у суспільстві: "Насиллю соціалізм зобов'язаний тими високими моральними цінностями, завдяки яким він несе порятунок сучасному світу" [17, с. 55]. Не дивно, що декількома десятиліттями пізніше фашисти, яких ріднить із Сорелем антидемократизм і антиінтелектуалізм, використовували його риторику насилля у своїх ідеологічних цілях.

Початок XX століття було ознаменовано появою безлічі філософських, публіцистичних і художніх творів, у яких насилля з'являлося в черзі яскравих образів як втілення самої творчої сили природи. Вражає вже один список тих, хто вніс свою лепту в розробку якщо не апологетики, то, принаймні, міфології насилля. Крім вищезгаданого Ж. Сореля, можна назвати В. Парето, В. Зомбарта, Е. Юнгера, Б. Брехта, М. Бакуніна, В. Леніна, Л. Троцького, А. Мальро, А. Монтерлана, О. Блока, Г. д'Анунціо та багатьох інших, чії здобутки стали своєрідною інтелектуальною увертюрою до такого розгулу насилля світових війн і революцій, якого ніколи не знала людська історія.

За словами французького історика Ф. Фюре, "якщо скласти загальний список знаменитих авторів, які в різний час були комуністами або співчували комунізму, були фашистами або співчували фашизму, то ми одержимо теперішній Готський альманах інтелектуальної, наукової та літературної еліти" [18, с. 20].

На думку німецького філософа Х. М. Енценсбергера, новою формою насилля, характерною для постіндустріальних суспільств, є довільне, безцільне насилля, що обходиться без ідеологічної мотивації, і спрямоване проти будь-кого. Х. М. Енценсбергер визначає подібне насилля як "молекулярну громадянську війну". Він знаходить її всюди, насамперед у метрополіях. "Що тут і там насамперед впадає в око, це, з одного боку, аутизм злочинців, з іншого, - їхня нездатність відрізнити руйнування від саморуйнування. У сучасних громадянських війнах зникає будь-яка легітимізація. Насилля повністю звільнилося від ідеологічної мотивації". Це щось начебто "колективного божевілья", що уникає всякої прогностичності, те, де пасує політика: "У світі, де полохають живі бомби, залишається лише негативна утопія - Гобсів міф про боротьбу всіх проти всіх" [19, с. 18].

Проведене дослідження виявило певні закономірності генезису філософських підходів до проблематики насилля:

- античні поети й філософи приділяли переважну увагу онтології насилля, що розумілося ними як невід'ємний елемент світового порядку;
- представники патристики й схоластики, світоглядні позиції яких були детерміновані церковними догматами, розробляли проблематику насилля в рамках метафізичної проблематики теодицеї;
- новоевропейські мислителі перенесли аналіз феномена насилля з області онтології в сферу політичної філософії, заклали основи правового підходу до розуміння насилля, що і понині займає переважне місце як у філософському, так і в повсякденному мисленні;
- представники німецької класичної філософії збагатили новоевропейську традицію розуміння насилля етичними підходами, при цьому продовжуючи розробку проблематики насилля в політичному аспекті;
- зусиллями провідних представників культурної та політичної еліти другої половини XIX-початку XX століття насилля було возвеличено, міфологізоване та інкорпороване в тоталітарні ідеології нацизму, фашизму й комунізму;
- постмодерністські мислителі довели до досконалості риторику дезавування різних форм репресивності.

Проте особливу цікавість викликає розмежування фізичного насилля від психічного. З цього питання варто звернути увагу на думки І.А. Львіна, праці та погляди якого з цих питань не втратили вагомості та актуальності.

Львін розрізняє психічне і фізичне примушування. Коли людина внутрішньо змушує себе, спонукає до якихось зусиль, такий душевний стан він назвав самопримушуванням; фізичне самопримушування зазвичай буває пов'язане з психічним, тому що людина «посилюється душевно, щоб примусово викликати в собі відомі тілесні стани ... Такий стан можна позначити терміном самопримус. Змушувати інших можливо також в психічному і в фізичному порядку» [20, С. 396].

Філософ виділяє види психічного примусу - наказ і заборона, «який звертається до вольової енергії духу», що підкріплює їх, психічна ізоляція (розрив відносин, виключення з клубу) і загроза будь-якого характеру. Їх сутність полягає в «душевному тиску на волю людини», який має спонукати його власну волю до «відомого рішення», «видозмінити мотиваційний процес в душі того, кого змушують». Таке «психічне змушування прагне, не обмежуючи зовнішню свободу людини, спонукати її до того, щоб вона сама вирішила зробити щось і не робити чогось. Такий вплив спонукає і примушує людину, підходячи до неї «ззовні», звертаючись до її душі і духу, тому можна домовитися називати його психічним примусом ».

Ільїн підкреслює, що при фізичному впливі на інших виникають «неминучі психічні наслідки для змушеного - починаючи від неприємного відчуття (при поштовху) і почуття болю (при катуванні) і кінчаючи неможливістю робити що завгодно (при ув'язненні в тюрмі) і нездатністю бажати або робити що б то не було (при смертній карі)». При цьому відбувається придушення волі, відсутній вибір поведінки на свій розсуд: людина, що фізично примушується іншим, має всього два результати, які позбавляють його від цього зовнішнього тиску: лицемірство і смерть. Першу ситуацію філософ пропонує називати не фізичним примусом, а фізичним примушуванням; від такої особи можуть вимагати вчинення дії і шляхом «фізичного примусу», так і бездіяльності, шляхом «фізичного заходу» [20, С. 397].

Ще в ті часи Ільїн писав: «... було б глибокою духовною помилкою прирівняти всяке примушування - насильству ... У самому слові «насилля» вже ховається негативна оцінка: «насилля» є діяння довільне, необґрунтоване, обурливе; «насильник» є людина, хто робить переступ рамки дозволеного, нападник, гнобить, - гнобитель і лиходій. Проти «насилства» треба протестувати, з ним слід боротися ... Доводити «допустимість» або «правомірність» насилства - значить доводити «допустимість неприпустимого» або «правомірність неправомірного» ... Саме тому буде доцільно зберегти термін «насилства» для позначення всіх випадків поганого заставлений, що виходить із злої душі або направляє на зло; і встановити інші терміни для позначення недальнобачного змушування, що виходить від доброзичливої душі або спонукає до добра ... і тільки тоді, крізь термінологію, що прояснюється, вперше виявиться сама проблема недальнобачного змушування і його різновидів» [20, С. 399.] - психічного примусу, фізичного примусу та припинення.

З цих посилів Ільїн піддав критиці позицію Толстого і його школи, вважаючи, що «вони не тільки називають всякий примус - насиллям, а й відкидають будь-яке зовнішнє спонукання і припинення як насилля ... терміни «насилля» і «зло» вживаються ними як рівнозначні настільки, що сама проблема непротивлення «злу насиллям» формується іноді, як проблема непротивлення «злу злом» або відплати «злом за зло», саме тому насилля іноді прирівнюється «сатані», а користування ним описується як шлях «диявола» ». Він явно не погоджується з письменником в тому сенсі, що «той, хто переміг силою, завжди і незмінно неправий, бо «істина» і «Бог» завжди в «переможеному»» [20, С. 400].

Обґрунтовуючи зроблений висновок, Ільїн роз'яснює поняття «самопримушування» і «самопримус», які є видами психічного змушування. Якщо людина змушує себе до дій інтелектуального характеру, він їх відносить до самопримушування, а фізичного характеру - до самопримусу; змушувати і примушувати себе можна не тільки до блага, а й до зла. «Всі люди безперервно виховують один одного ... не тільки активністю - впевненими вчинками у відповідь, а й пасивністю - млявою, ухильною, безвольною відсутністю відповідного вчинку ... ухилення від енергійного вчинку може бути рівним потуранню, співучасті ... воля до чужого воління допомагає безвільному здійснити вольовий акт» [20, С. 407.]. Самопримушування і самопримус до зла він називає «самонасилля», яке «завжди буде рівнонебезпечно і рівноцінно духовному самозрадництву».

Філософ пропонує застосовувати до осіб, що ще не окріпнули у злі, для зміцнення і виправлення їх духовного самозмушування суспільно організоване психічне примушування, яке може здійснитися у вигляді правових і державних законів, які є «формулами зрілої правосвідомості». Він пише, що «правовий закон аж ніяк не силує людину, не зневажає його гідності і не скасовує його духовного самоврядування; навпаки, він тільки й живе, тільки й діє, тільки й вдосконалюється від вільного особистого прийняття ... при цьому владно примушує психіку людини ». Якщо ж людина не піддається такому психічному примусу «і все-таки вважає за краще не «вбачати» і не піддавати себе необхідному самопримусу», то можливі для нього два виходи: «або надати йому свободу свавілля ... або звернутися до фізичного впливу ...» і ставить два питання: «... може бути, це і означає оказати опір «злу злом»?

Може бути, не психічний примус, а фізичне примушування і припинення є суще зло і шлях диявола?» [20, С. 403-404, 409, 410.]. Розглянувши психічне змушування, І. Ільїн аналізує його «останню і крайню стадію» - фізичне примушування і припинення. Він пише: «Будь-який навмисний фізичний вплив на іншого є, звичайно, прояв вольового зусилля і вольової дії». У зв'язку з цим висновком, продовжуючи тему співвідношення добра і зла, філософ вважає, що не будь-яке фізичне примушування є злом: «Фізичне змушування було б проявом зла, якби воно, за своєю суттю, було

протидуховно і протилюбовно» [20, С. 413]. Якщо ж ця дія спрямована на запобігання будь-якої шкоди або суспільно-небезпечних наслідків, вона є добром, якщо ж на заподіяння шкоди - злом. Тому Ільїн робить висновок, «що питання про моральну цінність зовнішнього фізичного змушення залежить не від «зовнішньої тілесності» впливу (вплив на тіло) і не від «вольової навмисності» вчинку, а від стану душі і духу людини, що фізично впливає.» [20, С. 412-413].

Філософ відмежовує фізичне примушування від насильства, стверджуючи, що «фізичне примушування було б протилюбовно, якби замінювало, пригнічувало або покладало кінець єднанню людей, виявляючи злісну ворожнечу до того, кого примушують, або примушуючи його самого до злісної ворожнечі, чи закликаючи всіх інших людей ненавидіти того, кого примушують, або один одного. Але все це відноситься тільки до особливих, специфічно поганих способів спонукання і присічення, які саме в силу цього наближаються до насильства і підлягають відкиданню (грубе, образливе поводження з ув'язненими; тілесні покарання, позбавлення їх будь-якого прояву любові - побачень, передач, читання, богослужіння, духівника; надання їм виключно людиноненависницької літератури і т.п.)» [20, С. 414.]. У фізичному спонуканні і присіченні, як способі впливу, Ільїн виділяє три моменти, які можуть здаватися протидуховними і протилюбовними: по-перше, звернення до людської волі як такої, по мимо очевидності і любові; по-друге, вплив на чужу волю незалежно від її згоди і, може бути, навіть всупереч її згоді; і, по-третє, вплив на чужу волю через тіло того, кого спонукають.

При цьому він зазначає, що фізичне примушування і присічення, які можуть застосовуватися до людини з добрих спонукань, відрізняються від насильства тим, що «воно може бути і має бути непротидуховним і непротилюбовним». Виходячи з цих тверджень філософ, критикуючи великого письменника, робить висновок: «... Благоговійний трепет перед тілом лиходія, що не тремтить перед лицем Божим, неприродний: це моральний забобон, духовна малодушність, брак волі, сентиментальне марновірство. Цей трепет, що сковує якимось психозом здоровий і вірний порив духу, веде людину під прапором «непротидушення злу насиллям» до повного неопору злу, тобто духовному дезертирству, зради, пособництва та саморозтління; якщо припиняється заподіяння будь-якої шкоди, не є «це зрадою Божій справі на землі» [20, С. 416-417, 421-422.].

Логічним є висновок, до якого приходить філософ: «Не будь-яке застосування сили до «незгодного» є насиллям ... людина, яка творить примушування або припинення від імені духу ... не робить його жертвою свого свавілля», порівнюючи особу, яка здійснює спонукання і присічення з насильником, який «... нападає; той, хто присікає відображає. Насильник вимагає покірності собі самому; спонукач вимагає покори духу і його законам ... той, хто присікає, керується не злобою і не жадібністю, а справедливим предметним гнівом», називаючи при цьому і загальні риси подібності насильника і того, хто присікає - "не вмовляють і не пестять; обидва впливають на людину всупереч її «згоди»; обидва не зупиняються перед впливом на його зовнішній склад» [20, С. 422, 423.].

References:

1. Yosipiv A. O. Nasilnitska zlochinnist: determinanti ta protidlya organami vnutrishnlyh sprav: dis. ... kand. yurid. nauk: 12.00.08. L., 2009. 290 p. (In Ukrainian)
2. Fragmenty rannih grecheskih filosofov. M.: Nauka, 1989. 576 p. (In Russian)
3. GYolderlin F. Sochineniya. M.: Hudozhestvennaya literatura, 1969. 543 p. (In Russian)
4. Aristotel. Sochineniya. V 4 t. T. 1. M.: Myisl, 1975. 550 p. (In Russian)
5. Avgustin A. Ispoved. M.: Kanon, 1997. 464 p. (In Russian)
6. Foma Akvinskiy. Summa teologii. Ch. I. V 3 t. T. 2. K.: Nika- Tsentr, 2003. 336 p. (In Ukrainian)
7. Gobbs T. Sochineniya. V 2 t. T. 2. M.: Myisl, 1991. 736 p. (In Russian)
8. Lokk D. Sochineniya. V 3 t. T. 3. M.: Myisl, 1988. 670 p. (In Russian)
9. Russo Zh.-Zh. Ob obshchestvennom dogovore. Traktaty. M.: KANON-Press, 2000. 544 p. (In Russian)
10. Kant I. K vechnomu miru. Sochineniya. V 6 t. T. 6. M., 1966. P. 257-309. (In Russian)
11. Gerder I. G. Idei k filosofii istorii chelovechestva. M.: Nauka, 1977. 703 p. (In Russian)
12. Gegel G. V. F. Filosofiya prava. M.: Myisl, 1990. 524 p. (In Russian)
13. Marks K., Engels F. Sochineniya. V 50 t. T. 20. M.: GIPL, 1961. 827 p. (In Russian)
14. Popper K. Otkrytie obshchestvo i ego vrugi. K.: Nika-Tsentr, 2005. 800 p. (In Ukrainian)
15. Lenin V. I. Polnoe sobranie sochineniy. V 55 t. T. 11. M.: GIPL, 1960. 590 p. (In Russian)

16. Oyzerman T. I. Uchenie K. Marksa i ideya nasilstvennoy revolyutsii. URL: <http://www.philosophy.ru/iphras/library/marx/marx8.html>(In Russian)
17. Sorel Zh. Razmyishleniya o nasilii. M.: Polza, 1907. 225 p. (In Russian)
18. Fyure F. Proshloe odnoy illyuzii. M.: Ad Marginem, 1998. 640 p. (In Russian)
19. ShlYogel K. Novyy poryadok i nasilie. Razmyishleniya o metamorfozah nasiliya. *Voprosy filosofii*, 1995, № 5. P. 12-19(In Russian)
20. IlYin I.A. Pro opIr zlu siloyu. 467 p. (In Ukrainian)

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ПОНЯТИЯ ПСИХИЧЕСКОЕ НАСИЛИЕ

Собко Анна Николаевна, e-mail: annuta@ukr.net

Одесский государственный университет внутренних дел, г. Одесса, Украина

Аннотация: В статье проведен философско-методологический анализ понятий психического насилия, определены теоретические основы и предложены дополнения к существующим определениям. Проведенное исследование позволило получить ряд новых данных о признаках психологического насилия и механизмах формирования этих признаков на основе полученных знаний, а также в статье рассматриваются научные точки зрения различных философов относительно понятия психического насилия. На основе рассмотренных философских взглядов выделены важнейшие признаки и предложено определение психического насилия. К философско-мировоззренческим методам относятся различные философские, мировоззренческие подходы, концепции, на которых ученые-правоведы основывают свои научные исследования. Это могут быть те или иные направления материалистической или идеалистической философии: диалектический материализм, позитивизм, феноменология, герменевтика, структурализм и т. Д. Как правило, для юридической науки многих стран характерен методологический плюрализм, согласно которому каждый исследователь свободен в выборе философско-мировоззренческих методов, на основе которых он будет проводить свои научные исследования.

Методологическая роль философско-правового дискурса следует из той роли, которую философское знание играет относительно большинства конкретных наук. Знание о смысле и назначении права, производит философия права, задают направления в изучении конкретных правовых форм и служат основой общей теории права.

Ключевые слова: философия, психическое насилие, психическое и физическое насилие, насилие, психическое принуждение