

## НАСИЛЬСТВО ЯК ЯВИЩЕ СУЧАСНОГО СВІТУ: Соціальний та культурно-історичний виміри

---

*Анатолій Єрмоленко*

### Ресентимент і гібрис у контексті стратегії насильства та комунікації порозуміння

Проблематика насильства вкрай важлива для сьогоденної доби, коли ескаляція насилля останнім часом набуває нових форм і методів у вигляді тероризму, застосування не тільки зброї масового враження, а й зброї «масового вжитку», на яку перетворюються речі, здавалось би, далекі від насильства: вантажівки, автобуси, потяги, літаки і навіть заміновані людські тіла. Зростає також обсяг невмотивованого насильства: у сім'ї, міжособистісних і міжгендерних взаєминах, стосунках між дітьми і між поколіннями. Насильство поширюється й у міжконфесійних відносинах «постсекулярного суспільства», коли розпалюються «релігійні війни», що, як вважалося, відійшли в історію. «Світ насильства» стає дедалі жорстокішим, підступнішим і жахливішим, що є викликом і загрозою «світу свободи», загрозою «свободному суспільству, засадниченому гідністю людини і правовою державою»<sup>1</sup>. Насильство є загрозою не тільки свободі та гідності людини, а й загрозою її природному праву на життя.

У політичній площині дедалі більше стає «нелегітимного насильства». Свого часу Макс Вебер у

---

© А. ЄРМОЛЕНКО,  
М. В'ЄВЬОРКА,  
О. БЛИЙ,  
С. ПРОЛЕЄВ,  
В. ОМЕЛЬЯНЧИК,  
Ф. ХОСРОХАВАР,  
Є. БИСТРИЦЬКИЙ,  
С. ЙОСИПЕНКО,  
2019

---

<sup>1</sup> Бьолер, Дитрих (2017). Розмисли щодо нашого осереддя в умовах зовнішніх і внутрішніх загроз. *Філософська думка*, 2, 54.

другій доповіді перед студентами Мюнхена «Політика як покликання і професія» із серії доповідей «Духовна праця як покликання і професія», погоджуючись із положенням Льва Троцького про монополію держави на фізичне насильство, зауважує, що держава повинна мати «*монополію на легітимне фізичне насильство*»<sup>2</sup>. Проте останнім часом і у нас, і у світі посилюється ескалація саме нелегітимного насильства, що проявляється не тільки у вигляді зростання терористичних актів у світі, а й у вигляді створення парамілітарних формувань, приватних армій, озброєних «громадських рухів» тощо.

Слід зазначити, що насильство певною мірою є онтологічною даністю, пов'язаною з природною «волею до життя» людини, зумовленою її біологічною конституцією. Людина як природна істота завжди боротиметься за своє «місце під сонцем», конкуруючи і з іншими живими істотами, і з іншими людьми. Альберт Швайцер досить красномовно окреслив цю далеко не ідеальну картину буття в світі: «Світ — це жахлива вистава самосуперечності волі до життя. Буття стверджує себе за рахунок іншого життя, одне знищує друге»<sup>3</sup>. І в цьому світі боротьби за виживання немає ідилії. Цей природний світ доволі жорстокий. Жити за рахунок іншого життя є організаційним принципом природи, не виключаючи й людину як *природну* істоту. «І я також, — продовжував Швайцер, — підпорядкований самосуперечності волі до життя. Моє існування перебуває в конфлікті з тисячами видів. Необхідність знищувати життя і завдавати йому шкоди властива й мені»<sup>4</sup>.

Як жива істота людина мусить перетворювати світ, пристосовуючи його до своїх потреб. Адже одним із її визначень є те, що називається предметно-перетворювальною діяльністю, що з часів Аристотеля постає як *poesis* (дав.-гр. ποιησις — «творчість» від ποίεω — «роблю», «творю»), до чого належить і ремесло, і мистецтво, і власне поезія. А будь-яка предметно-перетворювальна діяльність (від матеріального виробництва до образотворчого мистецтва) так чи так руйнує навколишній світ, вносить у нього ентропію. Представники філософської антропології, зокрема Арнольд Гелен, наголошували, що праця, цілераціональна (інструментальна) дія є однією з визначальних ознак людини. Оскільки первинною, архетиповою формою такої дії є полювання чоловіків, то це — «чоловіча раціональність» *homo faber*, спрямована у зовнішній світ.

Такий інструментальний розум скерований на досягнення певних цілей за допомогою застосування відповідних засобів. Цілераціональна дія структурована за схемою *ціль—засіб—результат*, відтворюючи каузальні зв'язки в природі на основі інструментального знання науки в сенсі *saens* (*scientia*).

<sup>2</sup> Weber, Max (1919). *Geistige Arbeit als Beruf. Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund. Zweiter Vortrag: Max Weber. Politik als Beruf* (S. 4). München, Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.

<sup>3</sup> Швейцер, А. (1992). *Благоговение перед жизнью* (с. 219). Москва: Прогресс 1992.

<sup>4</sup> Там само.

Це відношення людини до світу як до об'єкта, це S-O — відношення. У його основі лежать інтереси людини, спрямовані на самоствердження, володіння, розпорядження предметами, панування над речами та підкорення світу. Світ людини постає довкіллям (Umwelt), частиною універсуму, редукованою до можливостей забезпечення виживання та існування людини як матеріальної біологічної істоти.

Коли ця парадигма транспонується на взаємодію людей, вона постає у вигляді стратегічної дії як соціальної форми цілераціональності, граничним проявом якої є війна. Адже саме поняття «стратегія» (дав.-гр. στρατηγία) означає похід, війна. В основі стратегічної дії, скористаймося метафорикою Фридриха Ніцше, є «воля до влади», складниками якої є тиск, примус, експансія і, урешті-решт, насильство. Адже насильство — це застосування силових засобів, фізичного, психологічного, ідеологічного, вербального тиску за допомогою прямої дії, або погроз її застосування, свідомо спрямованих на слабких або тих, хто не в змозі чинити опір, тобто будь-яке застосування сили щодо беззахисних. Тому протилежністю насильства є бизсилля. І вся історія існування народів і людства, починаючи принаймні з біблійної нарації про вбивство Авеля Каїном, свідчить про те, що війни, агресії, революції, терор, на жаль, завжди були невіддільним складником людської історії.

Проте так само онтологічно даністю людини є інтеракція, спілкування, комунікація, діалог, що утворюють топос «волі до взаємності», за метафорикою Ніцше. Цей топос взаємності постає як S-S—відношення до світу, спрямованого на досягнення порозуміння, що узасадничує парадигму *homo sapiens*, для якої світ є не просто довкіллям, а насамперед — універсумом, що містить у собі не тільки реальний, а й ідеальний світи. Ідеальний світ — це світ без насильства, без будь-якого примусу і тиску. У генезі людства така парадигма людини виникає разом із неолітичною революцією, коли полювання як первинна форма інструментальної дії поступається культивуванню рослин і тварин, що є основою для комунікативної дії. Це «жіноча раціональність» практичного розуму, у термінах Аристотеля — сфера *praxis* (дав.-гр. πράξις — «діяльність») як свobodної дії людини, серцевиною якої є етос, де мова й мовлення набувають пріоритетного значення. Така парадигма розвивається за часів «високих культур», набуваючи свого розвинутого прояву в світоглядних рухах історичної доби, яку Карл Ясперс назвав «осьовим часом».

Виникаючи в «осьових рухах», головним імпульсом яких, на думку Шмуеля Айзенштадта, було «прагнення трансценденції»<sup>5</sup>, це прагнення набуває важливого значення в світових релігіях, в античному ідеалізмі, у середньовічному реалізмі. Тема трансценденції, трансцендентного і транс-

---

<sup>5</sup> Eisenstadt, Sh.N. (1987). Die Bedingungen für die Entstehung der Kulturen der Achsenzeit. In: Sh. N. Eisenstadt (Hrsg.). *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Veilfahrt* (S. 13). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

цендентального є ключовою для класичного німецького ідеалізму, а з огляду на комунікативний поворот у сучасній філософії вона набуває нових вимірів у філософії мовлення, трансцендентальній прагматиці, етиці дискурсу. Вихід за межі емпіричного світу, здатність дистанціювати себе стосовно фактичного і здатність передувати світу контрфактичного є атрибутивним визначенням людини, що великою мірою формується за допомогою уяви, уявлення та фантазії. Отже, трансцендування пов'язано також з виникненням сфери контрфактичного.

Трансценденталізація як найважливіша ознака «осьових рухів» є універсальним явищем, яке можна зафіксувати у багатьох культурах, що дістало свій прояв у великих релігійних світоглядах, зокрема у вигляді «золотого правила» моральності, що виходить за межі партикулярних етосів та підносить людину до універсалістичної моралі. Адже вимога «І як бажаєте, щоб вам люди чинили, так само і ви чиніть їм» прориває вузький зміст простої взаємності як сфери фактичності і каузальності, зафіксованої у формулі «Як ти до мене, так і я до тебе», граничним проявом чого є «око за око, зуб за зуб», що містить у собі ще залишки каузальної детермінації дійсності.

Така трансценденталізація проявляється і в категоричному імперативі І.Канта, і в концепті трансцендентальної спільноти сучасної комунікативної філософії та етики дискурсу. Вона є умовою людської свободи, утворюючи інтелігібельний світ ідеальних сутностей. Ідеальні сутності як регулятиви на рівні суспільства постають у вигляді симетричних відносин і стосунків між людьми, утворюючи сферу контрфактичності, в якій немає панування, примусу і насильства. І вся духовна історія людства свідчить про прагнення принаймні в уяві побудувати такий ідеальний світ та ідеальне суспільство. У гносеології це означає визнання істини як регулятивної ідеї, з якою без примусу ніхто би погодитись не міг. Цей топос розуміння і порозуміння є топосом ненасильства. Адже не можна примусити когось щось зрозуміти або з кимось порозумітись. В етиці це означає визнання іншої людини як рівноправного суб'єкта, гідного уваги і поваги. На рівні суспільства це означає визнання рівноправних і справедливих відносин як регулятивного принципу, що утворює можливість солідарності й соціальної інтеграції в суспільстві.

Важливими поняттями, які формують поле «волі до влади», а відповідно й насильства і безсилля, є такі поняття, як ресентимент і гібрис. Ці феномени віддзеркалюють асиметричні взаємини між людьми, спільнотами та суспільствами. Явище, що його Ф. Ніцше назвав поняттям *ressentiment*<sup>6</sup>, є проявом безсилля як «відкладеної реактивної відповіді на кривду» в умовах, коли немає можливості віддати належне, як надкомпенсація комплексу меншовартості. Ресентимент — це перетворена форма універсалізації взаєм-

<sup>6</sup> Ніцше, Ф. (1990). К генеалогии морали. В: *Сочинения: в 2-х т.* (т. 2, с. 426). Москва: Мысль.

ності, що позначається незреалізованою інтенцією пригнобленого, скривдженого та приниженого, який, не маючи змоги помститися (актуальна взаємність, за принципом: «як ви до мене, так і я до вас»), переносить можливість воздаяння за кривду в інший світ, чекаючи слушної нагоди реалізувати його. Ресентимент — це уявна відплата, граничною формою якої є помста, проте вона може позначатись і реальною дією як, скажімо, у ситуації тероризму, коли ресентимент перетворюється на гібрис.

Ресентимент породжує гібрис (дав.-гр. ὑβρις «зухвалість»). Гібрис є продовженням ресентименту у вигляді таких проявів, як зарозумілість, пиха, гіпертрофоване самолюбство, зверхність, постаючи механізмом сублімації комплексу меншовартості як складника і похідної ресентименту. І, як показав Макс Шелер у праці «Ресентимент у структурі моралей», така уявна відплата може перетворюватись на реальну, скажімо, у робітничому русі. Причому прагнення зруйнувати «увесь світ насильства» постає не тільки прагненням втілити утопію в життя «тут і тепер», а й призводить до набагато жажливіших форм «світу насильства». Таким чином, гібрис є породженням ресентименту, що проявляється і на особистісному рівні (Вільгельм II, Адольф Гітлер, Владімір Путін), і на соціальному рівні: класу, раси, нації, держави, цивілізації, як це показав Арнольд Тойнбі.

За приклад гібрису можуть правити комунізм, фашизм, націонал-соціалізм, різні форми релігійного радикалізму. Адже в основі комуністичної ідеї лежить ресентимент пригнобленого пролетаріату; націонал-соціалістичний ресентимент виникає внаслідок приниження німців після поразки у Першій світовій війні та Версальського договору; фашизм виникає внаслідок загострення соціального питання і дискредитації соціалістичних ідей в Італії після Першої світової війни; ресентимент «руського мира» є наслідком краху Радянського Союзу як «найбільшої катастрофи ХХ сторіччя і справжньої драми для російського народу» (Путін).

Ресентиментна свідомість породжує реваншистське прагнення «встати з колін», що проявляється в марксистсько-ленінській ідеології всесвітньо-історичної місії пролетаріату («хто був ніким, той стане всім»), яка пов'язує визволення пролетаріату не тільки з утопією безкласового комуністичного суспільства, а й із безпосереднім його втіленням, онтологізуючи майбутнє засобами примусу, фізичного насильства і терору. Ресентимент ідеології націонал-соціалізму трансформується в гібрис ідеї переваги й панування германської нації арійської раси. Ресентимент ісламського радикалізму втілюється в прагненні всесвітнього панування вірних (мусульман) над невірними (християнами).

Ресентимент розпаду Радянської імперії проявляється в ідеї світового панування Росії як глобальної експансії «руського мира» шляхом застосування найсучасніших засобів насильства, від гібридних війн до розв'язання світової війни і «перетворення Америки на радіоактивний попіл» (Дмітрій Кісельов). Таке ресентиментальне намагання реваншу через поширення цієї

ідеології на втрачені території і світ у цілому є гібричним прагненням відновити імперію. Гібрисна ідеологія «руського мира» цілковито ресентиментна, вона є невіддільним складником ресентименту і породжена ним.

І сьогоднішній тероризм, великою мірою породжений новим націоналізмом, у багатьох його проявах є похідною ресентименту, а гібрис є його невіддільним складником. Як породження безсилля, не в змозі чинити адекватний опір «з відкритим забралом», терорист за всіма правилами конспірології застосовує інші, прихованіші, зухваліші й підступніші форми насильства: заміновані вантажівки спрямовує на беззахисних людей, бомби підкладає в супермаркетах, літаки скеровує на офісні центри тощо. Його фанатизм проявляється у зневазі, ба більше, підриві громадського дискурсу засобами цифрових технологій.

Отже, ресентимент-гібрис у цьому випадку проявляється в створенні гібридної реальності, підсиленої цифровими технологіями: гібридної політики, гібридної ідеології, гібридної війни. Урешті-решт це гібридизація світу загалом. Адже гібрид (від лат. *hybrida* — помісь) своєю чергою походить від гібрис (дав.-гр. ὑβρις), оскільки ще від давньогрецької міфології гібрид як поєднання непоєднуваного є проявом зухвалості, пов'язаної з порушенням волі богів.

Слід зазначити, що у сучасній науковій літературі поняття «гібрид» здебільшого має ціннісно-нейтральний зміст, адже світ фактичності певною мірою завжди гібридний, він не може розвиватись без культурних, економічних, світоглядних запозичень. Такі запозичення відбуваються і в історії ідей та ідеологій, як це показав Володимир Єрмоленко у книжці «Плинні ідеології»<sup>7</sup>. І коли певні явища переносяться на ґрунт іншої культури, вони перетворюються, трансформуються і деформуються, набуваючи інших конотацій. Така історична герменевтика може змінювати первинні сенси того чи того соціокультурного явища, як це нерідко відбувалося з різними світоглядними та ідеологічними утвореннями, зокрема з християнством, марксизмом тощо<sup>8</sup>.

Проте останнім часом соціальний зміст цього поняття дедалі більше набуває негативних конотацій. Згадаймо, латинське слово «*hybrida*» походить від давньогрецького «*ὑβριδικά*», що первинно означало «безчинство», «кровозмішання». Значення цього слова своєю чергою походить від давньогрецького «*ὑβρις*» (нестриманість, позашлюбна дитина, інцест тощо), близького до гібрис, що мало явне ціннісно-негативне забарвлення, тому це явище піддавалось осуду. У давньому Римі «гібридами» називали дітей, народжених від римлян та не-римлянок, що також засуджувалось. Це явище «кровозмішування» в повсякденній мовній практиці дійшло й до наших днів у та-

<sup>7</sup> Єрмоленко, Володимир (2017). *Плинні ідеології. Ідеї та політика в Європі XIX—XX століть*. Київ: Дух і літера.

<sup>8</sup> Бердяев, Н.А. (1990). *Истоки и смысл русского коммунизма*. — Москва: Наука.

ких лайливих словах, як «байстрюк», «виродок» тощо, що також свідчить про негативне ставлення до нього і піддавалось осуду.

Таким чином, поняття «гібрид» має й негативні конотації. Тому такі явища, як «гібридна політика», «гібридна ідеологія», «гібридна війна», також мають негативний зміст. Ці гібридні феномени як «байстрюки» й «виродки» утворені від «кровозмішування» різних релігійних, ідеологічних, політичних світоглядів, вони спрямовані на приховування справжніх змістів. Для цього використовуються також постмодерністські концепти «постправди», «постістини», «постзнання», що утворюють і виправдовують симулятивну реальність. І якщо попередня філософська думка переймалась тим, щоб отримати істинне знання, викриваючи хибні гадки («печери» Платона, «ідоли» Ф. Бекона, «перетворені форми» К. Маркса, «викривлені комунікації» Ю. Габермаса), концепти «симулякрів» заперечують вірогідне, об'єктивне та загальнозначуще знання, мовляв, «за симулякрами ніщо вже не стоїть». Ще небезпечнішими ці концепти постають у площині моральних належностей у вигляді «постморалі», «постдобра», «постчеснот» тощо, коли етичні норми та цінності плюралізуються і релятивізуються, втрачаючи загальнозначущий зміст, що призводить до партикуляризму, контекстуалізму та нігілізму за принципом; «якщо Бог помер, то все дозволено».

У цьому плані гібридна ідеологія «русского мира» є не просто еклектичним поєднанням різних релігійних вірувань, політичних ідеологій та світоглядних уявлень. Адже у ній поєднані, здавалось би, непок'єднані речі: ідея третього Риму і комунізм, православний фашизм та ідея унікальності та переваги євразійської цивілізації як «особливого історичного шляху» Росії. Вона також спрямована на те, щоб приховати істинні смисли російського імперіалізму, так само як комуністична ідея була прихованою формою російського націонал-соціалізму. Увесь цей гібрид є проявом гібрису — пихатості та зарозумілості цілої держави і цілого народу. Гібрис є засобом політичного виправдання та ідеологічної легітимації імперіалістичної експансії та світового панування, проте своїм джерелом має ресентимент «вічного відставання» і «вічного наздоганяння» і призводить урешті-решт до «блукання колом».

Гадаю, тенденції, які ми спостерігаємо у Європі останнім часом, зокрема активізацію правих сил та партикуляризацію сфери етичного на тлі соціального, міжетнічного і міжрелігійного напруження в суспільстві, є досить тривожним і небезпечним явищем сучасної історичної доби. На жаль, у цьому випадку експлуатується концепція «зіткнення цивілізацій» Самуеля Гантингтона<sup>9</sup>, що врешті-решт є реліктом Гобсової концепції «війни всіх проти всіх» на світовому рівні, виправдовуючи насильство в глобальному масштабі. Проте такий «цивілізаційний підхід» Гантингтона, особливо сто-

---

<sup>9</sup> Huntington, Samuel Philips (1996). *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.

совно України, не справдився, він якраз і дав привід Росії розпочати війну з Україною, спираючись на ідеологеми «русского мира», укорінені в «духовних скрепах» єдиної східно-православної цивілізації. І такий підхід не залишив би нам іншого вибору, окрім того, щоб стати заручником імперської політики Росії. Ця концепція хибна не тільки стосовно України, а й світу загалом. Тому її було піддано критиці і у книжці Амартії Сена<sup>10</sup>, і в одному з останніх інтерв'ю Юргена Габермаса<sup>11</sup>, адже вона є ідеологічним виправданням загострення міжкультурних суперечностей та напруження між народами і, врешті-решт, призводить до ескалації насильства в світі.

Виникає питання щодо того, якою мірою можна протидіяти цим тенденціям, як чинити опір насильству, а врешті-решт, якою мірою «воля до влади» може бути приборкана «волею до взаємності» або якою мірою насильство може бути поставлено під контроль спільними зусиллями людства через досягнення порозуміння. Звісно, коли в тебе стріляють, складно вести перемовини, годі вже казати про досягнення порозуміння, до того ж, коли насильство відбувається в прихованих формах: у вигляді вербального, інформаційного та ідеологічного насильства.

У термінології Макса Вебера, це питання про взаємодію формальної та матеріальної раціональностей, або сфери інтересів і сфери цінностей. У сьогоднішній термінології — це питання про взаємодію стратегічної та комунікативної раціональностей. Це означає, що інструментальна та системна раціональності мають бути підпорядковані нормам і цінностям, обґрунтованим в раціональному дискурсі зрілих громадян. Дискурс як аргументативна форма комунікації спирається на концепт ідеальної комунікації, ознаками якої є відкритість і відсутність примусу, тобто симетричні відносини в суспільстві, в якому діє єдиний примус — «примус вагомішого аргументу» (Габермас). Дискурс є сучасною формою легітимації та забезпечення монополії держави на примус і насильство. Ба більше, аргументативний дискурс у поєднанні з громадським дискурсом в умовах кризи демократії, появи різного штибу «симулятивної демократії», постає також передумовою й невіддільним складником розвитку інституцій прямої демократії в її деліберативному прояві.

---

*Єрмоленко, Анатолій* — член-кореспондент Національної академії наук України, доктор філософських наук, директор Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

---

<sup>10</sup> Amartya, Sen (2007). *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*. München: C. H. Beck.

<sup>11</sup> Habermas, J. (2018). «For God's sake, spare us governing philosophers!». Interview. Retrieved from: / [https://elpais.com/elpais/2018/05/07/inenglish/1525683618\\_145760.html](https://elpais.com/elpais/2018/05/07/inenglish/1525683618_145760.html)



*Мішель В'євйорка*

## **Метаморфози насильства**

Чи можна запропонувати такий концепт насильства, таке його задовільне й тривке поняття, яке було б здатним подолати простір і час? Елементарний огляд підказує нам, що завдання є складним, бо феномен насильства є різностороннім та мінливим, окрім того він має як об'єктивний (наприклад, об'єктивна статистика вбитих і поранених чи статистика зґвалтованих жінок), так і суб'єктивний аспект — сприйняття насильства залежить від конкретного суспільства, групи людей і, навіть, від конкретного індивіда, а також від конкретного часу.

Наш погляд змінюється, проте змінюється також зміст насильства. Щоб розміркувати про те, чим воно стало, ми повинні дослідити пройдений ним шлях починаючи з доби вичерпання революційних ідеологій та деколонізаційних рухів. Це помістило б початок нашої рефлексії в період, котрий не є короткотривалим, як у тому разі, коли ми залишалися б у теперішньому моменті, проте який, тим більше, не є довготривалим. Водночас, як це вже давно визнав Фернан Бродель стосовно будь-якого історичного дослідження, жодна темпоральність не виключає будь-якої іншої, а отже, залежно від того, чи позиціонується наш аналіз в середньотривалому періоді, у більш довготривалому періоді чи, навпаки, в дуже короткотривалому періоді, навіть в сучасності, категорії, запитання, методи, парадигми і, зрештою, розуміння проблем, якими ми переймаємося, можуть змінюватися. Саме тому ми почнемо з того, що проаналізуємо відстань, яка розділяє форми насильства 1950–1960-х років та наших днів, тобто почнемо з середньотривалого періоду, щоб потім з'ясувати історичну щільність питань, які нас турбують у довготривалій період і, зрештою, завершити рефлексією над ними в теперішній момент та в дуже короткотривалому періоді.

### **I. Перспектива середньотривалого періоду**

Порівняємо спочатку в головних рисах, не надто вдаючись у деталі, теперішнє насильство і насильство, яким воно було ще півстоліття тому.

#### *1. Вчорашнє насильство*

а) Вчорашнє насильство — насильство політичного гатунку, в 1950-х, 1960-х і на початку 1970-х років воно мало політичні цілі. Цей хибний трюїзм означає, що насильство мало цілі, які стосувалися колективного життя на землі, в даному суспільстві. Воно могло, наприклад, стосуватися проекту захоплення державної влади, отже, як сказав би Енгельс, мати на меті відіграти роль в тій історії, яку воно, таким чином, народжувало. Воно мало викликати зміни, допомагати появі нового типу суспільства, класти край несправедливості, нерівностям, пригнобленню. Воно мало забезпечити перехід від одного стану до іншого, від одного суспільства до іншого.

У вчорашньому колективному насильстві, щонайменше в надрах західних суспільств, у партизанській боротьбі, тероризмі, громадянських війнах чи заколотах, релігія загалом посідала дуже обмежене місце. Проект був політичним, він не був релігійним. Іноді релігійний субстрат був присутній та міг пояснити певну радикальність і деякі модальності насильства. Подекуди, хоча й помилково, крайньому насильству руху *Sendero Luminoso*<sup>1</sup> в Перу надавали антропологічного пояснення та наголошували, що воно могло бути справою рук індіанського населення, зневаженого й далекого, як вважалося, від плодів модерності, населення, релігія якого була синкретичною сумішшю християнства та старих доколумбових вірувань, чим можна було пояснити деякі практики, особливо їхню жорстокість. Проте насправді діяльність руху не визначалася релігією, вона мала на меті реалізацію політичного проекту маоїстського гатунку, релігія була лише можливим атрибутом деяких головних учасників насильства. Так само націоналісти з Ірландської республіканської армії<sup>2</sup> належали до католицької спільноти й протиставляли себе британським протестантам, проте дуже важко звести цей конфлікт, насамперед соціальний і політичний, до образу релігійної війни.

Вчорашнє насильство могло бути радше соціальним чи соціально-політичним, воно могло посилатися, таким чином, на ідеологію лівих чи крайніх лівих, або, швидше, відсилати до певної національної, самостійницької, ідеології. Воно могло, в деяких випадках, поєднувати два реєстри, соціальний та національний, наприклад у таких рухах, як «Країна басків та свобода»<sup>3</sup> та Ірландська республіканська армія 1970-х та 1980-х років. Соціальне могло бути навантаженим расистськими значеннями, навіть походити з них, як це відбулося під час заворушення чорних у Сполучених Штатах, зокрема у 1967 році в Детройті під час «заворушення на 12 вулиці», яке розпочалося з вторгнення поліції в бар (*speakeasy*), відвідуваний винятково чорними.

б) У вчорашньому політичному насильстві особиста суб'єктивність його учасників не відігравала, вочевидь, вирішальної ролі чи не посідала важливого місця. Окрема особа швидше мала стертися чи покоритися, домінувала група та її проект. Дієвці служили якійсь справі, в будь-якому разі те, що могло трапитися з ними індивідуальним чином, не мало особливого значення. Проте вони не хотіли помирати, вони хотіли створити новий світ, їхнім горизонтом була обіцянка кращого завтрашнього дня. Щоб наблизити-

<sup>1</sup> Сендеро Луміносо («Сяйний шлях»), або Комуністична партія Перу — заснована 1970 року перуанська маоїстська організація, яка перейшла до збройної боротьби в 1980-му під час внутрішнього конфлікту в Перу. Вважається в Перу терористичною організацією з причини крайньої жорстокості (*прим. пер.*)

<sup>2</sup> Ірландська республіканська армія (IRA) — військова організація, заснована у 1919 році; яка мала на меті досягнення незалежності Північної Ірландії від Об'єднаного королівства (*прим. пер.*).

<sup>3</sup> Країна басків та свобода (ETA) — воєнізована організація (1959–2018), метою терористичної діяльності якої було створення незалежної Країни басків (*прим. пер.*)

тися до нього, вони були здатні на великі жертви у своєму особистому існуванні, проте їхнє насильство не було ані вбивчим, ані саморуйнівним.

в) Політичне насильство, тероризм, партизанська боротьба могли бути зумовлені ідеологіями, простір яких залишався інтернаціональним, особливо різними варіантами марксизму, насамперед ленінського гатунку; вони могли бути пов'язаними з якимсь віддаленим політичним центром і навіть підтримуватися ним, як це було у випадку Радянського Союзу, різних країн радянської імперії чи Куби, проте їхній простір, як в теорії, так і на практиці, був вписаний, головним чином, у рамки національної держави. Отже, вони були пов'язані з «методологічним націоналізмом», якщо скористатися висловом Ульріха Бека.

Ці характеристики, поряд з іншими, помітно еволюціонували після 1970-х та 1980-х років.

## 2. Насильство сьогодні.

а) Політичне насильство і тероризм набули часто відверто релігійного вигляду, тоді як партизанська боротьба зникла чи майже зникла, зокрема, в Латинській Америці. Великі революції чи спроби революцій, чи народні повстання, які могли перетворитися на громадянську війну наприкінці ХХ ст. чи у ХХІ ст., велися в ім'я ісламу, чи йдеться про іранську революцію, чи про жажливий терористичний та антитерористичний епізод в Алжирі, чи про вибух рухів арабської весни, починаючи з 2011 року, які стали релігійними, зазнавши поразки у своїх перших маніфестаціях, будучи на початку надзвичайно демократичними і соціальними, а зовсім не ісламськими. Те саме стосується деяких шалених націоналізмів: вони набувають релігійних, можливо навіть месіанських вимірів, таким є, вочевидь, випадок сьогоднішнього чеченського руху, одночасно національного і мусульманського. Насильство, яке розриває сьогодні Середній Схід, спритно поєднує національну ідентичність та релігію, людина дедалі більше відчуває себе сунітом чи, особливо, шиїтом, будучи одночасно арабом, або навіть ще до того, як стати арабом та, можливо, встановити свій зв'язок з якоюсь державою. В Ізраїлі трансформація сїонізму в месіанський націоналізм найбільше живить внутрішні насильства, такі як напади поселенців на цивільних палестинців; так само суміш ультранационалізму та месіанізму живила Ігаля Аміра, який убив Іцхака Рабина 4 листопада 1995 року під час демонстрації за мир і на підтримку угод в Осло<sup>4</sup>. Більш загальним чином, поєднання націоналізму та релігії у більш чи менш радикалізованих формах є типовою ознакою сучасного світу, як це показала недавня праця під редакцією Олів'є Да Лажа, де проаналізовано з цього погляду щонайменше двадцять країн<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Угоди в Осло — результат двосторонніх секретних перемовин, що проходили в 1993 році в Осло між Ізраїлем та Організацією звільнення Палестини з метою врегулювання ізраїльсько-палестинського конфлікту (*прим. пер.*).

<sup>5</sup> *L'essor des nationalismes religieux* (2018). Olivier Da Laga, sous la dir. de. Ed. Demopolis.

б) Місце індивіда, зростаючого модерного індивідуалізму, якщо надавати перевагу цьому вислову, потрібно розглянути у двох вимірах. По-перше, в політичному середовищі того, хто вчиняє насильство, очікують (і дієвечь може інтеріоризувати це очікування), що він здатен померти чи, навіть, що він бажає померти, щоб змусити рухатися справедливу справу, будучи при цьому впевненим, що в іншому світі йому приготоване краще життя. Сучасний тероризм стає мученицьким, оскільки мученики вважають, що життя є не лише на землі та що їхня дія забезпечить їм важливу винагороду, тоді як життя на землі стає для них неможливим і нестерпним. Отже, всупереч більш давнім формам насильства, більше не йдеться про те, й дуже часто зовсім не про те, щоб створити кращий світ на землі, а про те, щоб перейти в інший світ. Потрібно замислитися над таким масовим феноменом, що включає десятки тисяч осіб — когортами басіджистів<sup>6</sup>, юних мучеників, які, починаючи з революції в Ірані та війни Ірану з Іраком, йдуть на смерть у перших рядах іранських військ і віддають своє життя, вбиваючи одночасно інших. Цей жест є індивідуальним, хоча його не можна зрозуміти поза зв'язком з колективом — уммою<sup>7</sup>, спільнотою віруючих ісламістів. Іноді він також має на меті зробити відомим ім'я того, хто заподіює собі смерть, він засвідчує індивідуальний зв'язок, іноді загострений, з медійною сферою, як у випадку з Мохамедом Мера, який прикріпив на лоб підключену до Інтернету камеру і знімав, як він убивав військових, а потім і єврейських дітей в Тулузі в 2012 році, для того, щоб його ім'я увійшло в медіану сферу, а відтак і в історію.

У деяких випадках цей загострений індивідуалізм, пов'язаний з релігійним проектом, продовжується чистим нігілізмом, який набуває особливої жорстокості: той, хто чинить насильство, насолоджується тим, що чинить його іншим. Саме тому Ісламська держава, наприклад, час від часу поширює жахливі картини обезголовлювання заручників. У цьому випадку насильство стає сумішшю інструментального терору — жорстокість, яка ретранслюється засобами масової інформації, змушує панувати страх, та крайньої суб'єктивності, що перетворюється на задоволення і насолоду. Цей другий вимір означає, що вбивство стає метою в собі, насильством заради насильства, насильством, яке не має іншої цілі, окрім себе самого. Чиста жорстокість демонструє, таким чином, два обличчя, вона дає зрозуміти противнику, що він має готуватися до найгіршого, та дає змогу індивіду реалізуватися в жахливому.

Жорстокість існувала завжди, а війна часто була гарною нагодою для розквіту садистських поведінок. Проте сьогодні жорстокість посідає інше

<sup>6</sup> Басіджисти — члени напіввійськової іранської організації «Басідж» («Організація мобілізації знедолених»), яка складається з добровольців, серед яких під час ірано-іракської війни були як діти, так і люди похилого віку (*прим. пер.*).

<sup>7</sup> Умма — термін для позначення всіх мусульман як релігійної громади (*прим. пер.*).

місце, або ж вона сприймається як інша, аніж в політичних насильствах 1960-х чи 1970-х років. Зазначимо тут, ми ще повернемося до цього, щоб підсумувати, що сьогодні насильство можна зрозуміти краще, якщо в розмірковуваннях над ним виходити з суб'єктивності дієвців, вочевидь загостреної й віддаленої від реальності, з якою їх суб'єктивність удавано пов'язана.

По-друге, насильство просякнуте індивідуалізмом ще в інший спосіб, воно перетворює на головну дійову особу насильства індивіда, який шукає задоволення, що його можна досягнути передусім за допомоги грошей. Зрештою, в збройній боротьбі кожен повинен знайти якийсь економічний ресурс: комбатанти, керівники, населення, яке потрібно підкорити, а іноді й урядувати тощо. Це і є, мабуть, вирішальною причиною розпаду деяких організацій, які переходять від політичної дії до простого криміналу, пов'язаного, наприклад, з нелегальною торгівлею.

Розкладання чи перетворення головних попередніх форм політичного насильства справді супроводжується його змішуванням з чистим криміналом поза всякою політикою. Партизанська боротьба перетворюється на контроль ресурсів, пов'язаних з торгівлею наркотиками, або ж, як можна побачити в Мексиці, насильство, яке в недавньому минулому мало політичне значення, повністю позбавляється його, а країна спустошується чистим криміналом на ґрунті корупції, бездіяльності й величезної слабкості держави. Подекуди потужні релігійні виміри чудово пристосовуються до нелегальної торгівлі всіх видів, як, наприклад, у випадку Ісламської держави, яка, це добре відомо, торгує нафтою та старожитностями.

Отже, індивідуалізм проникає в політичне насильство у двох головних формах, обидві змушують його втратити свій власне політичний характер. З одного боку, загострена суб'єктивність йде пліч-о-пліч з *метapolітичними* поведінками, зокрема релігійними, з іншого — пошук грошей йде пліч-о-пліч з суто кримінальними й *інфраполітичними* поведінками.

в) Насильство політичного гатунку — навіть обмежене, вписане у рамки, які залишаються рамками національної держави, — сьогодні залежить радше від глобальних логік, які долають ці державні рамки та зобов'язують нас, якщо продовжити цитувати Ульріха Бека, мислити в категоріях методологічного космополітизму: навіть локалізоване насильство не можна зрозуміти без посилання на неоліберальну економіку, яка змінює світ, включно з випадками, коли йдеться про наркотики чи інші види нелегальної торгівлі, без посилання на планетарні, діаспорні мережі, на світові чи регіональні проекти, що їх робить можливими релігія — такі, як «Халіфат» Ісламської держави упродовж кількох років. І не можна більше відокремлювати аналіз внутрішніх проблем якоїсь держави від аналізу так званих міжнародних відносин. Якщо йдеться про насильство, потрібно дедалі більше «мислити глобально».

Таким чином, навіть якщо класичні форми насильства політичного гатунку не зникли повністю чи частково, в цілому ми спостерігаємо за мутацією колективного насильства, яке:

по-перше, стає релігійним, а отже, потребує метасоціальних гарантів;  
по-друге, не може бути зрозумілим, особливо у крайніх формах жорстокості, нечутливої й нелюдської, без зв'язку з модерністю й модерним індивідуалізмом;

по-третє, може залишати місце звичайному криміналу.

Ці характеристики потребують глобальних, а не лише національних і міжнаціональних аналізів.

Все це можна сказати по-іншому: сучасне насильство у своїх найбільш промовистих маніфестаціях є насильством світу, що вийшов з того тривалого періоду, коли його можна було мислити в рамках національних держав та міжнаціональних відносин, у межах моделі Вестфальського миру<sup>8</sup>, якщо хочете. У той же час цей світ припинив складатися з суспільств, в яких найпотужнішими були індустріальні суспільства, структуровані центральним конфліктом, що протиставляв робітничий рух господарям праці, і сьогодні ці суспільства більше не знають, як займатися політикою, як забезпечити демократію, за допомоги яких політичних систем, яких дієвців, яких політичних інституцій — всі ці важливі питання будуть розглянуті далі.

Насильство стає патологічною, конвульсивною формою входження у світ, який більше не є світом холодної війни й, таким чином, будь-якого іншого структурного конфлікту на світовому рівні. Оскільки національна держава зазнає труднощів, оскільки всередині неї політична система вочевидь стає плинною, якщо скористатися висловом Зигмунда Баумана, та оскільки в широкому, геополітичному вимірі зміни набувають такого вигляду, що порушують класичні рівноваги між національними державами (сюди варто додати постання неонаціоналізмів у поєднанні з іншими ідентичностями<sup>9</sup>, навіть з уламками інших ідентичностей — арабський націоналізм, наприклад, перебуває у глибокому занепаді, а національні держави, такі як Ірак чи Сирія, видаються дуже слабкими, а також з релігією та з глобальним криміналом), ми спостерігаємо виникнення метаполітичних і метасоціальних насильств, які є колективними, проте добре демонструють силу індивідуалізму у своїх надрах.

Це дуже ускладнює будь-які розмірковування про порядок. Вчора можна було розмірковувати, з одного боку, про внутрішній порядок, про роль держави та її легітимну монополію на застосування сили в приборканні насильства, про функціонування політичних систем та інституцій, а з іншого — про міжнародний порядок, чи йдеться про порядок Вестфальського миру, чи про порядок доби Метерніха, чи про порядок холодної війни. Проте сьогодні, коли все

<sup>8</sup> З підписанням Вестфальського миру в 1648 році була завершена Тридцятирічна війна 1618–1648 років (*прим. пер.*).

<sup>9</sup> Гіпотеза й можливі імплікації обговорюються Бертраном Бадье і Мішелем Фушером у їхній недавно опублікованій бесіді під назвою: «До неонаціонального світу?» (Badie, B., Foucher, M. (2017). *Vers un monde néonational?* Paris: Ed. CNRS).

змішалось й нашарувалося, внутрішнє і зовнішнє, коли релігія, вочевидь, всюди домінує над політикою, зовсім не легко ясно побачити порядок. Як казав П'єр Аснер у вступі до однієї зі своїх праць, головна заслуга цих спостережень полягає, можливо, в тому, щоб підняти рівень нашої розгубленості.

## II. Довготривалий період

Проте, змінивши масштаб чи фокусну відстань, чи не можемо ми отримати якщо не інше, то хоча б додаткове висвітлення проблеми?

### 1. *Проякнутість християнством*

Праця історика Філіпа Бюка про християнські форми насильства на Заході<sup>10</sup> принагідно запрошує нас відкоригувати, в певний спосіб, запропоновані вище міркування про щойно минулу другу половину ХХ ст. Цей історик досліджує спосіб, у який християнська теологія не лише позначилася на усіх видах війн і насильства з релігійним змістом, але й продовжує про-низувати головні війни та насильство за модерної доби, навіть якщо вони мають вигляд таких, що розгортаються в суто політичній, а не релігійній, формі. Головна теза цього переконливого дослідження полягає в тому, що не можна зрозуміти насильницькі конфлікти, навіть найвіддаленіші від будь-якого посилення на віру, не побачивши задіяності в них релігійних концептів: «недавнє світське насильство є більш зрозумілим, якщо, з евристичною метою, виразити його ідеологію в релігійних термінах» [Вус, 2017: р. 379]. Насильство має сенс, пояснює Бюк, і його сенс створюється ідеями та ідеалами християнського походження. Для того, щоб сьогодні пояснити його на християнському Заході, потрібно взяти до уваги «дуже старі парадоксальні пари (...): давнє і нове, літера і дух, війна і мир, обраність та універсалізм, примус і свобода» [ibid., р. 437].

Якщо це розмірковування є справедливим — найменше, що можна сказати, що воно є ґрунтовно задокументованим, то ми повинні переглянути з багатьох точок зору попереднє розмірковування, зумовлене середньотерміновою перспективою: наше порівняння між політичними насильствами 1950-х, 1960-х та 1970-х років й присвячені цьому наші аналізи, а також аналізи сьогодні, справді базуються на ідеї тотальної секуляризації вчорашнього насильства, в якому релігія не відіграє жодної ролі, тоді як для Бюка релігія, нехай неявним чином, значною мірою надихає насильство. Йдеться не про повернення релігійного, яке вступає в гру разом із радикальним ісламом чи націоналістичним єврейським месіанізмом, а про повернення релігійного на авансцену, про його увиразнення після фази маскування, приховування релігії, яка, проте, завжди була присутня в найглибших логіках насильства.

---

<sup>10</sup> Вус, Philippe (2017 [2015]). *Guerre sainte, martyre et terreur. Les formes chrétiennes en Occident*. Paris: Galimard.

Замість того, щоб говорити про повне розчаклування світу, краще було би припустити, що ми пережили фазу, яку автор називає «постхристиянською». Ця назва позначає «не стільки культуру без релігії, скільки культуру, в якій християнство, вочевидь, втратило — незалежно від його різноманітних конфесій чи релігійних об'єднань, — своє центральне місце, як на рівні переконань, так і на рівні інституцій. Проте це не означає, що постхристиянська культура втратила відбиток свого християнського минулого» [ibid., p. 11].

Те, що Бюк називає діалектикою миру й мечі, не є зовсім новою темою. Прощення, а також тема прав людини, навіть ідея «справедливої війни», оновлена, зокрема, Майклом Волцером<sup>11</sup>, є темами, глибоко вписаними у християнські традиції. Так само напруження між миром і справедливістю, притаманне більшості сучасних процесів виходу з насильства, є питанням, що обговорювалося вже тривалий час, наприклад, святим Августином, який вважав їх нероздільними.

Більше того, деякі з найбільш видовищних насильств сьогодення упродовж уже дуже тривалого часу надихаються логіками очищення, де йдеться про очищення світу, самого себе, своєї групи, своєї спільноти — це, між іншим, зобов'язує нас узяти до уваги відомі аналізи бруду, здійснені Мері Даглас<sup>12</sup>. Цей феномен є запрошенням розглянути, в тому числі у сучасних насильствах, діалектику, що може розгортатися між тенденцією втечі від світу, зокрема, в аскетичний чи квієтистський спосіб, і тенденцією вдатись до есхатологічного насильства. Тому потрібно розглядати як залежні від тієї самої структури поведінки чи вчення, які наділяють цінністю втечу від світу, та насильницькі дії: зовсім не обов'язково, щоб ті самі логіки організували обидва типи поведінок, проте вони є залежними, вони можуть становити чи, навіть, становлять два боки однієї медалі або можуть виводитися одна з одної. Новизна тут, можливо, полягає в тому, що з радикальним ісламом тема очищення стала асоціюватися з дуже чіткими ідеями щодо місця жінок у суспільстві, з формами чоловічого домінування, які перетворюють жінок на ставку в грі чистоти — дискусії щодо ісламських хусток могли б проілюструвати складність питання, адже носіння хустки для деяких жінок є вибором і самоствердженням, надзвичайно суб'єктивним і мусульманським, тоді як для радикалізованих інших воно є нав'язаним і свідчить про добровільну покору.

## 2. Насильство та релігія

Глобалізацію насильства сьогодні не можна зрозуміти без релігії, насамперед і, зокрема, без ісламу, та без його вимірів одночасно внутрішніх певним суспільствам, та зовнішніх чи наднаціональних. Потрібно також визначити зв'язок релігії з надзвичайним насильством, які вона здатна ви-

<sup>11</sup> Walzer, Michael (1999). *Geurres justes et injustes*. Paris : Belin.

<sup>12</sup> Douglas, Mary (1971 [1966]). *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabaou*. Paris: Maspéro.



правдати. Справді, одна справа — вважати це насильство невіддільним від релігійності, чи від тієї або ж тієї релігії, а зовсім інша справа — вбачати в ньому перверсію чи, навіть, ересь — так, ніби насильство є логікою, що супроводжує внутрішню критику релігії і, зрештою, від неї відділяється. Це питання є важливим у сучасних дискусіях про іслам: чи є прихильники радикального терористичного ісламізму повними еретиками, чи присутній в самій цій релігії потужний потенціал насильства? І якщо потрібно схилитися до тези про ересь, то якою є її природа? Подекуди спеціалісти зазначали, що іслам терористів є абсолютно бідним, далеким від текстів, що він функціонує як надзвичайно гнучка ідеологія в очах тих, хто на нього посилається, даючи їм змогу підлагоджуватися під Коран. Чи є цей еретичний іслам критикою інших варіантів і форм ісламу, закликом до реформ?

Для християн Середньовіччя, наприклад, війна, в яку вони вступають, є «справедливою», насильство насичене для них універсальними цінностями, які вони, на їхню думку, втілюють, а їхня дія від самих початків християнства є свідченням святості. Цей універсалізм парадоксальним чином йде пліч-о-пліч з винятковістю, завдяки якій меншість, група, навіть індивід можуть діяти від його імені. Тут ми знову не бачимо жодного розриву з модерними часами, у тому числі, найближчими до нас, де релігія здається виключеною чи віддаленою. Цю перспективу можна побачити, наприклад, в ідеї Маркса та Енгельса, які в «Маніфесті комуністичної партії» пояснюють, що звільняючись від своїх ланцюгів, особливий дієвець — пролетаріат, звільнить все людство. Сучасний глобальний тероризм дуже далеко просунувся у цьому напрямку, адже дієвці вважають, ні з ким цього не обговорюючи, що наважившись зруйнувати і, навіть, зруйнувати принагідно себе самих, вони сприяють набагато ширшій загальній емансипації. Мученик вносить сюди абсолютну легітимність: той, хто готовий віддати своє власне життя за справу, робить, тим самим, легітимним своє вбивство іншого. Його мучеництво виправдовує його вбивства, його жертва (sacrifice) дозволяє жертвувати (sacrifier) іншим.

В сучасних аналізах тероризму, зокрема, ісламського, подекуди розвивається ідея патології, пов'язаної з психіатрією, проте в найбільш серйозних працях<sup>13</sup> це робиться не стільки для того, щоб запропонувати загальне пояснення феномена, скільки для того, щоб зрозуміти окремі випадки чи окремі виміри дії. Філіп Бюк показує нам, що тут також немає нічого нового, «тема божевільного терориста (та його феноменологічного двійника, мученика-камікадзе) як дійової особи, з'являється у I ст. після Р.Х.» [ibid., р. 177]. Цей персонаж долає час і ми знову зустрічаємо цю тему у Вольтера, який говорить про фанатизм як про «релігійне божевілля, темне і жорстоке», а також про тих, хто страждає від конвульсій, цієї «практично невиліковної хвороби». Фанатик, безумний, часто описуються як захоплені чи проникнуті надприродними, засліплювальними силами, божественною ін-

---

<sup>13</sup> Fethi, Benslama (2016). *Un furieux désir de sacrifice. Le surmusulman*. Paris: Le Seuil.

спірацією, проти якої нічого не вдієш, тут не йдеться про психопатологію, ментальну хворобу, істерію, параною, посилену, можливо, мегаломанією, чи про хронічне марення. Це нагадує те, що говорять у сучасних дискусіях. Скажемо загальним чином: як ті, хто здійснює надзвичайне насильство, так і ті, хто від нього потерпає — і хто в інших випадках, можливо, сам практикував таке насильство, — схильні вважати іншу сторону безумними чи фанатиками, що насправді пояснюється елементарним феноменом: коли більше не залишається жодних стосунків, жодних зв'язків, окрім війни, коли розрив є повним, тоді розум і справедливість на вашому боці, а нелюдськість і варварство, безумство чи фанатизм опиняються на боці іншого. Коли зникає людство, до якого всі належать, інший стає безумним. Ці звинувачення можуть бути взаємними і здійснюються одночасно: у пізній античності, зазначає Бюк, можна було побачити одночасно, в парі, «римську інтерпретацію повстання як слабоумства та доконстантинівську концепцію переслідування як лютого безумства» [ibid., p. 199]. Що також нагадує нам, що патологізація чи психіатризація соціальних і політичних поведінок належить до дискурсу дієвців, а ті, хто покликаний їх аналізувати, повинні утримуватися від того, щоб перетворювати їх на власні категорії аналізу, хіба що вичерпавши попередньо всі інші пояснення й можливі інтерпретації. Тут також йдеться про юридичні імплікації — чи можна судити й карати індивідів, якими має займатися психіатрія, та які не є відповідальними за свої дії? Чи можна намагатися вийти з насильства за допомоги процедур, які ризикують дегуманізувати учасників?

Я показав, що починаючи з 1980-х років, у тому, що стосується терористів, психіатризація чи патологізація в цілому не є прийнятними, в будь-якому разі вони не пояснюють траєкторій терористів, де кінцевий пункт іноді справді виявляється безумством, чого не можна сказати про відповідний пункт, і праці, наприклад, Марка Сейджмана<sup>14</sup> про активістів Алькаїди дали результати, які свідчать на користь цього зауваження.

Таким чином, аналізи Бюка запрошують нас не надто поспішно відрізнити домодерне насильство від модерного насильства, домодерне мучеництво від модерного мучеництва, наприклад там, де підхід в термінах середньої тривалості, десь приблизно півстоліття, схиляє вважати, що після «модерної», отже, не релігійної фази, мало місце входження в нову добу, яка з багатьох точок зору нагадує домодерну добу.

Цей образ історичної тяглості чи постійності (яка стала антропологічною) феноменів політичного чи військового насильства, міг би спрямувати нас на захопливі шляхи, як у випадку Середньовіччя та модерного часу, так і у випадку модерного часу та сучасності, яку подекуди вважають постмодерною чи, слідом за Аленом Туреном, гіпермодерною. Він може підвести

<sup>14</sup> Марк Сейджман — судовий психіатр і консультант з боротьби з тероризмом, колишній співробітник ЦРУ, автор книг із питань тероризму (*прим. пер.*).

до того (це можна спостерігати у літературі, присвяченій предмету), щоб побачити в Алькаїді чи в Ісламській державі спадкоємців крайнього лівого, марксистського та ленінського, тероризму 1970-х і 1980-х років. Ми можемо також обернути перспективу, яка починає з минулого, щоб рухатися до теперішнього, і прийняти, що християнське релігійне насильство часто мало власне політичні виміри модерних насильств, прагнучи досягнути політичної конструкції. Прийняття до уваги схожостей у войовничому і політичному насильстві домодерної та модерної доби, коли обидві розглядаються під кутом зору християнства, завжди схиляє нас до релятивізації специфічності модерної європейської епохи, за якої політичне насильство виглядало настільки секуляризованим, що більше не мало жодних зв'язків з релігією. Релігія, завдяки своїм категоріям, не лише понизувала насильство. Більше того, сьогодні релігія переходить на галоп, так, ніби ми пережили певний історичний період, й ідеали, пов'язані з Просвітництвом та з універсальними цінностями, увійшли в фазу занепаду.

### *3. Розрив у середньотривалий період, безперервність у довготривалий?*

Отже, вписана у довготривалий період перспектива пропонує нам повернутися до розмірковувань, вписаних у середньотривалий період, та чинити спротив ідеї розривів між історичними періодами. Проте це не може нас повністю задовольнити. Адже якщо ми повертаємося до середньотривалого періоду, ми бачимо, як в надрах загальної трансформації вимальовується «метаморфоза світу», як казав у своїй останній, посмертній праці Ульріх Бек<sup>15</sup>, справжня мутація соціального й політичного насильства, як і багатьох інших аспектів нашого людського існування, що відбувається в два етапи. Спочатку це вихід з індустріальної, модерної, можна сказати, доби, коли форми насильства припиняють бути політичними, щоб стати мета- й інфраполітичними, потім — це винахід нових модальностей насильства, нових репертуарів, притаманних добі комунікації, інтернету, соціальних мереж і нових технологій, а також потужного індивідуалізму.

### **Висновки. А як щодо дуже короткотривалого періоду?**

Досвід політичного чи військового насильства, збройного конфлікту, наприклад між урядом і недержавним чинником, може мати свої витоки в дуже давніх соціальних, політичних, економічних і культурних процесах, які його породили. Далі він міг еволюціонувати внаслідок трансформації соціального, політичного, економічного, культурного контекстів, які включають, певною мірою, сам факт його існування, хоча дієвці можуть не мати ґрунтовних знань про цю історію, про існування структурних елементів, які не зникли, а еволюціонували в часі. Він може також багато чим

---

<sup>15</sup> Beck, Ulrich (2016). *The Metamorphosis of the World*. Cambridge: Polity Press.

завдячувати недавнім процесам, взаємодіям, які змоделювали силові стосунки, які викликали серійні реакції з двох сторін: інтеракціонізм, що його застосовує до дослідження насильства відомий соціолог Рендел Колінз<sup>16</sup>, має ту перевагу, що дає змогу розглядати насильство як змінний продукт стосунків, у яких кожна сторона реагує на поведінку іншої. Цей інтеракціонізм уможливує, таким чином, уведення в аналіз безпосередніх, або короткотривалих вимірів розглядуваного досвіду, тоді як аналіз середньотривалого й довготривалого періодів показує глибинні виміри процесів та еволюцій, які менш залежні від кон'юнктури чи випадковостей взаємодії між дієвцями й набагато більше пов'язані з їхніми проектами, ідеологіями, сенсом їхньої дії та їхніми розрахунками.

Коли йдеться про короткий термін, про актуальність, ми більшою мірою схильні аналізувати насильство саме по собі, як автономну чи майже автономну проблему, а також як технічну проблему. Ось чому французький прем'єр-міністр Манюель Вальс міг емоційно заявити, у розпалі терористичних нападів у Франції, що «пояснювати [тероризм] означає вже намагатися трохи вибачити», отже, єдиним серйозним питанням щодо тероризму є питання здатності поліцейських чи військових завадити йому. Та чим більше ми переміщуємося в довготривалу перспективу, тим більше ми схильні дистанціюватися й розглядати соціальні, економічні та інші питання з метою пояснити насильство, тримаючись щодо подій на чималій відстані. Гуманітарні й соціальні науки не повинні ієрархізувати темпоральності їхніх аналізів — короткотривалу, середньотривалу і довготривалу, вони лише повинні порушити питання про їхню зв'язність, їхню доповнюваність та їхні можливі вжитки. І навзаєм, із насильства можна реально вийти лише тоді, коли будуть добре зрозумілі й досліджені віддалені чи структурні корені феномену, а також найбільш свіжий контекст і навіть взаємодії, які в короткий термін, можливо, з дня на день, зумовили його ескалацію.

---

*В'євійорка, Мішель* — французький соціолог, спеціаліст з питань насилля, тероризму, расизму, соціальних рухів та теорії соціальних змін. Член *Academia Europaea*.

---

---

<sup>16</sup> Я хотів би тут посылитися на мою дискусію з аналізами Рендела Колінза в моїй книзі: Wiewiorka, Michel. (2015). *Retour au sens*. Paris: Ed. Robert Laffont (укр. пер.: В'євійорка, Мішель (2017). *Віднайдення сенсу (суб'єкт перед лицем глобалізації)*). Пер. з фр. В. Омелянчика. Київ: СтилоС).

Олег Білий

### Політичний процес, легітимація, дискурсивний примус

Одним із поширених визначень легітимації є уявлення про неї як про резонну і водночас прийнятну політичну дію. Вже у самому визначенні є вказівка на нерівноправний діалог між носіями чи претендентами на владу та суспільним загалом. Адже поняття резону у цьому випадку є різновидом стратегічної дії, який годі уявити поза тією чи тією формою примусу.

З того часу, як Макс Вебер обґрунтував поняття легітимного порядку, вважають загальноприйнятим, наприклад, що легітимація — це суспільне прийняття способів урядування й законів панівного режиму, політичної влади, а засадовими для підтримання й зміцнення легітимності є засоби політичного панування, сперті на раціонально організоване насильство. Абеткою дискусій щодо сутності політичної легітимації стали ідеальні типи володарів, що їх так добре окреслив Вебер. Нагадаємо, це — освячений предковичною значущістю патримоніальний князь старого типу; авторитет позабуденого особистого дару — так званий харизматик (обраний князь-воєначальник, плебісцитарний володар, видатний демагог або партійний політичний вождь); нарешті державний службовець, що спирається у своєму пануванні на обов'язковість легального *установлення (Satzung)* і раціонально створені правила. Втім, постає резонне питання: «Яка частина суспільства, які типи колективності мають зробити процес легітимації успішним і чинним?» Чи достатньо, скажімо, щоб лише невелика купка політичного істеблішменту, вузьке коло контрагентів політичного режиму визнавала його легітимним, аби підтримати подальше існування певної конфігурації політичної влади? Чи можна обмежити стратегію визнання економічними мотивами, страхом бути покараним, пошуками екзистенційного комфорту (через досягнення суспільного статусу, вищих шаблів у системі політичного домінування, як це подано у концепції німецького соціолога) або лібідозними химерами, що постають унаслідок пошуків ідеального типу батька, матері, сексуального партнера у носіях влади з усіма відповідними імплікаціями процесу заміщення? Відповіді на ці питання, гадаю, доцільно розпочати із з'ясування онтологічних засад дії провідних соціальних суб'єктів, які вступають у символічну взаємодію у ході розгортання процесу легітимації. Адже цілком очевидно, що їхні ролі є різними. Фундаментальну характеристику цих засад знаходимо у Емануеля Левінаса. Левінас вважає, що засадовою передумовою будь-якого урядування є здатність впливати на незалежну реальність волі, стикаючись з абсолютним спротивом реальності цілковито іншого порядку. Звідси випливає необхідність впливати на незалежну реальність відповідно до волі, що постає як об'єкт такого урядування.

Підпорядкування суб'єктові урядування цієї незалежної реальності неможливе без її відповідного налаштування, що має, на мій погляд, міфологічне походження. Легітимацію здійснюють через раціональну оцінку міфу

й через здатність підтримувати міф як базу для відтворення віри у чинність суб'єкта урядування та його дій. У цьому випадку маємо справу з проективною роботою уяви. При цьому у процесі легітимації свідомість підлеглого провадить перманентний ціннісний вибір, який закріплюється у легітимаційних стратегемах, таких, наприклад, як божественне походження монархічного суверенітету, невід'ємні права людини, принцип поділу влад, обраність нації тощо. Ціннісний вибір, своєю чергою, спричиняє появу спочатку уявних політичних, а згодом і формальних інституцій. Формальні інституції постають у ролі примусу до вірування, вони створюють ефект очевидності. Але якщо онтологічною засадою самого процесу урядування є незалежна реальність, то онтологічною засадою дій суб'єкта урядування є прагнення розширити простір безпеки для індивіда або соціальної групи. Водночас дві сторони у легітимаційній грі діють відповідно до раціонально обгрунтованого мислення, нехай і міфологічного.

Коли йдеться про легітимацію, слід розрізняти формальну та матеріальну легітимність, відповідно до веберівських типів раціональності. Перша ґрунтована на силі або ефективності влади та її інституціях, друга — на публічно санкціонованих цінностях, що їх утілює влада, яка має репутацію легітимної. Дуже часто у дискусіях навіть можливість такого розрізнення не беруть до уваги. Натомість поширюється одне небезпечне ототожнення — ототожнення легітимності та легальності. Звідси виникає шерех міфів, зокрема, міф про правову державу. Історія знає приклади, коли плекання цього міфу призводило суспільство, країну і світ загалом до катастрофічних наслідків. Маю на оці крах Веймарської республіки в Німеччині і прихід до влади нацистів. Як відомо, їхній прихід відбувся у межах демократичних процедур, передбачених веймарською конституцією. Конституція надавала президентові виняткове право висловити довіру і призначити канцлера без погодження з парламентською більшістю. Це право уможливило цілу низку інтриг, спрямованих на агітацію військових і промисловців, землевласників і банкірів, які, своєю чергою, вплинули на президента Гінденбурга, аби той зупинив свій вибір на Гітлерові. Фактично Гітлер паразитував на маніакальній відданості соціал-демократичних урядів Веймарської республіки легалістським процедурам, спираючись при цьому на «мрію німців про синтез» (Р. Дарендорф), їхнє обоження *Rechtsstaat* та закорінену у віках легітимність держави як сакральної цінності. Він вважав, що конституція Веймарської республіки — це лише царина, де розгортається боротьба, а не мета і тим паче непохитна національна цінність. Увіходження до наявних інституцій за допомоги закону Гітлер розцінював як засіб перетворення націонал-соціалістської партії на вирішальний чинник. Через набуття конституційного права майбутній диктатор планував радикально змінити форму державного ладу в Німеччині. Успіх Гітлера 1933 року вперше в історії Європи виявив фундаментальну вразливість репрезентативної демократії, позначив ризики і небезпеки, пов'язані з культом легалістських процедур.

Ключовим моментом у процесі будь-якої легітимації є визнання символічної пропозиції (чи то образ провідника, чи то інституція). А кожне визнання завжди пов'язане з ризиками людського вибору, з певною ілюзією. Йдеться про виникнення символічного порядку, що на його ґрунті функціують соціальні інституції й здійснюється перетворення індивіда на детермінованого соціального суб'єкта, забезпечується злітованість реальності та соціальної ієрархії. Але символічний порядок аж ніяк не передбачає когерентності сприймання його засад. Якою є природа інтерпретації такого символічного порядку? Однією з найавторитетніших відповідей на це питання є концепція так званої «політики визнання» Чарльза Тейлора.

Власне, що являє собою політика визнання? У контексті праць Чарльза Тейлора політика визнання є, по суті, наслідком переходу від ієрархічного суспільства до суспільства, в якому панує принцип загального громадянства як регулятивного ідеалу. Водночас політика визнання, якщо йти за логікою Тейлора, спрямована на визначення й утвердження нашої ідентичності у діалозі. Проте у світлі Тейлорової теорії діалог являє собою лише різновид комунікативної дії і комунікативного обміну. Отже, визнання у такому контексті є відповідальним і добровільним визнанням ідентифікаційної пропозиції одного з партнерів по діалогу.

За дужками при цьому залишаються питання про причини, спонуки такого визнання, а також питання про його довготривалість і стабільність. Йдеться насамперед про політичний вимір визнання ідентичностей, про визнання статусу політичних дієвців. Річ у тім, що діалог не є цілковито добровільним обміном значеннями, спрямованими лише на взаємопорозуміння. Його сенс не вичерпується ні ініціюванням колективного, розділеного значення, ні зіткненням інтерпретацій. Він являє собою раціоналізовану форму широкого спектра відносин: комунікативних, відносин панування і відносин, що постають у процесі стратегічної дії. Ось чому аналіз діалогу лише з погляду внутрішньої комунікативної раціональності є недостатнім. Розгортання діалогу зазвичай уможливлене через антагонізм стратегій. На це вказує пафос оскаржень, який переймає будь-який діалог. Отже, постає питання щодо головної спонуки до визнання й подальшої легітимації тих чи тих ідентифікаційних ініціатив. На мій погляд, такою спонуючою є первородна асиметрія діалогу як такого. Природа цієї асиметрії — у можливості здійснювати владу лише стосовно вільних суб'єктів, свобода яких провокує апеляцію, зумовлює потребу у виробленні суспільної угоди, внаслідок чого асиметрія може бути збереженою або видозміненою.

Асиметрію відносин панування втілено й, можна сказати, кристалізовано в інституціях. Саме інституції (правові, сімейні, культурницькі) є тим парадигмальним простором, у межах якого можуть бути усталені відносини панування. Визначальними тут, безперечно, є інституції державні. У них віддзеркалено тяглість ідентифікаційних ансамблів, правова спадщина тієї чи тієї культури. Наприклад, ми бачимо, як попри демонстраційну інституція-

лізацію активності етнокультурних громад у Сполучених Штатах Америки державні інституції домінують, спираючись на англосаксонську традицію прецедентного права, історію завоювань і перемог, англійську мову. Важко собі уявити, що етнокультурне розмаїття могло розхитати фундамент, що на ньому тримаються державні інституції цієї країни.

Зважаючи на ту обставину, що держава дедалі більше підпорядковує своєму контролю відносини панування, те, що називають політикою визнання, коректніше було б назвати стратегією урядування. Політика визнання неспроможна ліквідувати ґрунт для розгортання антагоністичних стратегій, бо саме він є осереддя будь-якого суспільства.

Водночас вироблення легітимних запобіжників загострення антагонізмів є провідним наративом сучасних західних демократій. Такий наратив виразно вказує на латентне визнання іншого як вільного суб'єкта, що для нього носії влади через юстицію структурують і детермінують поле можливостей, прагнучи формувати його бажання, сподівання і думки.

Відносини панування в їхньому конкретному вияві, навіть легітимовані на інституційному рівні, не є стабільними. Своєю чергою, кожен комунікаційний акт, апеляція до партнера по діалогу або підтримує їх, або руйнує. Кожен консенсус ладен обернутися ескалацією примусу, так само як і кожен стратегічний намір чи примус багатий на відносини панування. *(Принагідно нагадаю, що як стратегію заведено розглядати: а) позначення методів досягнення тієї чи тієї мети; б) співвідношення своїх дій та дій суперника задля досягнення переваги у грі; в) позначення способів позбавлення суперника засобів протилу у ситуації конфлікту задля обмеження спроможностей суперника продовжувати боротьбу.)* Влада засадово неспроможна стабілізувати себе через консенсус чи політичну легітимацію, натомість вона формує знання і виробляє дискурс, конститує символічний простір, в межах якого продукує детермінованих і дисциплінованих суб'єктів (М. Фуко). Йдеться про ментальне унормування індивідів. Тим часом потребу у ментальному унормуванні індивідів продиктовано визнанням іншого як вільного суб'єкта, що спонукає до структурування та обмеження можливостей такого суб'єкта незалежно й рефлексивно визначати власні цілі і сподівання. Таким чином, суб'єктові пропонують складну символічну гру, яка перетворює свободу на умову здійснення влади (М. Фуко). Ця гра, ясна річ, ніколи не завершується. З одного боку, відносини панування тяжіють до необоротності символічної реальності та соціальної ієрархії. А з іншого — засадово вільний суб'єкт завжди підважує будь-які легітимаційні конструкції влади. Узвичаєння дій суб'єкта ніколи не буває настільки досконалим, щоб техніки нагляду і домінування забезпечували від радикальної ревізії символічних кодів. Це можна визначити як іронічну детермінацію суб'єкта.

Показовим у цьому контексті є фундаментальне право, на якому тримається вся будова суспільного договору Ж.-Ж. Русо. Це право на повстання. Право на повстання і є нередуковуваним підґрунтям відносин панування. Отже, говорячи про політику визнання, слід говорити і про політику невизнання.



Тримаючи у полі зору обидва аспекти, ми наближаємось до істотних узагальнень, що стосуються співвідношення між комунікацією, пануванням та стратегією. По-перше, комунікація, панування та стратегія характеризують усі стадії суспільного діалогу, що його здійснюють у сучасних демократичних суспільствах. Проте варто мати на оці унікальну спадщину тоталітаризму, надто у його пізній стадії. Річ у тім, що саме доба так званого застою спричинила усталення цілої мережі неформальних інституцій, які відігравали роль справжнього середохрестя владних відносин. Тим часом криптоінституції — Верховна Рада, партійні комітети тощо — були знаряддям легітимації утопії. Вони породжували численні імітаційні практики, що їх подавали як політику визнання. Це стосується і так званої національної політики. Відомо, що попри наявність республіканських ЦК у надрах апарату діяла інституція других секретарів, яка фактично являла собою мережу комісарів-наглядачів. Фактично у процесі здійснення реальної політики мало місце протистояння між імперськими неформальними інституціями та неформальними інституціями, закоріненими у національних історіях. Тут можна згадати казахські жузи, чеченські тейпи.

Імітаційні практики, усталені упродовж застою, вочевидь масово відтворювались у пострадянський період, коли постала потреба у зворотному зв'язку між владою і соціумом та виник попит на політичні технології з вироблення лояльних індивідів, попит на PR, якщо скористатись сучасним політологічним жаргоном.

Слід говорити про кризу політичної культури радянського типу, а саме тієї політичної культури, яка породжувала суто радянські інституції з їхньою специфічною ієрархією нагляду й була їхнім базисом. Наприклад, якщо в минулому імітаційні технології влади передбачали активну роль усього населення, забезпечену, своєю чергою, загрозою покарання за відмову від участі у квазіполітичній грі, то, застосовані сьогодні, вони нашттовуються на опір.

У минулому будь-яке порушення в імітаційній програмі влади (скажімо, незначне збільшення відсотка тих, хто проголосував «проти») неминуче закінчувалося вжиттям санкцій проти порушників. Такі «збої» в машині голосування були винятком, а «загальне схвалення» було наслідком соціального договору. І цей договір було підкріплено страхом покарання. Тепер справа стоїть дещо інакше. Імітаційний тандем розпався, а замість нього постали механізми фальсифікації або прямого примусу. Поява альтернативних кандидатів і таємниці голосування, гарантованої процедурно, завдала удару внутрішньому цензурі. Це спричинило зміну характеру примусу: перетворення його з імпліцитного, діючого на підставі конвенції, що не афішується, на експліцитний. На жаргоні сучасних розробників так званих PR-стратегій цей спосіб примусу називають адміністративним ресурсом. Розпал імітаційного тандему й необхідність вдаватися до так званого адміністративного ресурсу знаменує собою становлення нового типу політичної культури й появу нових форм політичної поведінки.

Потреба у фальсифікації, у примусовому способі вибудовування колективного «ми» вказує на процес десоціалізації, який уже почали вважати чимось звичайним. Можна помилково прийняти цю десоціалізацію за формування засад громадянського суспільства. Але відчуження суспільства від влади зовсім не означає, що виникли реальні передумови для становлення громадянських інституцій. Адже сутність таких інституцій полягає в тому, щоб справляти опосередкований чи прямий тиск на владу, домагатися реалізації інтересів тих чи тих соціальних груп. Не слід, проте, плутати такі соціальні групи з фінансово-промисловими корпораціями, які самі є функціональною частиною усталеної системи влади.

Потреба у фальсифікації вказує на те, що зміст культурполітичних проєктів влади суперечить радянському типу інституційної уяви і тільки провокує техніку саботажу. Роки існування незалежної України засвідчили, що поняття «демократія», «національна держава», «реформи» і надалі вібрують у масовій свідомості як міфологеми з негативним чи позитивним знаком. Фальсифікація, перетворення PR-технологій (по суті, окремого випадку культурполітичного проєкту) на майже неспростовну суспільну цінність говорять насамперед про відродження військової моделі політики і, можна сказати, про становлення військово-політичної культури. Такій моделі властиві не співпраця і діалог, а баталія, дисципліна, військова хитрість і військова таємниця. І найближчий приклад становлення цього типу політичної культури — протистояння двох гілок влади у питанні про всеукраїнський референдум. Референдум 16 квітня 2000 року — це продовження протистояння гілок влади, що окреслилося ще в період розробки Конституції України. Саме протистояння гілок влади, звичайно, не суто український винахід. Вони протистоять одна одній вже через конфлікт, функціонально закладений змістом діяльності парламентарія та державного чиновника. Європі знадобилося півтора століття для того, щоб, незважаючи на існування теоретичної бази узгодження інтересів законодавців і виконавців, виробити ефективні, загально визнані процедури тривалості такого узгодження. Проте за ці півтора століття також стало зрозуміло, що до демократичних форм і процедур вдавалися і консерватори, і реакціонери, і ліберали, і соціалісти. Прикладом тут можуть бути швейцарські референдуми ХХ сторіччя, які були демократичною за формою і консервативною за змістом реакцією низки кантонів на обмеження привілеїв духівництва, здійснене в рамках так званої демократизації конституцій, проведеної у більшості кантонів країни. Разом з тим плебісцитарна форма демократії у своїй генезі належить до царини політичної міфології, породженої традиціями європейського Просвітництва.

Ідея референдуму є похідною від русоїстської концепції суверенітету, де загальна воля тотожна волі суверена. Змістовною основою суверена, тобто суб'єкта цієї волі, згідно з Русо, є народ, таким чином, загальна воля отримує «кількісне» визначення. Інакше кажучи, механічна сума думок утворює необхідність, яка за своїм значенням стає вищою за консенсус інтересів різних соціальних груп. По суті, суверен дорівнюється до *deus ex machina*. Отже, й

загальна воля перетворюється на своєрідну машину, що діє як природний закон. Ідея референдуму — це закон «прямої дії». Але сумарна думка насправді не може бути законом, бо вона має бути відповідним чином втілена в букву закону, але вже без участі суверена. Таким чином, повноваження суверена (так само, як і у випадку парламентських виборів) комусь делегують. Хтось має взяти на себе тягар утілення загальної волі. Кількісно визначену загальну волю персоналізують. За цих умов єдиним сувереном стає держава.

Беручи до уваги утопічний характер русоїстської концепції суверенітету, співвіднесеної з утопічними уявленнями про «природну людину», можна сказати, що ідея референдуму так само належить до царини утопії, з властивою кожній утопії репресивною функцією. Утопічний зміст ідеї референдуму стає інструментом боротьби із суспільством як сувереном, тобто системою організованих приватних інтересів, відбитих в інституціях представницької демократії. «Природна людина» перемагає людину соціальну. В межах демократичного дискурсу персоналізована загальна воля, а у деяких випадках воля «природної людини» створює передумови для утвердження автократії. Примітно, що в побудові німецької націонал-соціалістичної тоталітарної держави референдумам було відведено ключову роль. Так, 1934 року загальнонімецький плебісцит підтвердив повноваження Гітлера як президента й канцлера райху. На його підтримку висловилися 89,9% громадян країни. 1935 року відбувся плебісцит з питання повернення Саарської області до складу Райху. «За» проголосували 91% громадян Німеччини. А 1938 року внаслідок проведеного в Австрії плебісциту за аншлюс висловилися 99% громадян.

Теоретична дискусія з приводу функціонального змісту різних гілок влади триває й сьогодні, а в центрі суспільної уваги деяких європейських держав залишається проблема конституційної реформи. Але частина сучасних політичних мислителів взагалі відносить до царини ліберальної міфології принципи, які стали вже хрестоматійними підвалинами демократичних конституцій. Зокрема, йдеться про принцип поділу влади. Політична реальність сьогодні така, що так звана виконавча влада не виконує закон, а діє в рамках закону, що зовсім не одне й те саме. Вона нічого не виконує. Вона урядує. З цього погляду утворення під загрозою розпуску парламентської більшості у Верховній Раді України (січень 2000 року), що виходило від «виконавців» — президентської адміністрації, у мовному розумінні збагатило сучасну демократію. Коли ми говоримо про суспільство як про структуроване ціле, то маємо на увазі насамперед здатність різноманітних легальних соціальних груп ефективно впливати на дії влади. Скажімо, організований галузевими профспілками загальнонаціональний страйк водіїв вантажного транспорту може викликати урядову кризу й спонукати центральну владу до серйозного реформування у масштабах країни. Жоден страйк у посткомуністичній Україні не призвів до якихось істотних соціально-економічних змін. Страйк в Україні став засобом боротьби між різними фінансово-промисловими угрупованнями. Страйк є злиттям двох спотворених, а точніше — спрощених образів

демократії. З боку владної еліти — це уявлення про демократичну процедуру як засіб маніпуляції. З боку страйкарів — ілюзія реалізації права на страйк. Страйк, по суті, це всього лише форма демократичності легітимного, яка править за оболонку перманентного перерозподілу влади-власності, характерного для посткомуністичних суспільств.

Що ж стосується референдуму, то спотворений, а точніше — спрощений образ демократії, а саме уявлення про неї як про інструмент боротьби, у цьому випадку зберігає своє значення. Симуляцію народної ініціативи тут не треба брати до уваги. Суспільство втяглося у зовсім чужу для переважної більшості громадян акцію. Тим самим воно сприяло утворенню нової машини спрощення в рамках демократичної легітимації.

Як зразок цієї нової політичної культури можна розглядати і культурполітику, принаймні її символи. Етос, тобто звичай в рамках такої культурполітики вибудовується як стратегія примусу, за обов'язкового в даному разі привілею у витлумаченні культури, яким наділяє сама себе група ідеологів. А позаяк ця група ідеологів належить до *Kulturkampf* владної посткомуністичної еліти, ставлення суспільства до її проектів складається приблизно за тією ж таки схемою, за якою складається його ставлення до інституційних проектів президентської адміністрації, в тому числі й до референдуму. Це ставлення неучасті, властиве радянському типу інституційної уяви.

Притаманний кожній демократії примус до публічності обертається примусом до лояльності. І саме ця проблема сприяє відродженню культури саботажу та імітації. Нинішній уряд всіляко намагається тематизувати в масовій свідомості міфологеми реформ і тим самим надати досить ризикованій і практично непрозорій для суспільства економічній тактиці значення базової цінності сучасної України. Профетична претензія програми уряду та її насиченість сучасними пропагандистськими штампами свідчить тільки про одне: суспільство втягує у ще одне обертя кризи з непередбачуваними наслідками.

У світі сьогодення, де звичаєвість, етос усталюються переважно на ґрунті симулякрів, поширення імітаційних стереотипів політичної поведінки та трансцендентальний аргумент перетворюються на знаряддя дискурсивного терору і маніпуляції свідомістю.

Природа політичного і природа політичної легітимації виявляють себе насамперед у застосуванні інституціалізованої силової дії через обмеження та самообмеження. Заперечення зверхності політичного принципу стосовно приватної сфери індивіда, знезначення цінностей інституційного досвіду демократії, компрометація політичного спричиняють масове поширення аномії і зрештою відживлення природного стану. За цих умов оживають боввани залякування, шантажу, облуди, провокацій і показної турботи.

---

*Білий, Олег* — доктор філологічних наук, професор, провідний науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

Валентин Омелянчик

**Індивід віртуальний vs індивід нормативний:  
два бачення дебатів «індивідуалізм/голізм»**

У своєму виступі я хотів би спинитися на методологічних питаннях соціальних наук, виходячи з порівняння концепцій суб'єкта, розвинених у працях Венсана Декомба та Мішеля В'єйорки на тлі дискусії *індивідуалізм/голізм* у тій формі, якої вона набуває на зламі 1980-х років, коли формуються концепції наших авторів<sup>1</sup>.

Для спрощення виходитимемо з наступних визначень: індивідуалізм стверджує, що соціальне має індивідуальну природу (класичним уособленням цієї тези є утилітаризм). Навпаки, голізм стверджує, що соціальне не редуковане до індивідуального, воно має власну соціальну природу. В класичному варіанті це сформульовано тезою Дюркгайма: *соціальне має бути пояснене через соціальне*.

На шляху відновлення в правах індивіда як суб'єкта в межах соціологічного аналізу обидва автори здійснюють свій пошук не в напрямку повернення до індивідуалізму, а в напрямку виходу за межі протиставлення *індивідуалізм/голізм*. При цьому обидва автори відштовхуються від тези Дюркгайма, але в протилежних напрямках: Декомб намагається врятувати згадану тезу, а В'єйорка — відкинути її.

На зламі 1980-х відбувається так званий «реляціоністський поворот» у соціологічній думці<sup>2</sup>, що ставить за мету вийти за межі протиставлення *індивідуалізм/голізм*. *Реляціонізм* стверджує, що соціальний порядок є не результатом консенсусу інтерсуб'єктивної взаємодії незмінних індивідів і не результатом насильницької дії соціальних сил (що повністю трансформують індивідів), а результатом існування в суспільстві тканини міжлюдських *соціальних відносин*. Відтак соціальне як предмет соціології має бути не абстрактним, а людським соціальним. Гуманізацію соціального розуміють як надання соціологічному аналізу антропологічного або історичного виміру.

Звертаючись до спадщини соціальної антропології Моса, реляціонізм визнає як парадигму соціальних відносин та матрицю всіх людських та соціальних відносин відносини *дарування*, протиставлені як відносинам ринкового *обміну*, так і політико-правовим відносинам *домінування*. У Франції цей рух репрезентовано часописом «Revue du MAUSS», де останнє слово назви є скороченням для «антиутилітаристський рух в соціальних науках»<sup>3</sup>.

Декомб поділяє голістичну позицію Дюркгайма, запозичуючи у нього поняття *індивіда як джерела спонтанної активності* («емпіричний індивід») та поняття *інституції в широкому розумінні* (на кшталт мови). Щоб врятувати

<sup>1</sup> Див., напр.: *Rethinking the Individualism-Holism Debate* (2014), ed. by J. Zahle, F. Collin. New York: Springer.

<sup>2</sup> Див.: Vajait, G. (1997). *Pour une sociologie relationnelle*. Paris: PUF; Emirbayer, M. (1997). Manifesto for a Relational Sociology. *The American Journal of Sociology*, 103, 281–317.

<sup>3</sup> Див., напр.: *Au commencement était la relation* (2016). Ed. by A. Caillé. *Revue du MAUSS*, 47.

тезу Дюркгайма, він трансформує голізм Дюркгайма в *антропологічний голізм*, звертаючись, як і реляціоністи, до спадщини Мосса, доповненої компаративізмом Дюмона<sup>4</sup>.

Відтак твердження «суспільство складене з індивідів» набуває подвійного значення. З антропологічної точки зору, всі людські суспільства — як традиційні, так і модерні — складаються з індивідів, тобто дійових осіб (акторів), що діють, виходячи з налаштованості своєї свідомості. Істота, що діє на підставі своїх думок, є *соціальною істотою*, бо використовує суспільно визначені форми мислення. Згідно з Дюмоном, саме це є підґрунтям порівняння традиційного (ієрархічного) і модерного (егалітарного) суспільств. У цьому розумінні людина є *емпіричним індивідом*.

*Емпіричне* поняття індивіда треба відрізнити від *нормативного* або вартісного поняття індивіда як автономної особи, яка сама встановлює правила своєї поведінки. Нормативний індивід як джерело самовизначення є даним собі самому попередньо до будь-якої соціальності. У цьому сенсі тільки модерне суспільство, що надає людині змогу мислити себе в індивідуалістичний спосіб, складається з індивідів, що мислять себе як носіїв індивідуальних прав та свобод (тобто як громадян).

Нормативний індивід — ідеал, а не реальність, бо ніколи реальність не відповідає вимозі автономії, пов'язаної з нормативним індивідом. Хиба інтеракціонізму, комунікативної теорії Габермаса або контрактуалізму Ролза полягає в тому, що нормативного індивіда розглядають як емпіричного. Хиба реляціонізму полягає в тому, що він розглядає відносини дарування як *бінарні* відносини між двома особами («А робить подарунок В»), натомість насправді воно є *тернарним*, бо передбачає також посилення на інституцію дарування («А робить подарунок В з огляду на соціальну інституцію дарування»).

Інституції, що гарантують існування соціальних відносин (подяка, обіцянка, подарунок, угода), є «інституціями в широкому розумінні» або «інституціями сенсу». Ці відносини маніфестують себе в індивідуальних діях, тому вихідним пунктом соціологічного аналізу має бути *людська свідомо дія* з огляду на спосіб її реалізації, окреслений інституціями сенсу, а не надперсональна структура, як вимагає голізм, або зустріч двох свідомостей (суб'єктивностей), як це передбачає інтеракціонізм. Відповідно перевизначається поняття суб'єкта. Людина є суб'єктом не завдяки налаштованості своєї свідомості, не як декартова *res cogitans*, не як субстанція, а як *агент людської дії*, що реалізує певні соціальні відносини, опановуючи здатність говорити та діяти від *першої особи*, забезпечену інституціями сенсу.

<sup>4</sup> Див.: Descombes, V. (2001). Relation intersubjective et relation sociale. *In Phénoménologie et sociologie* (pp. 127–155), ed. by J. Benoist, B. Rarsenti. Paris: PUF; Descombes, V. (2003). Individuation et individualization. *Revue européenne des sciences sociales*, 127, 17–35; Descombes, V. (2011). *Louis Dumont: comment penser le politique?* Retrieved from: [www.laviedesidees.fr/le14fevrier2011](http://www.laviedesidees.fr/le14fevrier2011); Descombes, V. (2017). *Le raisonnement de l'ours*. Paris: Seuil.

Отже, Декомб рятує голізм Дюркгайма у формі *антропологічного голізму*, де відсутнє протиставлення класичних понять індивіда як уособлення суб'єктності та соціальної структури як уособлення нормативності. Завдяки перевизначенню понять індивіда та соціальної структури в центр аналізу поставлено *свідому людську дію, унормовану інституціями сенсу*. Цю позицію можна резюмувати словами Маршала Сахлінса: «суспільство присутнє там, де має місце свідомо дія»<sup>5</sup>. Соціальні інституції в широкому розумінні не є чинниками домінування, а є чинниками, що «надають нам нашу людяність». У «Клопотах з ідентичністю» Декомб наголошує на антропологічному розумінні останніх як «життєвих форм» («культур») згідно із символічною антропологією Гіртца), що передаються в суспільстві від генерації до генерації<sup>6</sup>.

Алан Турен, вчитель Мішеля В'єйорки, також ставить у центр соціологічного аналізу людину як дійову особу в намаганні подолати протиставлення *індивідуалізм/голізм*. Для цього він звертається до поняття «соціальний рух» (прототипом якого є робітничий рух), яке б мало зобразити постійну напругу між індивідом та суспільством у контексті історичного поступу. Як і реляціоністи, Турен вважає, що соціальна структура — це низка соціальних відносин між людьми, на яку індивід здатен впливати завдяки соціальним рухам, тим самим надаючи цій структурі історичного виміру. Відтак людина є не продуктом нормативного контролю соціальної структури і не індивідом, свідомим тільки своєї вигоди, а особою, здатною діяти *солідарно*. Ця здатність спирається на здатність людини бути суб'єктом.

Для Турена, як і для Декомба, суб'єкт — це здатність висловлюватись від першої особи — «говорити Я» (*dire Je*). Тут Турен розрізняє два значення Я. В першому розумінні Я (*Je*) — це *конкретний індивід*, тобто «пакет бажань, спогадів, смаків, знань, норм та соціальних статусів»<sup>7</sup>. У термінах Декомба це *емпіричний індивід*, результат процесу *індивідуації* особи (її тотожності, *identité*). В другому значенні Я (*Je*) зрозуміле як *воління до «індивідуалізації»* (до автономності). Воно відмінне як від психологічного Я, так і від соціального Я. Це суб'єкт у власному розумінні, що передує соціальному. В термінах Декомба це нормативний індивід, що є результатом *індивідуалізації* особи (з огляду на свою ідентичність, *identitaire*), тобто її трансформації відповідно до нею самою встановлених правил. Згідно з Туреном, це воління особа не може реалізувати самотужки, але тільки визнаючи інших як суб'єктів тією мірою, якою вони реалізують аналогічне зусилля. Отже, поняття суб'єкта

---

<sup>5</sup> Sahlins, M. (1999). Two or three things that I know about the culture. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5 (3), 401.

<sup>6</sup> Див.: Декомб, В. (2014). Клопоти з ідентичністю (сс. 261–263), пер. та коментар В. Омелянчика. Київ: Стило.

<sup>7</sup> Tourain, A., Khosrokhavar, F. (2000). *La recherche de soi. Dialogue sur le Sujet* (pp. 10–13). Paris: Fayard.

включає в себе ідею, так би мовити, «суб'єктної солідарності». Ця солідарність чинить спротив соціальному, витлумаченому як додаток до економічного або як результат політичної дії. Турен відмовляється від поняття «суспільство» на користь понять «суспільна думка» та «публічний простір», тим самим заперечуючи тезу Дюркгайма.

Мішель В'єйорка також сприймає Декомбове розрізнення *емпіричний/нормативний* індивід, що в його термінології виглядає як протиставлення *індивід/суб'єкт*<sup>8</sup>. Він згоден: модерність не є триумфом індивідуалізму (розуму та права) над колективними ідентичностями. На його думку, її характеризує напруга між цими двома полюсами. Поняття суб'єкта введено саме для фіксації зв'язку цих двох полюсів. У термінах Декомба це відповідало б визнанню існування суб'єктності, що передує протиставленню *емпіричний/нормативний* індивід. Згідно з В'єйоркою, ця суб'єктність пов'язана з реальною, а саме *антропологічною* людською якістю — *антропологічною віртуальністю*, тобто здатністю бути або ні дійовою особою, здатністю діяти або ні<sup>9</sup>. З цієї точки зору, перефразовуючи Маршала Сахлінса, суспільство представлене там, де має місце здатність діяти або ні. Хоча поняття суб'єкта введено за аналогією з поняттям суспільного руху, воно не передбачає, як у Турена, ідеї суб'єктної солідарності, тобто визнання себе суб'єктом за умови визнання суб'єктом *Іншого (Autrui)*. За В'єйоркою, поняття суб'єкта можна вживати, навіть якщо *Іншого* не визнано як суб'єкта та натуралізовано<sup>10</sup>. Це означає, що поняття суб'єкта має бути розширеним за рахунок включення до нього ідеї несуб'єкта або антисуб'єкта.

Підсумуємо сказане. В розглянутих концепціях протиставлення *індивідуалізм/голізм* долають за рахунок повернення ідеї суб'єкта, коли центром соціологічного аналізу стає *людина як дійова особа*. Проте розуміння цього поняття у наших авторів різне, що або дає змогу, або не дає змоги врятувати тезу Дюркгайма: для Декомба — це людина, що діє свідомо. Відтак тезу Дюркгайма рятують шляхом звертання до аналітичної філософії свідомості (*the philosophy of mind*). Для Турена — це людина, що діє на підставі *суб'єктної солідарності*. Відтак тезу Дюркгайма заперечено (органічній солідарності протиставлено суб'єктну солідарність). Для В'єйорки — це людина, яка здатна бути чи не бути дійовою особою, або *дійова особа в можливості*, або в термінах В'єйорки — *віртуальний індивід*. В останньому випадку тезу Дюркгайма радикально заперечено, бо аналіз виходить за межі актуального в царину можливого. Іншими словами, радикальне заперечення тези Дюркгайма, яке б не було поверненням до індивідуалізму, пов'язане зі зміною парадигми соціологічного мислення, або, кажучи в

<sup>8</sup> Див.: Wiewiorka, M. (2008). *Neuf leçons sociologiques* (pp. 34–43). Paris: Robert Laffont.

<sup>9</sup> Див.: В'єйорка, М. (2018). *Віднайдення сенсу* (сс. 134–137), пер. та коментарі В. Омелянчика. Київ: Стилос.

<sup>10</sup> Див.: Wiewiorka, M. (2008). *Neuf leçons de sociologiques* (pp. 41). Paris: Robert Laffont.



технічних термінах, з переходом від метафізики *актуалізму* до метафізики *посибілізму*<sup>11</sup>.

На завершення я спробую пунктуально окреслити можливу відповідь на питання, що його залишає відкритим Мішель В'євйорка, стосовно статусу *суб'єкта як антропологічної віртуальності*.

Для нас буде важливим одне зауваження Джеймса Коулмена з приводу нормативного підходу до аналізу функціонування соціальної системи, що його уособлює структурний функціоналізм<sup>12</sup>. Як на суттєву ваду цього підходу Коулмен вказує на його неспроможність бути основою *контрфактичного мислення*. Дійсно, якщо функціонування суспільної системи забезпечене не людськими діями, а дією соціальних норм, а дійовість або ні соціальної норми проявляється тільки в процесі еволюції соціальної системи, то пояснення та передбачення людської поведінки, що спирається на соціальні норми, прив'язане тільки до того, що існує та зберігається на еволюційних засадах. Видається, що критика Коулмена може бути застосована *mutatis mutandis* і до антропологічного голізму Декомба, бо існування інституцій сенсу визначене саме антропологічно як їх збереження від генерації до генерації<sup>13</sup>. В термінах Гіртца інституції сенсу відповідають поняттю культури.

*Наша гіпотеза є наступною*: прояснення ідеї суб'єкта як антропологічної віртуальності вимагає *контрфактичного мислення*.

«Онтологічний поворот» в антропології надає таку можливість<sup>14</sup>. Класична антропологія, наприклад, антропологія Гіртца та Сахлінса, має справу з культурою як суспільно організованою системою значень, що еквівалентно поняттю *репрезентації*. Звідси її кредо: існує один світ та множина світобачень, тобто культур. Кредо нової антропології — визнання існування множини світів та реальностей, тобто онтологій. Іншість *Іншого* має бути сприйнята серйозно. Наприклад, коли антрополог стикається з твердженням «порох є сила», то його треба розуміти не в значенні «порох має силу або уособлює силу» і шукати цей порох у деякому регіоні світу. Навпаки, треба визнати, що це *відмінний* світ, де порох саме є силою.

*Культура та онтологія* згодні в тому, що існує *Інший*. Для *культури* — це інша репрезентація реального (актуального) світу, для *онтології* — це інший

<sup>11</sup> *Neo-Aristotelian Perspectives on Contemporary Science* (2018), ed. by W. Simpson, R. Koons, N. Teh. London: Routledge; Adams, R.M. (1974). *Theories of Actuality*. *Nous*, 8 (3), 211–231; Lewis, D. (1968). *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.

<sup>12</sup> Coleman, J. (1990). *Foundations of Social Theory*. Cambridge: Harvard University Press, MA; Favell, A. (1996). *Rational Choice as Grand Theory: James Coleman's Normative Contribution to Social Theory*. In *James Coleman* (pp. 320–321), ed. by J. Clark. London: Falmer Press.

<sup>13</sup> Див.: Декомб, В. (2014). *Клопоти з ідентичністю* (сс. 260–269), пер. та коментар В. Омелянчика. Київ: Стилос.

<sup>14</sup> *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition* (2017), ed. by M. Holbraad, M.A. Pedersen. Cambridge: University Press.

(можливий) світ, певне «те, що могло б бути» (але не є) з актуальним світом. Відтак антропологію визначають як науку про *онтологічне самовизначення* людей певного світу. Антропологія стає *онтологією*, робить явною «силу слабкості», «силу відмінності». Це спричиняє *розширення* предмета антропології: тепер він включає в себе не тільки антропологію людини, але й *антропологію речей* як пов'язану з *людиною спільноти* того, що існує.

Не важко бачити, що таке розширення предмета антропології відповідає розширенню поняття суб'єкта в концепції В'єйорки: тепер до розрахунку беруть як людські, так і позалюдські чинники. З точки зору онтологічного підходу, наша здатність мислити контрфактично — це здатність *Іншого* до *онтологічного самовизначення*, тобто здатність бути суб'єктом.

Отже, для того, щоб мислити насильство, недостатньо поняття *культури*, тут виникає потреба у звертанні до поняття модальної *онтології*, тобто у звертанні до *контрфактичного* мислення. Іншими словами, для мислення *злагоди* достатньо *культури*, тобто достатньо *актуального* світу як основи фактичного мислення. Для мислення *насильства* цього недостатньо, тут потрібне звертання до модальної онтології («того, що могло б бути») як основи контрфактичного мислення.

---

*Омельяничук, Валентин* — доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник відділу логіки та методології науки Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

---

Сергій Пролеєв

### Міжнародний тероризм як репутаційна стратегія

Тероризм традиційно вважають практикою створення фізичної небезпеки ворогу. Терорист начебто покликаний завдати ворогові найбільших втрат, змушуючи його до відповідних трансформацій власної політики. По суті, тероризм має виконувати у мирний час ті самі функції, що їх під час війни виконує диверсійна діяльність.

Проте вже у цій заувазі криється й перша істотна відмінність тероризму від диверсій як засобу війни. Диверсії переважно спрямовані на руйнацію військово-промислового потенціалу супротивника. Це фактично та ж сама війна, але перенесена вглиб ворожої території. Вся диверсійна діяльність, включно з партизанськими діями та роботою засобів пропаганди, спрямована проти тилу ворога. Її метою є підрив його здатності до спротиву та спроможності вести війну.

Натомість тероризм від самого початку й у всіх своїх історичних різновидах не зазіхав на відчутну *фізичну* руйнацію потенціалу супротивника. Терористичні дії вражали конкретних осіб та об'єкти, але працювали вони передусім зі свідомістю. Тероризм покликаний внести деструкцію в існуючий порядок, передусім у систему управління. Його головним призом є відчуття безпорадності та небезпеки у таборі супротивника, порушення сталого функціонування його системи прийняття рішень та дії ідейних настанов. Тому хоч би якою фізично руйнівною була терористична дія, за своєю метою вона є передусім ментальною акцією, прагне ментального ефекту.

Зазвичай цей ефект ототожнюють з відчуттям страху. Про це промовляє й сама назва феномена, яка, як відомо, походить від латинського слова «жах» (*terror*). Разом з тим, спектр ментальних зазіхань тероризму треба вважати ширшим, ніж окреме відчуття страху. Радше треба казати про загальне відчуття безпорадності та вразливості, яке починає супроводжувати всю життєдіяльність ворога. Терористичні дії не лише жахливі кривавістю. Не менш важливою їхньою характеристикою є неочікуваність та невідворотність. Засвідчити безпорадність усєї державної машини, показати її неспроможність захистити навіть ключові центри управління та вищих осіб — ось мета тероризму в його традиційному розумінні.

До цього треба додати юридичну функцію тероризму. Це ще одна його суттєва відмінність від військової диверсії. Терористичний акт не знищує ворога фізично, він виносить йому вирок. Зрештою, виносить вирок ворожому порядку життя, його державному ладу, його ідеології та системі цінностей. Військові диверсії далекі від логіки акту правосуддя. Їх мета — завдати ворогові втрат з метою наближення його остаточної поразки. Тероризм зазіхає на значно більше. Йому мало фізично уразити супротивника, йому треба *розвінчати* його. Терор надихається місією боротьби зі злом, величними завданням відновлення справедливості та покарання неправедних. Терористичний акт, безумовно, злочин. Але він організує, обґрунтовує та здійснює себе як акт правосуддя.

Це надає тероризмові сакрального виміру, робить його юридичною і навіть священною місією. Якщо простежити генеалогію цього компоненту тероризму, то можна дійти до архаїчних структур міфологічної свідомості. Сакральний сенс тероризму сягає діяльності міфічних героїв, що впорядковували світ, звільняли його від лихих, зловісних сил. Найвидатнішим античним героєм такого штибу був Геракл.

Перекидання містка від уславлених напівбожественних героїв, що очищали світ від зла, до сучасних терористів, що вбивають невинних людей, може здатися штучним і навіть образливо брутальним. Проте насправді лише різниця культурних оцінок того чи того явища, потужна культурна упередженість заважає побачити аналогії між ними. Немає можливості детально аналізувати цей сюжет та вибудовувати системну аргументацію висловленої тези. Тому для наочності пошлюся просто на літературний приклад. В одному з романів Агати Крісті всім відомий детективний герой Еркюль Пуаро звертається до образу свого тезки — античного Геракла.

«Нічого собі герой! Здоровезний чолов'яга недалекого розуму зі злочинними нахилами! ...можливо, у стародавніх греків подібних типів і вважали героями, але в сучасному суспільстві це не пройде. Огидний голий дикун, що розмахує палицею... І все ж між Еркюлем Пуаро і античним Гераклом було щось спільне. Обидва вони позбавляли світ від усілякого зла... Благодійники, рятувальники — в очах суспільства, як у давнину, так і зараз».

Попередня експозиція усталеного сенсу тероризму мені знадобилася для того, щоб більш рельєфно постала теза, якою хочу висловити специфіку сучасного міжнародного тероризму.

Вона полягає в тому, що тероризм втрачає сакральні шати і переносить свій центр тяжіння в поле світської боротьби репутацій.

Засобами терору неможливо завдати поразки супротивнику. Терор не здатен хоч скільки-небудь підірвати економічний чи військовий потенціал ворога. Як показує досвід, терор не досягає мети як практика залякування. Навіть в Ізраїлі — країні, яка зазнає найбільшого терористичного тиску — не вдається створити атмосферу страху. Якщо страхи й виникають, вони мають локальний і швидкоплинний характер.

Який же сенс можуть мати терористичні акції? Вони здатні лише підірвати престиж, зменшити привабливість західного способу життя. Тероризм працює із суспільною уявою. Він розміщує себе у полі політичних репутацій.

Якщо звернутися до нинішніх акторів ісламського тероризму, то впадає в очі одна їхня прикметна особливість. Вони не є чужинцями в західному світі, вони не є зайдами — тими, хто прийшов ззовні. Навпаки, вони за освітою, вишколом та логікою дії є західними людьми. Показовою в цьому плані є їхня слабка релігійність. Вони погано знають Коран і недбало дотримуються мусульманських звичаїв. Для них релігія перетворилась радше на культурний мем — просто певний код, яким маркується терористична дія.

Якщо вони й чужі системі західних, європейських цінностей, то це вже свої-чужі. Не ті, хто прийшов з власною чужістю з іншого світу. Їхню відчуженість сформовано в процесі життя в самій західній дійсності. Це ті, хто зазнав невдачі у західному суспільстві і почувається у ньому неповноцінним. Відповідно терористичний акт стає не атакою на інший світ, а зведенням рахунків та помстою світові, учасником якого ти сам себе визнаєш. Це типовий вияв ресентименту.

Я не здійснював соціологічного дослідження, але можу припустити, що стан цих людей амбівалентний. Вони вже стали учасниками західного життя, але не здатні з різних причин досягти у ньому бажаного масштабу успіху. Це не атака іншого світу. Це атака, умовно кажучи, знедолених, обділених успіхом, реально чи уявно ображених. Для цих людей природніше гинути в актах помсти світові, в якому не вдалося досягти успіху, ніж повернутися в рідний мусульманський світ. Ось там вони будуть справді чужими. Чим автентичнішим буде ісламське середовище, тим недосконалішими у ньому виглядатимуть нинішні актори тероризму.

Терористичний акт не здатен піднести статус ураженого в цьому суспільстві. Але він здатен руйнувати *добру репутацію самого суспільства*. Репутацію безпечного місця, свободи, гарантованих прав, усталеного мирного життя, вільного від насильства. Красномовним є порівняння джихадизму зі значно небезпечнішим терористом — дорожнім рухом. Насправді дороги та автомобілі були й залишаються головними вбивцями. Терористи їх ніколи не перевищать. У Франції, наприклад, в автоаваріях щорічно гинуть понад три тисячі людей. Але, збираючи великий врожай смертей, автомобілі не зазіхають на репутацію суспільства та його систему цінностей. Тому ніхто й гадки не має вважати їх терористами. Хоча, враховуючи статистику смертей, їх треба боятися значно більше, ніж найжахливіших терористів.

Зважаючи на природу тероризму як репутаційної стратегії, доводиться зробити несподіваний висновок, що головними поплічниками терористів є медіа. Лише широкий розголос терористичних актів, бурхлива полеміка навколо них, жорстка критика уряду, правоохоронних органів та соціальної системи у зв'язку з ними надають терористичним актам бажаної їм потуги. Свого справжнього ефекту ураження репутації терористичний акт досягає не тоді, коли від нього хтось загинув, а тоді, коли широкий і пристрасний розголос подій спричиняє ефект трансформацій суспільної свідомості. Терористичні акти лише включають ефект медіа, які й завдають головного, такого бажаного терористам репутаційного удару. Сам по собі тероризм на це не спроможний.

Відтак стає ясно, що джерело вирішального успіху у боротьбі з тероризмом треба шукати не у вдосконаленні спецслужб. Треба змінити ставлення до терористичних актів, змінити реакцію. Засадовою для суспільної реакції має бути стриманість, навіть незворушність. Не можна залишитись байдужим до жертв. Але незворушність, на кшталт стоїчної, здатна значно

підірвати потугу тероризму як репутаційної стратегії. Найефективнішим способом боротьби з тероризмом буде той, який здатен призвести до відмови терористів від власної діяльності. Знищити його зовнішніми зусиллями неможливо.

---

*Пролєв, Сергій — доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.*

---

Фарад Хосрохавар

### Світ уяви в європейському джихадизмі

Європейський джихадизм є складним явищем, де вимір уявлення, суб'єктивності діючих осіб є пов'язаним з їхніми соціально-економічними умовами, але де також суттєву роль відіграє їхня етнічна приналежність. Враховуючи нагальність, що її відчують західні спецслужби, певним вимірам цього явища було надано перевагу, з огляду на що було вжито численних заходів, які стосувались мережі, зв'язків між різними індивідами, психологічних умов виникнення радикального ісламу, форм релігійності (салафізму та, загальніше, фундаменталізму). Інші виміри, а саме дотичні урбанізму, світу уявлення індивідів, національній специфіці та етнічному походженню (марокканському, пакистанському, бангладешському), ментальному світу неофітів, суспільним формам приниження або таврування, як і історії європейських суспільств — усі вони часто привертали менше уваги. За участі медіа часто пропонували дихотомії, які надавали хибне висвітлення явищ набагато складнішої природи.

**Дихотомії-спрощення.** Ці дихотомії можемо резюмувати наступним чином:

**1. Ісламізація радикалізму vs радикалізація ісламу.** Для деяких дослідників радикалізація пов'язана із соціальним контекстом, що відіграє набагато більшу роль, ніж іслам сам по собі, який часто є приводом для виправдання несприйняття суспільства. Друга точка зору (радикалізація ісламу) стверджує, що саме радикалізований іслам надає місце джихадизмові, відтак власне релігійний вимір є визначальним в тероризмі в ім'я Аллаха.

Польові дослідження добре демонструють, що залежно від країни, міського району або ж джихадистської групи, тій чи тій альтернативі можуть надавати перевагу, і часто ісламізація радикалізму може передувати радикалізації ісламу. Але часто ці два явища крокують разом, відтак їх роз'єднання не є доцільним з наукової точки зору. Якщо ми розглянемо вимір уявлення, який ми називатимемо суб'єктивністю, то ми побачимо зв'язок цих явищ у формі набагато більш відповідній, ніж у випадку, коли ми задовольняємося статистичними серіями або простим формальним аналізом (включно з релігійним) джихадизму.

Наприклад, у Франції випадки Фаріда Бенйету (Farid Benyettou) або Адлен Гішер (Adlène Nicheur), поміж багатьох інших, підкреслюють радикалізацію ісламу (вони жили в релігійній родині); натомість протилежний випадок подибуємо набагато частіше, особливо поміж молоді передмість. В інших країнах, таких як Англія, де комунітарна структура краще збереглась, радикалізацію ісламу подибуємо частіше, ніж у Франції. Це спонукає брати до уваги вихідні спільноти (вихідців із Північної Африки у Франції, сомалійців у Сполучених Штатах, пакистанців та бангладешців в Англії). Іншими словами, згадане вище протиставлення заважає зрозуміти реальність джихадизму, де справжньою проблемою є зв'язок радикалізації ісламу та ісламізації радикальності в уявленні дійових осіб. Крім того, у Франції

світська культура та республіканська школа зробили свій внесок в деісламізацію молоді північноафриканського походження, що примножило принадність міфічного ісламу, зведеного до джихаду в головах численних індивідів. Отож, ми маємо деяку ісламізацію радикалізму, яка сама перетворюється для деяких молодих людей на радикалізацію ісламу, як вони його розуміють.

**2. Чи джихадистські групи загалом мають очільника (leadered), чи вони є некерованими (leaderless)?** У цьому випадку також ідеться про хибні дебати. Емпіричне дослідження джихадистських груп каже про те, що реальність розташована між двома зазначеними можливостями, зважаючи на щаблі ієрархії від форм найбільш гнучких до найбільш структурованих залежно від випадку. Знайдені після ліквідації Бен Ладена американцями в Пакистані документи продемонстрували, що модель «без очільника» (leaderless) не підтверджено у багатьох випадках. А проте серед «доморощених терористів» прямий зв'язок з деякою джихадистською організацією не завжди доведено. Тут також дві протиставлені моделі в дійсності присутні разом. До цього аналізу додамо, що нові джихадистські групи утворюються з кола друзів за відсутності ієрархії або з більш-менш слабким поділом праці. Емпіричні дослідження<sup>1</sup> демонструють, що відсутність ієрархії подибуємо рідко, що ці групи часто включають особистості, дії яких керовано на відстані харизматичною особою<sup>2</sup> (як наприклад, постать Касира (Kassir), що реалізовував свій вплив через мережу стосовно деяких французьких груп, як у випадку двох молодих осіб — Адель (Adel Kermiche) та Абдельмалік Петижан (Abdelmalik Petitjean), які замордували пан-отця Жака Гамеля (Jacques Hamel) 26 липня 2016 року), або зблизька, як у випадку групи з Кан-Торсі (Cannes-Torcy), керованої Жеремі-Луї Сиднеєм (Jérémy-Louis Sydney), а згодом Жеремі Баї (Jérémy Bailly).

**3. Середній клас vs нижчі верстви населення.** В Європі значна частина молодих джихадистів (між двома третинами та трьома чвертями) походить із прошарку нижчих верств населення, вихідців з імміграції. Існують також неофіти (між 8 та 20 відсотками залежно від країни Європи), які більшою частиною є вихідцями із середнього класу або нижчого середнього класу. Тут також не тільки лише класовий чинник, але й форми суб'єктивності (спосіб, в який ми уявляємо нашу приналежність до розширеної спільноти ісламу) відіграють свою роль. Приналежність до суспільних класів є тільки чинником, що структурує певну манеру уявлення.

**4. Перша, друга або третя генерація?** Залежно від країни, більшість джихадистів належать до другої генерації іммігрантів (Франція, Бельгія, Велика Британія), першої генерації (Норвегія) або щойно прибулих (Німеччина).

<sup>1</sup> Khosrokhavar, F. (2018). *Le nouveau Jihad en Occident*. Paris: Robert Laffont.

<sup>2</sup> Цей тип «харизми здалека» можна відрізнити від «харизми зблизька» місцевих вербувальників. Детальну типологію цього надано в моїй книзі.



Ці відмінності зумовлені історією, а саме процесами колонізації та деколонізації (Франція, Велика Британія). Як ми побачимо, визначальним чинником є саме спосіб, в який індивід уявляє свою приналежність до нації чи виключення з неї або робить ототожнення з уявною нео-Уммою ісламу.

**5. Ідеологія: нігілізм або радикалізована версія ісламу?** Ісламська гіпотеза, висунута вперше Андре Глюксманом в його книзі «Достоевський на Манхеттені» (2002), не могла бути застосована до більшості джихадистів: вони надавали перевагу постаті мученика як прямого шляху до раю, враховуючи їхній особистий життєвий шлях (в своїх очах вони багато нагрішили), бо священна смерть відшкодовувала всі їхні гріхи. У Франції деісламізація значної кількості молоді, вихідців з еміграції, є соціологічним фактом, на противагу Великій Британії, де релігійну тяглість краще збережено. Але у двох випадках постать мученика впливає з певного віднайдення сенсу і не може бути інтерпретована як нова фігура нігілізму. Тут також маємо втручання західного уявлення, що інтерпретує згідно зі своїми власними нормами тих, хто не відповідає суспільним правилам, приписуючи їм не властиву їм ментальну структуру. У більшості випадків серед ув'язнених, яких було засуджено за приналежність до груп, що готували терористичні акти (тобто, у нашому випадку, джихадистів), обговорення показало, що вони не були «нігілістами», будучи в певному розумінні «плетористами», тобто мали універсум, переповнений священними сенсами, що й заважало їм мати критичний погляд на їхню позицію<sup>3</sup>.

**6. Салафізм — передпокії джихадизму чи його завада?** У Франції, у переважній більшості спостережених випадків, молодь впадає в джихадизм без долучення до салафізму. Але навіть у Франції, у меншості випадків, ми віднаходимо цей перехід. В інших європейських країнах жорсткий салафізм може призвести до деяких форм радикалізації, що не мають свого еквіваленту у Франції, як ми побачимо нижче. Загалом доктринальний салафізм не спонукає до джихадизму, але він десоціалізує індивіда, зачиняючи його в сектантській структурі. Західні суспільства, налякані ісламом, розвивають деякий уявний світ, який за будь-яку ціну хоче призвести до думки, що ісламський фундаменталізм (де салафізм — його загострена форма) спричиняє джихадизм. Ісламський фундаменталізм часом дуже підкреслює певні зовнішні форми (повне закриття жіночого тіла та обличчя — нікаб (niqab), густа борода у чоловіків).

**7. Чим треба цікавитись — соціально-економічним становищем радикалізованої молоді чи проблемою ідентичності?** Ця дихотомія є також часто штучною: радикалізована молодь у своїй більшості має непевний соціально-економічний статус, девіантну поведінку, проходження ув'язнення, а також кризу ідентичності, що спричиняє релігійний екстремізм. У середніх класах,

---

<sup>3</sup> Див.: Khosrokhavar, F. (2006). *Quand Al Qaïda parle, témoignage derrière les barreaux*. Grasset; *Les prisons de France* (2016). Paris, Robert Laffont.

джерелом радикалізації часто є уявний світ, спертий на несправедливість та відсутність перспективи майбутнього разом із дискредитацією політики. Стосовно виміру, пов'язаного з ідентичністю, то відсутність визнання молоді, вихідців із імміграції, часто економічно виключеної із суспільства, або її перебування у невизначеному стані, або ж соціальна аномія у випадку молоді із середніх класів (відсутність утопії) — все це є джерелом радикалізації. Два явища поєднуються в свідомості молоді, що штовхає її до пошуку інших шляхів для своєї реалізації замість тих, що їй запропоновано.

**8. Релігійні цінності або цінності світські?** Джихадизм репрезентує релігійні цінності, що не підлягають обговоренню у світі, де релігійність перебуває під знаком запитання завдяки секуляризації. Як ми побачимо, два типи цінностей не є взаємовиключними, і саме їх поєднання, а не протиставлення, є визначальним для джихадизму. Молоді європейські джихадисти є продуктом секуляризації ісламу, що уможливорює дії індивіда з посиленням на уявну нео-Умму, яка б давала змогу самореалізації у міфічній формі. Тут також вимір, пов'язаний з уявним світом, є фундаментальним.

**9. Справляє чи ні вплив вихідна спільнота?** Це питання часто накладається на питання присутності або ні колонізації вихідних спільнот, що мешкають на Заході. У Франції травматизм деколонізації, особливо алжирської, є фактом, що його неможливо обійти. Але, хоч як це парадоксально, це молодь Марокко, а не Алжиру, що складає значну частину армії джихадистів ХХІ сторіччя: в Німеччині згадана вище марокканська спільнота надає кандидатів для джихаду, які пропорційно набагато численніші, ніж молодь з турецької спільноти, найбільшої мусульманської спільноти країни. Нашадки іммігрантів з мусульманського світу мають свою історію імміграції — «до» та «після», і саме спосіб, в який вони суб'єктивно відтворюють її, визначає їхню джихадистську заангажованість.

**10. Чи є джихадизм прямим наслідком зовнішньої політики західних потуг?** Втручання останньої у деяких випадках не можна уникнути. Але й численні інші чинники справляють свій вплив, а саме соціальна ситуація іммігрантів, їхнє ставлення до свого минулого (колоніального чи ні) та їхні перспективи на майбутнє в суспільстві, де вони опинилися (чи мають вони враження витворення кращого майбуття чи ні). Якби єдиним чинником джихадистської дії була б тільки зовнішня політика західних суспільств, Сполучені Штати повинні б були мати набагато більшу кількість джихадистів. Але це не так, американських джихадистів набагато менше, ніж європейських. Часто ставлення до минулого та теперішнього переосмислюють з огляду на ситуацію дійових осіб у західних суспільствах (молодь з північної Африки у Франції («араби») певним чином порівнює свою ситуацію у міфологізованій формі із ситуацією палестинців на окупованих Ізраїлем територіях, пакистанська молодь в Англії переосмислює свою ситуацію, ототожнюючи її із ситуацією кашмірців в індійській частині Кашміру, де поліція та армія застосовують репресивні заходи). У Бельгії молодь марокканського

походження певним чином ототожнює бельгійців із «квазіфранцузами» з огляду на те, що французи колонізували північну Африку, відтак ситуація цієї молоді у Бельгії нагадує їй колоніальну ситуацію, позначену презирством та зневагою, що вона відчуває на свою адресу. Віктимізація діє у напрямку наближення уявним чином ситуації молоді, вихідців з імміграції до ситуації колоніального періоду, натомість сучасна реальність є дуже відмінною від реальності минулого. Інший світ уявлення спричиняє ототожнення з палестинцями молоді арабського походження у Франції та з індійськими кашмірцями молоді пакистанського походження в Англії. Певним чином молоді люди конструюють уявний світ войовничої агресії (кашмірців в Індії тлумачить колоніальним чином індійська армія, як і палестинців — ізраїльська). Те, що цей уявний світ не відповідає європейським реальностям (де існує певне таврування, але не таке саме поводження, що його демонструє ізраїльська армія стосовно палестинців та індійська армія стосовно кашмірців), демонструє ще раз важливість у суспільстві уявлення, що дає змогу розглядати себе як жертву.

**Не розв'язані проблеми.** Залишаються численні інші мало проаналізовані проблеми, що потребують звертання до уявного світу радикалізованої молоді, як і до уявлення західних суспільств, які витворюють певну репрезентацію джихадистів, яка часто зміщена стосовно пережитого ними.

Одним із найважливіших питань є питання, яке протиставляє джихадистську групу індивідові. Джихадистські угруповання становлять набагато більшу небезпеку, але глобальна статистика, що бере в розрахунок індивідів, не дає доброго образу джихадистських угруповань. Потрібно цікавитись саме цими угрупованнями (або мережами, згідно з іншою термінологією) та порівнювати їх як статистично відмінні сутності стосовно індивідів для отримання точного уявлення про джихадизм. Внутрішньогрупова динаміка, походження членів групи, їхні зв'язки після радикалізації належить узяти до уваги.

**Урбаністичний чинник джихадизму та його уявний світ.** В Європі один з найбільш значущих, навіть суттєвий чинник джихадистської радикалізації — це місто. Але не будь-яке місто<sup>4</sup>. Ми можемо говорити принагідно про урбаністичний чинник джихадизму. Випадок Радуана Лакдима (Radouane Lakdim), вбивці з Каркасона та Треба, який скоїв теракти 23 березня 2018 року, вказує на його походження з району Озаман Каркасона. Стосовно Хамзата Азімова (Khamzat Asimov), чеченця 29 років, натуралізованого у Франції, який завдав поранень чотирьом особам у Парижі 6 травня 2018 року, то він ріс у районі Елсо в Страсбурзі.

Майже в усіх європейських країнах існують райони, де кількість виїздів молоді до Сирії (екзоджихадистів), а також прихильників внутрішнього джихадизму (ендоджихадизму) була набагато вище середньонаціонального рівня. Процес над тими, хто вижив з двадцяти молодиків, що дісталися

---

<sup>4</sup> Khosrokhavar, F. (2018, 13 mai). Un urbain djihadogene. *Le Monde*.

Сирії з французького Лунелю (Lunel) між 2013 та 2015 роками, демонструє ситуацію, що має повторення в інших європейських країнах у більш-менш схожих формах, які ми зустрічаємо і в місті Трапп (Trappes). В останньому випадку йдеться про спальний район Абривадос, де значна кількість молоді з Люнелю дозволила обробити себе пропагандою священної війни в її екстремістській версії.

Концентрація джихадистів у певних районах може бути з двох причин:

— або тому, що в осередді цих районів молодь мала змогу знайомств завдяки формальним або неформальним мережам, друзям або членам сім'ї з її відгалуженнями. Район може бути районом середнього класу, без явних ознак бідності серед кандидатів для священної війни. Цей тип районів, як і приналежність до середнього класу, дає дуже нечисленні випадки джихадизму в Європі;

— або з причини особливостей міської структури: концентрація етнічно схожої молоді (у Франції — з північної Африки, у Великій Британії — з Пакистану та Бангладеш, у Бельгії — з Марокко) зі своєю спадщиною таврування та незадоволення з боку деякої частини населення; перетворення на гетто та розвиток «чорної», нелегальної економіки (що притягує певну частину молоді та налаштовує на всілякі форми вчинків, що виходять за межі чинних норм); рівень безробіття набагато вищий за середньонаціональний (в Люнелі близько 20% та вдвічі більше для молоді з іммігрантським корінням); підвищений рівень відсутності шкільного навчання, рівень злочинності набагато більше середньонаціонального; занадто загострене відчуття таврування молодих хлопців; зруйнована структура сім'ї: патріархальні сім'ї без голови сім'ї, неповні сім'ї, родинна нестабільність з розвитком насильства в сім'ї та посилення дітей в інтернати, наприклад, сім'ї Мера (Merah) та Немуш (Nemouche); живий досвід таврування, більшою частиною спертий на щоденний досвід, посилений «агресивною» поведінкою молоді, що відчуває себе виключеною із суспільства; перетворення на анклав району, більш-менш віддаленого від центру з об'єктивної причини (відсутність автобусних ліній чи ліній метро), а частково з уявної (уявна лінія поділу часто відділяє такий район від інших міських зон, що спричиняє у цієї молоді пробудження відчуття деякої «подвійної» людяності, що унеможлиблює спілкування).

Урбаністичний чинник відтак відіграє фундаментальну роль в європейському джихадизмі, і саме розвиток специфічно урбаністичного уявного світу часто надає сенсу джихадистському налаштуванню у молоді. Це уявлення часто живиться у молоді відчуттям життя у гетто<sup>5</sup>, її переживанням певної відмінної людяності, ізольованої в осередді району, який парадоксальним чином постає у ролі «в'язниці» (де панує відчуття замкненості), але також у ролі затишного прихистку (тут ми знаходимось «у себе»). Тут часто

<sup>5</sup> Див.: Lapeyronnie, D. (2008). *Le ghetto*. Paris: Robert Laffont.

виникає особлива манера розмовляти (англійська вимова у молоді з Пакистану та Бангладеш, особлива вимова у молоді з Африки у Франції, у вихідців з турецької імміграції в Німеччині), особлива жестикуляція та тілесні форми самовиразу, що відрізняють її від інших громадян. Ці останні сприймають таку жестикуляцію як агресивну, що стає на заваді сприйняттю індивідів, вихідців із мусульманських країн, як повноправних громадян.

У розмовній мові в Європі існує цілий словник, що має за мету продемонструвати негромадянство цих синів та онуків батьків-іммігрантів (сприйняття дочок та онучок є відмінним, але, як правило, вони не складають суспільних проблем, за винятком проблеми хустини-вуалі у Франції та Бельгії, такі проблеми створюють тільки хлопці): у Швеції їх сором'язливо звуть індивідами «не шведського походження», що схоже на «французів на папері» у Франції або «німців за паспортом» у Німеччині; ще принизливіша назва в Англії — «Pakis» (для вихідців з Пакистану або, ширше, з Південно-Східної Азії, з яскравим принизливим наголосом). У Франції це вирази, з яких деякі застаріли: «араб», «бунюль» (Bougnoul), «біко» (Vicot), «бьор» (Beur) та «бьорет» (Beurette). Ці індивіди відчувають себе затиснутими в двозначному положенні — не бути ні французами (або німцями, англійцями, бельгійцями), ні арабами (чи пакистанцями, марокканцями, сомалійцями). Їх відкинуто, маргіналізовано та затавровано суспільством. Вони відчувають себе блокованими своїм походженням і дедалі більше ісламом, що розглядають як ознаку деградації, посилюючи їх відсторонення, аж до виключення із суспільства. Уявний світ європейців виключає їх; реагуючи на це, вони також виробляють характеристики, що підкреслюють їхню негромадянськість, а саме агресивність, жестикуляцію, яку інші сприймають як загрозу, способи існування, які інші розглядають як провокативні і які з часом стають такими. З боку мови, вони виробляють своє власне арго стосовно людності країни, з якої вони виключені, як наприклад, «бабту» (babtou — «білий»), «гаурі» — «білий» (le Blanc), що означає «француз» в його принизливому значенні. Расистське уявлення та уявлення антирасистське обмінюються взаємними ударами у грі віддзеркалень, де кожний бачить викривлений образ супротивника, виходячи з ментальних конструкцій, що ускладнюють, а часом і унеможливають діалог. Ці уявлення, мов «собаки з порцеляни», відіграють суттєву роль у радикалізації молоді та складають ґрунт, де знову народжуються забобони, сперті на відсутність спілкування та відмову від взаєморозуміння.

**Подвійна віктимізація.** Новий факт, як видається, підтверджено повсюдно в Європі в районах-анклавах: перша генерація вірила в соціальну інтеграцію, друга генерація розчарована нею, третя генерація ще більше «денаціоналізована», схиляючись до найжорсткішого фундаменталізму. В замкнених районах-анклавах міського простору, які ми назвемо «приміськими районами»<sup>6</sup>, збільшується соціальна відстань, відтак нездоланна між

---

<sup>6</sup> Див. розділ книги стосовно міського простору.

молоддю третьої генерації та суспільством. Друга генерація глибоко переживала своє злиденне існування, спричинене статусом негромадянина, коли звертання до джихадизму було симптомом цього горя в численних країнах. Третя генерація навіть не має необхідності в цьому типі стратегії для ствердження свого незадоволення. Молодь відчуває себе «поза грою», «поза нацією», в деякому іншому світі, в універсумі, витвореному нашвидкуруч, що знаходиться в розладі з глобальним суспільством, звертаючись до ісламу для виразу цього розриву: відсутність алкоголю в кафе, відсутність дівчат та жінок у чоловічому суспільному просторі, тільки м'ясо *галаль* (*halal*) у місцевому супермаркеті, відсутність жінок без традиційної хустини-вуалі... Це меншою мірою іслам, ніж бажання поквитатись зі світським суспільством, що підкреслюють у цих районах, де, проте, до строгої практики ісламу не долучено велику частину молоді, але де рішуче бажання жити в провокативній відмінності стає засадою ідентичності. Це те, що Феті Бен-слама зве «надмусульманином»<sup>7</sup>. Цей мусульманин конструює деякий уявний іслам, що великою частиною винайдено для потреб недуги ідентичності. Це не традиційний іслам, але іслам, дотичний протизаконності, девіантності, ісламо-розбій, але також ісламо-виклик. Все, що заборонено в традиційному ісламі, перетлумачено та переосмислено в межах налаштування символічного розриву із суспільством в ім'я «ісламської чистоти», що дозволяє, так би мовити, для здолання невірних торгівлю наркотиками, крадіжки, насильство. Це явище набагато більше підкреслене в суспільствах, де превалює світськість, як у Франції (і меншою мірою в Бельгії), ніж у Німеччині чи Англії, навіть якщо райони-гетто, де поширюється налаштування-виклик в ім'я ісламу, є відомими владі. Таке самозамкнення ми знаходимо як в брюссельському районі Моленбек, так і районі Тулузи Мірай: при переході від другої до третьої генерації прірва в ідентичності стала нездоланною між «мусульманами» та «білими». Перетворення району на гетто супроводжене самоствердженням нових молодих дійових осіб у необоротній відмінності від навколишнього суспільства.

Раніше принизливі розмови стосовно «арабів», «пакіс», «марокканців» (Бельгія) або «турок» (Німеччина) розглядали як нечемні або навіть непристойні. Сьогодні бачення крайньоправих, що набуває дедалі більшого поширення, викриває «араба», «турка» або «азіата» як шахраїв, покидьків або масу, яку неможливо інтегрувати в суспільство, що є відлунням жорсткішої позиції, притаманної третій генерації в районах-гетто. Відтак існує радикалізація з двох боків, що ставить під загрозу проект інтеграції, принаймні тієї частини населення, що живе у більш-менш зачинених зонах, будучи затавроване маленьким середнім класом «білих» як неприємність, якщо не лихо. Образливі висловлювання як з одного, так і з іншого боку більше не є винятком, а є радше банальністю.

<sup>7</sup> Див.: Benslama, F. (2016). *Un Furieux désir de sacrifice. Le surmusulman*. Paris: Le Seuil.

Інше явище додається до цього ментального та соціального розриву між «молоддю», з одного боку, та розгубленою суспільною думкою — з іншого. Якщо розглянути тільки випадок Франції, алжирська суперечка (кривава незалежність 1960-х та переїзд до Франції трохи пізніше значної маси алжирців) спирається на подвійне відчуття себе як жертви після двох генерацій потому. З «французького» боку в уявному плані алжирську ситуацію поширюють на інших північноафриканців («арабів»), які вигнали французів, а потім прийшли до цих останніх, хоча вони були виштовхнуті звідти (принагідно ми забуваємо, що колонізація була дуже нерівноправна, що колонізатори та колонізовані не поділяли ні тотожного ментального універсуму, ні правового). Ці тимчасові гості, які мали б поїхати, зловжили французькою гостинністю та оселилися надовго. Але вони не зуміли інтегруватися, будучи дуже відмінними, не маючи здатності стати громадянами в повному значенні з огляду на їхній спосіб життя, їхні релігію та культуру. З цієї точки зору суспільство стало жертвою індивідів, яких неможливо асимілювати та які взяли Францію в заручники (відповідно це міркування може бути застосоване до Англії, Німеччини). Це відчуття підважувала переоцінка кількості мусульман у країні: у Бельгії громадяни оцінювали відсоток мусульман в 20—30%<sup>8</sup>, натомість у реальності він не перебільшував 10%, та ж сама ситуація і у Франції. З боку молоді другої та особливо третьої генерації, навіть четвертої генерації імміграції, превалує враження, що у будь-якому випадку вони виключені зі справжнього громадянства, будучи жертвами суспільства, що відмовляє їм у праві бути як інші. Хоч би що вони робили, вони будуть несприйнятні, являючи собою об'єкт найгірших підозр та будучи нездатними домогтися рівноправ'я, коли поліція і загалом адміністрація ставиться до них як нижчої категорії населення, навіть як до злодіїв. Вони відчують себе жертвами суспільства, яке зачинило їм усі двері, відмовляючи їм у шансі, що його мають інші. З огляду на таке несприйняття суспільством вони відчують те, що соціологи називають «люття»<sup>9</sup>. Фактично цей образ жертви спирається на деяке монолітне бачення французького суспільства (і, ширше, європейського): щоправда, існують забобони та стереотипи<sup>10</sup>, проте існує дедалі численніший середній клас вихідців з імміграції, який вочевидь відчуває на собі погане поводження, але який все-таки спромігся дістатися до середніх прошарків населення. Образ жертви спричиняє абсолютизацію відчуття соціальної несправедливості, хоча вона не є суцільною, як це видається цим молодим людям. Навпаки, їхні дії, часто-густо агресивні, та їхня загострена чутливість зміцнюють соціальні забобони та підтверджують

---

<sup>8</sup> Див.: Noir, Jaune Blues (*Le Soir*, RTBF).

<sup>9</sup> Див.: Dubet, F. (1987). *La galère: les jeunes en survie*. Paris: Fayard; Lapeyronnie, D. (2008). *Ghetto urbain*. Paris: Robert Laffont.

<sup>10</sup> Див. розділ «Європейські мусульмани та проблема їх соціальної інтерації» з цитованої вище книги.

ідею їхньої нездатності до соціалізації, аж до постановки питання про їхню нормальність. Їхні упередження стосовно необхідності відповіді на таке ставлення шляхом нагнітання агресивності налаштовують суспільство проти них, роблять діалог складним, навіть неможливим. Вони відкидають спілкування з поліцією, адміністрацією, але часто також із соціальними працівниками, вчителями, радниками профорієнтації. Ця занедбана молодь робить усе, щоб бути більш рішуче неприйнятною для суспільства, живлячи в цьому несприйнятті суспільства частину душі, щоб ще інтенсивніше плекатися ненавистю до інших. Утворюється замкнене коло, коли расизм з боку інших спричиняє контррасизм зі свого боку, коли статус жертви змінюється на статус, що використовує образ жертви, де забувають про свою власну роль у динаміці ненависті до інших.

Отож, з одного боку, маємо використання образу жертви «білими», які відчують на собі погане поводження та зазіхання на їхні звичаї та звички з боку молодих «хуліганів» та ісламського фундаменталізму, а з іншого — використання образу жертви молоддю іммігрантського походження, яка переживає постійне відчуття тривоги, пов'язане з буттям у суспільстві, яке звинувачує її в тому, чим вона є, не надаючи їй можливості витворення свого світлого майбутнього як повноправних громадян. Це подвійне використання образу жертви зачинає молодь у ментальних лещатах, але також у лещатах просторових (райони-анклави, звідки можна виходити тільки групами для свого самозахисту, поширюючи разом з тим страх та тривогу у інших). Соціальний діалог стає практично неможливим.

Радикалізація цієї молоді є наслідком сприйняття свого існування як реіфікованого інквізиторським поглядом нелюдського суспільства в своїх надмірних вимогах, де для неї немає свого місця. Не маючи змоги пережити своє буття в межах афективної нейтральності нарешті визнаного способу існування, молодь намагається сіяти страх та нещастя серед тих, хто є, на її погляд, винуватцем її страху та нещастя. Діючи таким чином, вона приховує свою власну роль у переході до крайнощів.

**Молодь із середніх верств населення.** Впродовж кількох десятиріч розрізнення середнього класу та нижчих верств населення має тенденцію нівелюватись, принаймні стосовно нижчого середнього класу. Острах соціальної декласованості та пролетаризації більше не є суто суб'єктивним явищем, а є дотичним до економіки, зайнятості та погіршення життєвих умов. У своїй праці про поступове пониження соціального статусу середнього класу Луї Шовель<sup>11</sup> висвітлює наслідки зростання податків, ціни на житло, знецінення дипломів разом зі зростанням невизначеності стосовно зайнятості та зарплат. Ці чинники спричиняють відчуття глибокої невпевненості у молоді середнього класу, яка навіть не має впевненості в досягненні рівня життя своїх батьків. Їх бажання виїзду в Сирію частково пов'язане з відчуттям від-

<sup>11</sup> Chaovel, L. (2016). *La spirale de déclassement*. Paris: Seuil.



сутності надії в суспільстві, що не пропонує майбутнього навіть молоді із середніх прошарків населення.

В осередді цієї міської структури діє також антропологічний чинник родини та її кризи. Молоді джихадисти належать чи то до неповних сімей (особливо молодь з французьких передмість), чи то до сімей більш-менш суворих правил, патріархальну структуру яких непомітно ставить під знак запитання модернізація. Крім того, модель відновленої родини середнього класу може спричинити деяку форму соціальної дії в середовищі радикалізованої молоді, яка боляче переживає кризу чоловічого авторитету в сім'ї та ставить під знак запитання цей тип родини, надаючи перевагу родині неопатріархальній.

Насамкінець треба звернути увагу на дуже відчутні наслідки для молоді із згаданих вище родин створення Ісламської держави (ІД) в Сирії та Іраку, яке змінило ситуацію з джихадизмом. Занепад та в найближчому майбутньому зникнення ІД спричинять наслідки, що поставлять під сумнів форми масового долучення до цього типу держави, позначеної утопією репресивної та регресивної революції, що складає осереддя кризи, пов'язаної у молоді з пошуком сенсу та ідеалу, коли молодь готова битися зі старшими з метою просування нового порядку, дуже близького до тоталітаризму та дуже далекого від демократії.

**Висновки.** З огляду на джихадизм нагальною потребою є зосередження на соціальних класах, культурних чинниках або агрегованих даних стосовно минулого радикалізованої молоді, таких, як хуліганство, ув'язнення, таврування, урбанізм тощо. Але ці чинники фокусуються в уяві молоді, іншими словами, в деякій суб'єктивності, що конструює деякий світ переживання, де різні чинники знаходять своє структурування та де певне бачення, пов'язане з цією «суб'єктивністю», має бути взяте до уваги.

---

*Фарад, Хосрохавар* — професор Вищої школи соціальних наук у Парижі, провідний спеціаліст з проблем тероризму.

---

Євген Бистрицький

## Насилля, ідентичність і комунікація

У своєму виступі, щоб не занурюватись у перелік тем та ідей експоненційно збільшуваного числа розвідок щодо насильства, які мають переважно емпірично-описовий характер, я переважно спиратимусь на есе Ганни Арендт «Про насилля»<sup>1</sup>.

Виступ матиме три частини. Спочатку я спробую окреслити засади новітнього філософського розуміння міжлюдського, соціального насильства, що є, зазвичай, тавтологією, оскільки насильство як таке існує лише у світі людини. Це, по-друге, має привести нас до необхідності включити у міркування про феномен насильства той досвід насильства, який ми переживаємо сьогодні, тут і тепер, який пов'язаний з нашим переживанням ідентичності. Я особливо наголошую, що соціально-політичний і культурний досвід переживання та відстоювання національної ідентичності у сьогоднішній Україні, можливо, як ніде більше у Європі, дає підстави для його філософського узагальнення. Ми можемо спостерігати апеляцію до національної ідентичності та необхідності її захисту проти нівелювальних процесів глобалізації у внутрішній та зовнішній політиці не лише західних країн. Особливо це стосується агресивної політики насильства, яка виправдовується необхідністю захисту ідентичності власної та інших спільнот всередині та ззовні країни як безумовного права на суверенне культурне життя. Ці спостереження, по-третє, приводять нас до теми особливості міжкультурної комунікації за нашої доби військових конфліктів в підґрунті яких лежить гібрид масового фізичного та інформаційного насилля.

**Насилля як атрибут політичної влади.** Есей Арендт написано як осмислення подій революції 1986 року, яка відбувалася у Франції, але вплинула і на студентські протестні виступи у сусідніх європейських країнах. Осердям міркувань авторки є феномен молодіжно-студентського масового опору та повстання проти моралі та моральності (*Sittlichkeit*), буржуазного способу життя та буржуазної культури — проти буржуазного етосу в цілому у його найрізноманітніших проявах. Ідеться про наймасовішу демонстрацію сили та готовності до фізичного насилля проти того, що сприймається протестувальниками як універсальне моральне насилля. Тобто у центрі аналізу є, сказати б, феномен політики насилля у її історично найрозвинутішому на той час вигляді. Завдяки цьому Арендт вдається до критики попередніх філософських уявлень про насилля, й особливо це стосується безпосередніх учасників Паризької весни — Сартра та Нових Лівих.

Арендт відштовхується від загальних визначень сутності насильства, що у його крайніх проявах призводить до війни між народами. Це — біоло-

<sup>1</sup> Arendt, H. (1970). *On Violence*. San Diego, New York, London: A Harvest Book, Harcourt Brace & Company.

гізація людського «інстинкту домінації», психологічне пояснення «незрівнянного почуття насолоди» панування, коли інші стають інструментом чийої волі. Цей перелік авторка завершує згадкою класичної Клаузевицевої дефініції війни як акту насилля задля примусу опонента діяти, як ти бажаєш, тобто задля влади людина над людиною.

Від самого початку Арендт критично переводить розгляд питання у політичну площину через аналіз поняття влади, атрибутом якої є функція насильства — уможливлення наказу і підкорення — у її соціально-політичному вимірі. Це приводить її до висновку про неправомірність ототожнення влади і сили, коли всю політику визначають як боротьбу за владу, кінцевим виявом якої є насилля — цитує вона одного з послідовників Макса Вебера. Сам Вебер у його праці «Політика як покликання» цілком погоджується з висловом Троцького про те, що кожна держава ґрунтується на насиллі.

На цьому тлі Арендт розгортає рішучу критику ототожнення політичної, державної влади і силового примусу, насилля як основи інституту влади в суспільстві. Її критика безпосередньо спрямована на бачення визвольної історичної та соціальної ролі насилля як знаряддя досягнення свободи. Сартр, наприклад, говорить про «лють несамовитого бунту» проти наявної, буржуазної, культури в ім'я звільнення від будь-яких практик насилля над людиною, притаманних останній. Цій старій буржуазній культурі має протистояти моральний ентузіазм відкритої непокори владі та чинним суспільним нормам. Його гасло: «Соціальна революція або буде моральною, або її не буде». В обох випадках — насилля влади та насилля, спрямованого проти насильницької влади, — йдеться про ототожнення влади і сили, насильства, яке, буцімто, здатне змінювати владу.

Для нас важливо вказати на головні висновки, які вона робить, узагальнюючи цей новітній двосторонній досвід масового насилля — сприйняття його як морального насилля та боротьби проти цього через масове насилля непідкорення. Арендт простежує суголосні з її підходом міркування класиків, які свідчать про іншу, ніж насилля, основу влади. Афінське місто-держава в підґрунті центральної влади мало конституційне положення про рівність прав громадян; римляни говорили про *civitas* (громадян, пов'язаних між собою законом, який надає їм права і вимагає виконання обов'язків) та *potestas populi*. У новітніх авторів ідеться про громадську думку як основу легітимності влади, про верховенство більшості, яке легітимує владу не лише у демократіях, а й у монархіях (Жувенель), про силу громадської думки, тобто владу уряду, яка залежить від числа тих, хто асоціює себе з нею (Монтеск'є).

Отже, підкреслює Арендт, влада завжди потребує кількості, ніколи не є індивідуальною властивістю. Влада належить групі та існує доти, доки група тримається разом. Тому влада спирається також на авторитет, тобто незапитане визнання громадянами. Водночас насилля може здійснюватися

без усіх цих перелічених вище властивостей і потребує лише індивідуальних імплеметаторів. У цьому сенсі насилля — дещо суто інструментальне. «Феноменологічно, воно близьке до (фізичної, природної) сили, оскільки імплеметатори насилля» є знаряддями, що їх «використовують з метою збільшення природної сили до тих пір, поки... вони не зможуть замінити її», тобто заступити владу. Попри те, в організованих спільнотах влада, робить висновок Арендт, потребує колективного визнання, тобто інституціалізованої сили<sup>2</sup>.

Для Арендт ліберальна представницька демократія є орієнтиром щодо способів громадського визнання влади як інституціалізованої сили. З цієї позиції вона критично розглядає різні прояви масових протестних та насильницьких дій. Арендт звертає особливу увагу, по-перше, на надмірне розростання бюрократичних інститутів урядування, що спричиняє бюрократизацію публічного життя: чим більше його бюрократизація, тим більше тяжіння до насильства. У «повністю розвиненій бюрократії не залишається жодного, до кого можна звернутися, кому можна висловити скаргу, хто являє собою тиск з боку влади»<sup>3</sup>. По-друге, йдеться про спротив етнічних меншин — про соціальні безлади внаслідок повстання «чорного руху», повстання гетто у США як протест проти прихованого расизму.

Таким чином, насилля є атрибутом влади лише завдяки його соціально-політичній інституціалізації. Джерело та засади насилля не можна ототожнювати із самим насиллям як суто інструментом природно-історичної дії сили. Вони виходять за межі різного роду реіфікацій феномену насилля у його біологізаторсько-органіцистській інтерпретації чи навіть у разі редукції його до поведінкової психології. Не випадково Арендт завершує есеї зверненням до прикладів новітнього насилля — до «нового бренду націоналізму», який, найімовірніше, вказує на поширення світом наростання ре-сентименту меншин проти (демократичної) «більшості» як такої.

Арендтова концепція насилля не долає остаточно рамок традиційного розуміння насильства як прояву політичних відносин, побудови системи політичних інститутів. Вона пов'язує його джерело з недоліками форм масової політичної участі громадян в демократичному урядуванні. Вона вважає, що сепаратизм націоналістичних рухів можна подолати вдосконаленням форм останнього, і вказує на демократичний федеральний устрій за прикладом Сполучених Штатів як розв'язання питання про прояви сепаратизму (у Шотландії та Вельсі, Бретонії та Провансі). Втім, апеляція Арендт до рівня поліпшення інститутів, соціально-політичної системи, не спроможна пояснити сьгоднішні національні рухи за самостійність у рамках навіть найрозвиненіших демократій (Канади, Іспанії тощо). Так само її ба-

<sup>2</sup> Див.: Arendt, H. (1970). *On Violence* (p. 46). San Diego, New York, London: A Harvest Book, Harcourt Brace & Company.

<sup>3</sup> Див.: Ibidem, p. 81.

чення не пояснює глобальне зрушення новітніх демократій в бік захисту «національного».

**Ідентичність і екзистенційне насилля.** У сучасній філософській літературі (Ж.-Л. Нансі, Р. Еспозито та ін.) порушується питання про те, що робить ту чи ту спільноту спільною. Арндт, подібно до інших філософів, приймає за очевидне відповідь, що це, мовляв, спільний інтерес представників групи, яка легітимує владу та її силові дії. Втім, коли йдеться про спільність великих груп — Арндт говорить про політичну великість (*bigness*) та про національну державу — виникає закономірне питання про передумови усвідомлення людьми спільноти їхньої дійсної спільності. Тобто йдеться про віднесення індивідом себе до цілого тієї чи тієї спільноти або про засади ідентичності. На це питання спробував відповісти Бенедикт Андерсон. Він спостережливо зазначив, що ми відносимо себе до національної спільноти як до завершеного цілого, хоча не здатні у власному житті фактично мати стосунки з переважною більшістю співвітчизників. Ще більше особливості сприйняття цього цілого як спільної реальності проступають у разі уявлення її історичної тягlosti. Мірою заглиблення в минуле наша «ми-ідентичність» вочевидь втрачає ознаки дійсності, яка може бути перевірена емпірично. І втім, ми розуміємо спільноту, зокрема велику, як певну уявлену реальність, до якої ми належимо. Отже, якщо говорити в термінах єдності колективних інтересів, особливо національних інтересів, то наша політична спільність у кінцевому підсумку ґрунтується на позаполітичному уявленні спільності. Те переживання своєї належності чи підтримка нами «більшості», рівно як і та єдина суспільна думка, які легітимують право влади на насильство (або громадянське право на протести проти влади), спираються на вже наявне уявлення про єдність. Латинське «*com*» у поняттях комунальності та комунікації несе значення «разом, спільно». Людина ідентичності потрапляє у ситуацію у-світі-буття — буття у світі тієї чи тієї спільноти, культури — власної ідентичності.

У сучасній соціальній і політичній філософії відбулася зміна вихідного пункту в інтерпретації смислового горизонту, заданого індивідові фактом його належності до того чи іншого життєвого світу культурних значень. Якщо ми не можемо в принципі раціонально досягнути життєсвітові горизонти, тобто разом із цілеспрямованим актом дії водночас мати свідомий контроль над усім тим культурним надбанням, яке несвідомо мотивує та спрямовує таку дію, ми маємо говорити не про рівень усвідомлення чи не усвідомлення останніх. Ми мусимо визнати екзистенційний вимір ідентичності, тобто говорити про ідентичність як спільний вимір буття, до якого належить індивід, у який він занурений самим фактом власного існування вже — априорі — до свідомо-раціональної дії.

Ця трансформація поняття суб'єкта-актора, здатного, зокрема, бути агентом свідомого політичного рішення, у фактичне буття-у-світі (*Dasein*), а життя спільноти — в екзистенціал-співбуття-у-світі дає методологічні під-

стави (Нансі та Еспозито) інтерпретувати сутність спільноти як інший спосіб буття на відміну від буття, в термінах якого ми природно судимо про речі, у тому числі про речеві прояви насильства як сили наказів та дій на їх виконання, не кажучи вже про фізичне насилля. Це буття не схоплюється традиційним уявленням про спільноту як колективне життя, що може бути описане й пояснене через звичайні предикати-характеристики, подібні до тих, що ми їх даємо, говорячи про речі чи людей, коли описуємо їхні фізичні чи навіть моральні якості (чесноти).

Уявлене ціле не є реальністю у зрозумілому нам сенсі навколишньої дійсності. Ідентичність як уявлена реальність є вихідною умовою наших дій назовні — з речами та людьми, у стосунках і в політиці. Проте як така апіорна умова відносин ідентичність завжди являє себе у фактичній формі. Інакше кажучи, те, що становить суть ідентичності, — те ціле, на яке ми спираємось в конкретних діях, завжди залишається поза одиничними речами та партикулярними вчинками як уявлений горизонт смислового цілого. (Я апелюю тут до феноменологічної традиції розуміння життєвого світу — *Lebenswelt* — як горизонту розуміння.) Тому ідентичність завжди має проєкційний характер, діє як проєкція уявленого цілого в дійсність практичних вчинків. Тому, до речі, дуже часто про ідентичність говорять у термінах власливості цілого — спільноти чи нації як єдиного, персоналізованого Суб'єкта — з її (Його) хорошими чи поганими характеристиками.

Ідентичність як апіорна умова можливості бути у світі окреслює і колективові, і індивідам визначені горизонти розуміння світу і себе. Оскільки ця визначеність безпосередньо впливає на способи повсякденного буття людей у тій чи тій культурі, а отже, здатна трансформуватися «у життя полісу», тобто зумовлює й організацію соціально-політичної структури суспільства, ми можемо умовно назвати її та її різновиди екзистенціалами ідентичності.

Очевидно, що найґрунтовнішим екзистенційним виміром ідентичності є власне самовизначення, яке неминуче проводить межу між ойкуменою власних культурних значень і іншими культурними світами. В цьому сенсі, зустріч з іншими покладає ми-ідентичності горизонт уяви про реальність її буття, або визначає реалістичність її рішучості та готовності бути в якості суверенної. Потрібен лише «зовнішній» привід для проєкції рішучості бути у «зовнішній» світ речей і людей. Готовність «іммунної системи» ідентичності стати на захист життєвого світу останньої потребує лише реальної об'єктивної небезпеки — загрози від Іншого насамперед. Острах перед Іншим з'являється тоді, коли постає небезпека руйнування власної ідентичності, на що вказують очевидні загрозливі дії чи відповідна пропаганда через масмедіа.

Рішучість відстоювання власного культурного світу або життєвого світу навіть ціною власного життя вказує на ще глибший екзистенціал ідентичності. Йдеться про культурний апіоризм турботи про власну ідентичність,

із втратою котрої втрачається смисл не тільки колективного, а й індивідуального буття — власна автентичність.

Поширеність суїцидального тероризму в гіпертрофованих формах сучасного релігійно-культурного фундаменталізму, який часто-густо схильні вважати наслідком психологічних трансформацій особистості під ідеологічним впливом релігії, пропаганди тощо, свідчить про інше. Намагання зберегти культурний імунітет життєвого світу ціною власної загибелі, ба навіть ціною втрати всієї власної спільноти задля відсічі проникненню іншопольтурних цінностей вказує на фундаментальність турботи як екзистенціалу ідентичності.

Ця модальність турботи має глибше значення, ніж занепокоєння чи збентеженість внаслідок, скажімо, тих чи тих загроз благополуччю, ба навіть фізичному життю людини. Ми занепокоєні втратою більшого за індивідуальне фізичне існування. Це втрата колективного сенсу буття, отже, власної автентичності. Зазначених екзистенціалів ідентичності нам достатньо для розмови про найглибше — екзистенційне насильство. Саме воно являє себе в тому, що ми називаємо гібридною війною — поєднанням військового насилля з комунікативним насиллям.

**Гібридна війна і комунікація.** Гібридна війна є війною ідентичностей у тому сенсі, що використовує особливості переживання ідентичності та її предметних проявів для політичного та пропагандистського виправдання агресії. Усереднена примітивність і цілковита штучність образів, якими маніпулює пропаганда, їхня дієвість на рівні повсякденного сприйняття тощо, — усе це наслідки реіфікованої проекції ідентичності. Чи означає це, що захист ідентичності є торуванням шляхів до війни? Чи означає це, що модерний проект універсальної культури — універсального консенсусу значень та цінностей життєвих світів — має повернутися?

Справді, після Другої світової війни апеляція до «універсального консенсусу» за умови дії розуму, особливо такого, що спирається на можливості, створювані науково-технічним прогресом, виникає на ґрунті наявного образу мирного існування міжнародних спільнот. Яскравий приклад становить Європейський Союз, об'єднання країн, які поділяють спільні цінності (values), закріплені у формі міжнародно-правових домовленостей, а також поступово закріплювані спільними цивілізаційними узвичаєннями, спорідненими інтерпретаціями релігійних і моральних норм та традицій. Усе це дає підстави різним коментаторам говорити про особливу європейську ідентичність. Утім, офіційні заяви про невдачу політики мультикультуралізму разом із національним захистом власних суверенітетів у рамках європейської спільноти, передусім національно-культурних ідентичностей (мови, традицій), свідчать про певні межі такого міжнаціонального консенсусу.

Нехтування особливостями буття ідентичності в комунікаційних процесах, особливо у проведенні зовнішньої політики в глобальному масштабі, неминуче тягне за собою рішучість бути разом «проти» вкупі з усім іншим

екзистенційним пафосом ідентичності. Універсальність права чи моралі, глобальність цивілізаційних благ не здатні замінити буттєву належність до і залежність людини від завжди унікального культурного світу тієї чи тієї спільноти. Понад те, звична методологія універсалізму використовується пропонентами так званих великих культур, тобто культур економічно чи військово впливових націй, для нівелювання значень «менших культур». Ми це бачимо у просуванні виняткових прав «руського мира», щоденно на-в'язуваних російською пропагандистською машиною.

Отже, можливість ідентичності бути спроектованою на «захист», «відсіч» іншому та іншим легко використовується для проектування війни в сучасному світі глобальної комунікації. Гібридна війна — це гібрид двох типів насилля — інструментальної сили військового нищення та пропагандистського насилля постправди. Гібридна війна — це фізична сила, поєднана з комунікативними зусиллями змінити властивості того, що не змінюється як властивості речі — трансцендентальну реальність — ідентичність спільноти.

Навіть перші підходи до аналізу насилля з урахуванням його екзистенційної складової, що висвітлили сучасні гібридні війни, засвідчують, що ми входимо у світ, де культурну ідентичність належить всерйоз брати до уваги як основу філософського розуміння можливої політики миротворення. Крім того, наявний зв'язок фізичного насилля з екзистенційним насильством, спрямованим на духовну окупацію та підкорення ідентичності, вказує на поєднання онтичного і онтологічного рівнів єдиного феномену насильства. А це, своєю чергою, відкриває шляхи до філософського аналізу комунікативного насилля, розчиненого у віртуальному просторі людського спілкування.

---

*Бистрицький, Євген* — доктор філософських наук, завідувач відділу філософії культури, етики та естетики Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

---



Сергій Йосипенко

### Філософія перед обличчям пам'яті про насильство

Насильство не є новим предметом для філософії. Воно ніколи не належало до предметів першого порядку, однак інтерес філософів до нього збільшується мірою того, як людство стає чутливішим до насильства.

Для класичної модерної політичної філософії (контрактуалізму Гобсо-вого типу) насильство є невіддільним від природного стану людини, нато-мість одним з головних мотивів створення держави або ж громадянського суспільства стає уникнення спонтанного природного насильства, символом якого є «війна всіх проти всіх». Після укладення суспільної угоди лише по-літична спільнота може бути легітимним суб'єктом насильства, а саме на-сильство може бути легітимним лише у межах певної політичної логіки та в ім'я загального інтересу. Макс Вебер згодом зафіксує такий стан речей у своїй класичній формулі, згідно з якою «звертання до насильства і засобів примусу не лише назовні, а й у межах власних теренів, притаманне будь-якому політичному об'єднанню. Ба більше — саме це й робить його полі-тичним об'єднанням, згідно з прийнятою нами термінологією. «Держава» якраз і є тим об'єднанням, яке має монополію на *легітимне насильство*»<sup>1</sup>. Зрештою, такий підхід не додає нічого істотно нового до античних чи хрис-тиянських принципів ведення війни, застосування смертної кари, ідеалу смерті за батьківщину тощо, новим можна назвати лише появу розуміння насильства як несумісного з цивілізованим станом людини, а отже, такого, що в цивілізованому суспільстві може бути застосованим лише в надзвичай-них випадках, передусім для підтримання засад існування цього цивілізова-ного суспільства, тобто в ім'я цивілізації, а згодом і її прогресу.

Останній мотив стає домінантним з ХІХ сторіччя — після Французької революції та Гегеля, коли насильство починають розглядати у межах філосо-фії історії, яка стане основою різних ідеологій. Легітимним тут стає насиль-ство, необхідне для подальшого прогресу людства, а легітимним суб'єктом насильства, з погляду тієї чи тієї ідеології, може бути не лише держава, а й, наприклад, передовий соціальний клас чи окрема передова група людей — нація, раса тощо. Водночас легітимними об'єктами насильства стають ті особи і навіть групи людей, які перешкоджають прогресові або ж, у випадку ос-танніх, покликані бути будівельним матеріалом історії. Для нас, колишніх марксистів, ця тема добре відома завдяки творам Маркса, Енгельса, Леніна.

У ХХ сторіччі насильство як предмет філософської рефлексії відверто не вмщується у окреслені підходи через розширення досвіду людства. Першим таким досвідом була Перша світова війна і революції в Центрально-Східній

---

<sup>1</sup> Вебер, М. (1998). *Соціологія. Загальноісторичні аналізи*. Політика (с. 449), пер. з нім. О. Погорілого. Київ: Основи.

Європі, які стали її продовженням; вони продемонстрували межі застосування насильства як «головного засобу політики»<sup>2</sup>. Другим і вирішальним — досвід надмірного застосування насильства тоталітарними режимами. Феномен тоталітарного насильства стає важливим предметом філософських рефлексій, проте його аналіз у межах філософії історії чи політичної логіки дії тоталітарної держави не вичерпує теми злочинів тоталітаризму. Наприклад, сьогоднішні спадкоємці радянського тоталітаризму традиційно пояснюють злочини комуністичного режиму (незалежно від того, як їх тлумачать — як навмисні чи як ненавмисні) історичною необхідністю (зокрема, Голодомор як зворотний бік індустріалізації СРСР), відтак у перспективі цієї історичної необхідності жертви тоталітарного насильства виглядають як виправдані жертви історичного прогресу. Навіть реконструкція і викриття тоталітарного феномена у межах окреслених підходів лише перетворює жертв тоталітарного насильства з необхідних жертв історичного прогресу (в тоталітарній логіці) на необхідних жертв тоталітаризму (в логіці викриття тоталітаризму); в останній логіці жертви і злочини тоталітаризму виправдовують ставлення до цього політичного режиму, який постає таким чином мало як не закономірне історичне явище.

Сьогодні такі виправдання чи навіть пояснення, які часто-густо є виправданнями, перестають бути задовільними: посттоталітарний світ не приймає будь-якого виправдання насильства, воно стало несумісним не просто з цивілізованим станом людини, а з її людськістю взагалі. Жодна політична логіка, жоден загальний інтерес, включно з високими ідеалами цивілізації, прогресу, порятунку людства тощо, вже не можуть бути легітимними підставами для застосування насильства, а розвиток ліберальної демократії веде до повної делегітимації не лише ідеалу смерті за батьківщину, а й смертної кари (в тому числі щодо невинуватих злочинців) та навіть поведження з терористами «згідно із законами воєнного часу». Сфера застосування легітимного насильства у такий спосіб максимально звужується, водночас нелегітимним стає все те «природне» чи, радше, «звичаєве» насильство, яке раніше перебувало поза межами легітимності чи нелегітимності: «Це доба, коли різновиди насильства, аж дотепер заперечувані, притлумлювані, приховувані, оскільки були повністю замкнені у приватній сфері, починають визнавати як насильство; те насильство, яке чинять щодо жінок, щодо людей похилого віку, щодо дітей, щодо психічно хворих, починає фігурувати у публічній сфері, щоб його дедалі більше розуміли і масово сприймали там як те, чим воно було завжди: як злочин»<sup>3</sup>. Значною мірою саме ця зміна чутливості до насильства призводить до появи нових об'єктів та суб'єктів на-

<sup>2</sup> Вебер, М. (1998). *Соціологія. Загальноісторичні аналізи*. Політика (с. 182), пер. з нім. О. Погорілого. Київ: Основи. У цьому розумінні є дуже симптоматичним, що у шойно процитованій промові «Покликання до політики», виголошеній саме у згаданому контексті, Вебер переводить розмову про співвідношення політичних мети і засобів у площину етики.

<sup>3</sup> *Wieviorka, M.* (2005). Les problèmes de la reconstruction identitaire. *Le Coq-héron*, 1 (180), 122.

сильства, про що свідчить практика сучасного тероризму, який за своїми об'єктами насильства помітно відрізняється від політичного тероризму XIX сторіччя, що діяв у межах описаних вище філософсько-історичних міркувань. Саме у такому контексті відбувається те, що слідом за Мішелем В'єйоркою можна назвати «виходом жертв [*victimes*] на авансцену»<sup>4</sup>, у результаті якого жертви із безсловесних об'єктів насильства перетворюються на суб'єктів пам'яті про насильство.

Таке стає можливим завдяки зміні парадигми, в якій осмислюють насильство за посттоталітарної чи, радше, постідеологічної доби: перспектива пам'яті, яка завжди має конкретного носія, замінює тут об'єктивну і безособову перспективу філософії історії. Понад те, з предмета психології та атрибута індивідуальної свідомості пам'ять перетворюється на колективну пам'ять, в цьому сенсі її еволюція подібна до еволюції поняття ідентичності, з якою нерозривно пов'язана пам'ять. Тому, хоча у випадку таких злочинів, як убивства, їхні жертви не можуть ні свідчити, ні пам'ятати, завдяки появі феномена колективної пам'яті, завдяки тому місцю, яке колективна пам'ять посідає в ідентичності дедалі більшої кількості спільнот, жертвами масових злочинів можуть відчувати себе всі представники спільноти, навіть ті, кого ці злочини не зачепили індивідуально. Це означає, що спільноти, які стали об'єктом насильства (а отже, потенційно й усі представники цих спільнот), постають перед проблемою прийняття статусу жертви і суб'єкта пам'яті про злочин. Водночас, оскільки насильство зазвичай відбувалось у межах певної політичної логіки (не обов'язково тоталітарної, варто згадати геноцид вірмен 1915 року чи зовсім нещодавній геноцид тутсі в Руанді), відповідальність за нього покладають не лише на безпосередніх організаторів та виконавців, а й на цілі держави, народи, спільноти, а отже останні (а потенційно й усі їхні громадяни чи представники) постають перед проблемою прийняття статусу відповідальних за злочин і, так само, суб'єкта пам'яті про нього. І ці проблеми є не лише проблемами вибору тієї чи тієї спільноти, бо оскільки такі злочини кваліфікують як «злочини проти людськості», вони перестають бути лише справою безпосередньо задіяних у них жертв і злочинців чи їхніх нащадків і спадкоємців.

Так виглядає логіка тих змін, які відбулися за останні півсторіччя у західному світі. Історія цих змін є доволі цікавою, на цю тему існують досить переконливі дослідження. Після краху комуністичної системи в Європі з'являються нові суб'єкти та місця пам'яті, а також нові політики пам'яті. Водночас тут одразу потрібно наголосити: якщо після закінчення Другої світової війни західні суспільства еволюціонували відповідно до описаної вище схеми, то у країн східного блоку цей шлях був щонайменше відмінним. Ця відмінність, а також радянська політика пам'яті, жертвами якої були й українці, є ключем до розуміння проблем з історичною пам'яттю в сучасній Україні.

---

<sup>4</sup> *Wieviorka, M.* (2005). Les problèmes de la reconstruction identitaire. *Le Coq-héron*, 1 (180), 122.

Друга світова війна була визначальною подією для офіційної політики пам'яті СРСР, і в цій політиці так само йшлося про жертв тоталітаризму, проте лише «німецько-фашистського». Хоча тут варто вказати на лінгвістичну відмінність, яка є водночас і відмінністю парадигми сприйняття насильства: і в українській, і в російській мові слово *жертва* має одночасно ті два значення, які передають двома різними французькими словами — *victime* та *sacrifice*<sup>5</sup>, і радянська політика пам'яті розігрувала цю двозначність. Жертви, яких зазнав СРСР у Другій світовій війні, в офіційній політиці пам'яті розглядали передусім у перспективі другого значення: це безумовно стосувалося як полеглих військових — герої не могли бути жертвами у сенсі *victimes* (навіть якщо вони стали такими через бездарність чи злочинні дії військово-політичного керівництва), вони могли лише жертвувати собою; те саме значною мірою стосувалося й мирного населення, яке стало необхідною сакральною жертвою у боротьбі з «німецько-фашистськими загарбниками» і в перемозі над ними. Як і політика СРСР загалом, радянська політика пам'яті була побудована на нехтуванні суто людськими вимірами загибелі багатьох мільйонів радянських (і, тим паче, чужих) громадян, вона зосереджувалася на філософсько-історичному значенні цих жертв (*sacrifices*), які мали служити прикладом для наслідування наступним генераціям. Вшанування жертв (*victimes*) Другої світової війни мало на меті не стільки наголосити цінність людського життя чи викликати співчуття жертвам злочину, скільки розвинути ненависть до «фашизму», «імперіалізму» тощо. Спроби звернення до людського виміру «Великої вітчизняної війни» сприймали як заперечення сакрального значення жертв, яких СРСР зазнав у Другій світовій війні, тобто буквально як блюзнірство<sup>6</sup>. Те саме стосується і жертв радянського тоталітаризму: будь-яку спробу перегляду офіційного пояснення і виправдання цих жертв як необхідних, — а про апелювання до їхнього людського виміру годі й говорити, — сприймали як підрив суто тоталітарної претензії на монополію щодо розуміння історії, а отже, встановлення фактів та їх інтерпретації. У пострадянський період ця претензія продовжує жити у звинуваченнях у «переписуванні історії».

Така тоталітарна стратегія пояснює вибірковість радянської політики пам'яті, в якій було місце для Бухенвальда і Хатині, але не для Бабиного Яру і Корюківки. Дегуманізація необхідних жертв історії вимагала цілковитого їх знеособлення<sup>7</sup>, відтак це були абстрактні люди без національності. Саме

<sup>5</sup> Перше означає жертву злочину, натомість друге означає жертву в ім'я чогось — як невинну і пасивну (що нею пожертвували), а також як самопожертву.

<sup>6</sup> Варто згадати хоча б долю таких знакових літературних творів, як «Україна в огні» Олександра Довженка (1943), «Жизнь и судьба» Василя Гроссмана (1959), «Бабий Яр» Анатолія Кузнецова (1966), «У войны не женское лицо» (1984) Светлани Алексієвич.

<sup>7</sup> Такі вибірковість та знеособлення парадоксальним чином стосувалися не лише жертв, а й катів, і не лише в тому разі, коли йшлося про злочини радянської влади: вшановуючи жертви Хатині, радянська влада свідомо не розголошувала участь у цьому злочині

тому, хоча в СРСР дуже багато говорили про жертв таборів смерті й нацизму загалом, тут мовчали про Голокост. Говорити про Голокост чи, наприклад, про Голодомор, означало говорити про них як про події історії саме єврейського чи українського народів, тобто перетворювати ці народи з будівельного матеріалу історії на суб'єктів історії та пам'яті; тих, хто наважувався так вчиняти, одразу ж кваліфікували як «буржуазних націоналістів», які ставлять свою належність до цих народів вище за належність до людства взагалі.

Радянську політику пам'яті будували, таким чином, за принципом, що його Микола Бердяєв вважав невіддільною рисою російського комунізму — «любов до “дальнього” замість любові до “ближнього”», а відтак вона була спрямована на знищення всіх пам'ятей, крім офіційної. Цьому потужно сприяв контроль благонадійності радянських громадян: факт перебування під окупацією чи наявності у родині репресованих радянською владою був у СРСР своєрідним стигматом, отже, у пам'яті тих, хто особисто пережив злочини тоталітаризму та Другої світової війни чи був свідком їх або мав близьких родичів, що пережили це чи були свідками, такий спогад було безпечніше витіснити офіційною версією подій, часто-густо ціною забуття особистого досвіду.

Вихід із тоталітаризму відкрив можливість для відродження всіх пам'ятей, що їх придушувала офіційна політика. Проте відродження чи реконструкція пам'яті, спертої на особистий досвід, є значно складнішим і тривалішим процесом, ніж створення нового історичного наративу. Потрібно також враховувати, що у випадку пострадянських суспільств процес реконструкції локальних пам'ятей чи пам'ятей окремих спільнот починається щонайменше на генерацію пізніше, ніж на Заході, отже, на межі розриву безпосередньої пам'яті про події Другої світової війни та злочини тоталітаризму; цьому розриву безпосередньої пам'яті потужно посприяла також описана радянська політика пам'яті.

Такою є ситуація на початку становлення нових посткомуністичних національних ідентичностей у Центрально-Східній Європі. Цей процес неминуче супроводжують конфлікти пам'ятей. Першим є конфлікт, визначений тим, що нові чи відновлені національні держави мають подвійну історичну спадщину — безпосереднього минулого, яке було радянським (хоча радянський період також був подвійним — тоталітарним і посттоталітарним<sup>8</sup>), і того національного минулого, яке передувало радянському і пам'ять про яке активно витісняли в радянський період. Сьогодні ми спостерігаємо зворотний процес одночасного витіснення і відродження відповідних пам'ятей.

---

бійців 118 батальйону шуцманшафту, сформованого в Києві із полонених червоноармійців та залишків Буковинського куреня.

<sup>8</sup> Щодо цього поділу та його наслідків для осмислення тоталітарного минулого дозволює собі відіслати читача до власної статті (Yosypenko, S. (2018). Philosophy and Post-Totalitarian Practices. *Future Human Image*, 9, 134–144).

Але якщо наші сусіди (Польща чи Білорусь) обрали основою своєї національної ідентичності лише одну з названих спадщин (відповідно дорадянську та радянську), то в Україні впродовж перших 23 років незалежності жоден з українських урядів не наважився будувати українську ідентичність ні суто на спадщині СРСР/УРСР, ні суто на спадщині українського визвольного руху, з якими, до того ж, щонайменше на локальному рівні, конкурує імперська російська спадщина. На мій погляд, це перетворило конфлікт цих спадщин на системний конфлікт, який перешкоджає українському суспільству стати єдиним суб'єктом ідентичності та пам'яті.

Інший системний конфлікт зумовлено несумісністю успадкованої від СРСР політики пам'яті з тими принципами, що їх виробила еволюція пам'яті на Заході, отже, неможливістю будувати національну ідентичність відповідно до радянських принципів чи навіть принципів, за якими будували національну ідентичність у дорадянський період. Вироблені у західному світі принципи та місця пам'яті про насильство Другої світової війни та тоталітарних режимів стали там своєрідним стандартом, отже, постають перед країнами Центрально-Східної Європи, що стали на шляху євроінтеграції, як «обов'язок пам'яті», відповідно до якого вони повинні провадити свою власну національну політику пам'яті<sup>9</sup>. Крім того, що згадані принципи та місця пам'яті часто-густо суперечать успадкованій центрально-східноєвропейськими націями пам'яті та, особливо, успадкованому ними забуттю, вони, намагаючись реконструювати свою національну пам'ять після витіснення і пригнічення радянського періоду, сприймають згаданий «обов'язок пам'яті» як ще одне зовнішнє обмеження, що його часто пропонують дотримуватися в обмін на прийняття чи підтримку Заходом. Приклад наших польських сусідів демонструє, наскільки успішна євроінтеграція може загострювати цей конфлікт.

Два описаних конфлікти не мають простих розв'язань, тому в сьогоднішній Україні ми часто чуємо заклики не шукати таких розв'язань узагалі, відмовитись асоціювати національну ідентичність з історичною пам'яттю і будувати нову українську ідентичність «дивлячись не у минуле, а у майбутнє». Наскільки майбутнє може бути пов'язаним з минулим, демонструє ще один конфлікт України у сфері пам'яті — з сусідніми країнами, передусім Росією та Польщею, до складу яких упродовж сторіч належали українські території. Гостроту цього конфлікту визначено тим, що існування незалежної України підриває засади традиційних національних історичних наррати-

<sup>9</sup> А «обов'язок пам'яті постає як опозиція свободі чи бажанню забути, часто виправдовуваному необхідністю перегорнути сторінку та примирити кожне із суспільств з ним самим шляхом амністії чи мовчання» (Емар, М. (2005). Історія і пам'ять: конструкція, деконструкція та реконструкція, пер. з франц. С. Йосипенка. *Мультиверсум*, 51, 240). Морис Емар нагадує водночас, що обов'язок пам'яті має не лише етичний чи політичний вимір, його підживлюють також історики, які «змушені пожертвувати своєю декларованою нейтральністю задля того, щоб перешкодити покинутому чи витісненому минулому потрапити в забуття» (там само).

вів цих країн. Так, імперсько-радянський історичний наратив було побудовано на уявленні про суто братерські стосунки українців та росіян, і в контексті сучасної українсько-російської війни нам доводиться нагадувати про попередні україно-російські війни та битви; той самий наратив, так само як і традиційна українська та польська історіографія, було побудовано на уявленні про суто конфліктні стосунки українців та поляків, і нам сьогодні доводиться нагадувати про колишні союзи та співпрацю з Польщею. І в першому і, хоч як це парадоксально, в другому випадках, наші сусіди не готові до таких змін. Адже йдеться про зміну усталеного і вигідного для їхнього історичного наративу образу українця: покійного молодшого брата — у першому випадку, і гайдамаки-різуна — у другому. І, головне, йдеться про визнання існування українців як самостійного історичного чинника, який був у минулому і партнером, і супротивником, а таке визнання ставить під сумнів легітимність дій держав, спадкоємцями яких вважають себе сьогоднішні Росія та Польща, дій, спрямованих проти українців, і легітимує натомість діяльність українського визвольного руху, спрямовану проти цих держав. Це визнання ставить наших сусідів перед необхідністю бути суб'єктом не лише своїх історичних перемог (деякі з яких, до того ж, доведеться розділити з українцями), а й своїх історичних поразок, визнати не лише те насильство, якого зазнали вони самі, а й насильство, якого завдали вони або ж якому вони не запобігли, причому визнати за жертвами насильства людську гідність у всіх випадках. Натомість визнання, якого так прагнуть українці, стає викликом передусім для нас самих: ми також повинні стати суб'єктом своєї історії, взяти на себе свою частку не лише перемог, а й поразок, не лише насильства, заподіяного нам, а й насильства, заподіяного нами<sup>10</sup>.

Згадана вище незадовільність традиційних підходів до насильства призводить до появи нових, де на перший план спочатку виходить аналіз насильства з погляду етики, а згодом і з погляду реконструкції ідентичності, неодмінним складником якої сьогодні стала пам'ять про попереднє насильство. У другій половині ХХ сторіччя філософські рефлексії щодо насильства здійснювали у категоріях провини та відповідальності (Карл Ясперс), прощення та каяття (Владімір Янкелевіч та Жак Деріда), свідчення та гідності (Емануель Левінас), а пізніше й пам'яті та забуття тих, хто став (нехай і опосередковано) суб'єктом чи об'єктом насильства (Поль Рікер). Усі названі

---

<sup>10</sup> Останнє стосується передусім україно-польських відносин, у яких часто дається взначки одна з рис доби «виходу жертв на авансцену», про яку говорить Мішель В'євіорка: «ми увійшли в період, який один з моїх учнів, Жан-Мішель Шомон, схарактеризував за допомоги виразу “конкуренція жертв”, коли інші групи людей (за прикладом євреїв, що добились визнання Голокосту геноцидом. — С.Й.) прагнуть домогтись визнання варварства, жертвами якого вони могли бути» (Wieviorka, M. (2005). *Les problèmes de la reconstruction identitaire. Le Coq-héron*, 1 (180). 122). Варто зазначити, що навіть у тих випадках, коли таке визнання є абсолютно необхідною умовою «реконструкції ідентичності», само по собі воно ніколи не може бути його достатньою умовою.

філософи належали до генерацій, які мали власний досвід Другої світової війни, а отже керувались мотивом, про який у одному із своїх інтерв'ю говорив Мирослав Попович, наголошуючи, що «спеціально вибрав філософський факультет, щоб зрозуміти головне для себе». «Звичайно, маючи власний досвід, — уточнював він. — Я на власній шкірі знаю такі речі, як голод 1933-го року, 1937-й рік, я знаю, що таке 1941-й рік, бо я це бачив. І що б я не робив, потім у мене поверталася думка до цих подій, до цих часів»<sup>11</sup>. Зі зрозумілих причин ніхто із сьогоденних філософів не має такого досвіду, проте осмислення подій «кривавого ХХ сторіччя» залишається для нас не менш актуальним. Оскільки проблема реконструкції власної ідентичності стоїть вже перед цілим українським суспільством: сьогодні йому як колективному суб'єктові історії і пам'яті потрібно реконструювати пам'ять про згадані (а також численні інші) події ХХ сторіччя та віднайти їм місце у структурі власної ідентичності, а отже перебрати на себе відповідальність за пам'ять про них. На мій погляд, це ставить перед філософією нове завдання: не лише здійснити рефлексію колишнього насильства у категоріях провини та прощення, дегуманізації та людської гідності, а й зробити предметом своїх рефлексій відповідальність, яку покладає на сучасні суспільства пам'ять про минуле.

---

*Йосипенко, Сергій* — доктор філософських наук, заступник директора Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.

---

---

<sup>11</sup> Попович, М.В. (2010). *Істина. Правда. Життя. Думки небаїдужої людини: Збірник науково-публіцистичних статей* (с. 233). Київ: Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.