

УДК 32.019.51.930

## ІНСТИТУАЛІЗАЦІЯ НАСИЛЬСТВА ЯК ФАКТОР ПОЛІТИЧНОЇ НЕТЕРПИМОСТІ У СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Олександр Сорба

*Львівський національний університет імені Івана Франка,  
філософський факультет, кафедра теорії та історії політичної науки,  
вул. Університетська, 1, Львів 79000, Україна,  
e-mail: olexander\_s@yahoo.com*

Систематизовано теоретико-методологічні підходи до наукового осмислення процесу інституалізації політичних відносин та поняття політичної нетерпимості. Виокремлені в дослідженні пізнавальні практики узгоджено у концептуально цілісний пізнавальний інструментарій. Виявлено та описано механізм інституалізації політичних відносин і чинники трансформації системи політичних інституцій у «репресивне середовище», яке справляє агресивно деструктивний для свідомості та соціальних ролей індивіда вплив в умовах сучасного українського суспільства. Виділено та обґрунтовано комплекс інституційних принципів зародження та поглиблення політичної нетерпимості в сучасній Україні. Запропоновано авторське бачення соціально-політичних механізмів врегулювання проблеми інституалізації насильства як фактора політичної нетерпимості у сучасному українському суспільстві.

*Ключові слова:* інститут, інституалізація, насильство, нетерпимість, політика, репресивне середовище.

«Владі варто чинити опір не силою, а лише свідомістю правоти своєї; і якщо вона візьме це до уваги – добре, а якщо ні – то ти не винний і зазнаєш безправ'я заради Господа»

Лютер

Що з більшою моральною непримиренністю ми готові втілювати в життя наше розуміння обов'язку та щастя, то більш непримиренним і невирішуваним буде протистояння з тим, хто має відмінні від наших переконання про той же обов'язок і щастя. У цьому контексті слушний висновок дослідників творчої спадщини та практичної діяльності Ганді про те, що ідея ненасильства ефективна лише у випадку, коли її застосовувати проти опонента-егоїста, в якого не сформоване або щиро зігнороване поняття морального обов'язку. Коли ж опонент – «людина принципу» з усвідомленим відчуттям обов'язку, але змістовно іншого, ніж у Ганді, то їхній конфлікт невирішуваний саме через вірність обох етиці обов'язку. Цим можна пояснити ефективність гандистської

стратегії у застосуванні проти англійської колоніальної адміністрації та цілковите її ж фіаско у використанні проти мусульман Індії (як відомо, країну було розділено, що Ганді вважав своєю найбільшою невдачею й особистою трагедією) [10, с. 150].

Для тих, хто вирішує заподіяти зло в ім'я добра, важливо оцінити і зрозуміти зло як таке. Однак, постає низка запитань. Як визначити допустиму й необхідну міру зла? Як дізнатися, що саме вона приведе до добра і не обернеться примноженням зла, коли немає гегелівських гарантій установлення «загальної самосвідомості»? Що допускає право творити зло, коли, за Шміттом, «зупиняється дія всього наявного порядку», анонімно й «об'єктивно» перетворює це право на посадові функції свого «персоналу», і що потім повинно спонукати – своєчасно! – відмовитися від цього права, аби не спричиняти нового безправ'я? Нарешті, як спокутувати скоєне зло, нехай заради добрих цілей, оскільки тоді, коли ми дотримуємось позицій моралі й не беремо індульгенції гегелівської «моральності», навіть досягнуті цілі не можуть замінити особистої спокути й очищення від зла? І, зрештою, чи різні форми політичної нетерпимості (та крайній її вияв – насильство) є атрибутивною ознакою природи людини, а чи продуктом патологічного викривлення способів соціального буття людини, нехай і деструктивною, але зовні детермінованою реакцією на відчай особи, яка потерпає від репресивного тиску середовища, яке залишаючись глухим (а деколи відверто ворожим) до запитів індивіда, обслуговує власні онтологічні принципи?

Це і є ті запитання, котрі роблять насильство та політичну нетерпимість не лише одними з важливих питань теорії морально-орієнтованого політичного та політологічного дискурсів, а ключовою проблемою. Адже те чи інше її рішення є, по суті, винесенням вироку про те, бути чи не бути політичній моралі як такій.

Основу методології дослідження становить комплексна єдність системного і структурно-функціонального методів, порівняльного аналізу й нормативно-ціннісного підходу, методик і технік конкретно-історичного підходу (*case studies*) та концепт-аналізу.

Стосовно питання про стан розробленості згаданої проблематики зауважимо, що останніми десятиріччями сформувались тенденції в науковому осмисленні морального виміру політики.

1. Рецепція веберівських постулатів про вплив моральних і духовних чинників на суспільно-політичний та економічний розвиток. Наприклад, у межах такого наукового напрямку, як нормативізм, основну увагу приділяють аналізу політичних ідеалів і виявленню засобів, котрі допомагають забезпечити «найкраще врядування» й досягнути оптимальної організації суспільства (Д. Мак-Клелланд, Р. Патнем, Дж. Коулмен, Ф. Фукуяма та ін.).

2. Сучасні дослідники процесів демократизації (С. Гантінгтон, Г. О'Доннелл, Б. Сутор, Е. Кінг, Дж. Алстон, Р. Томас) акцентують головню на ролі інститутів у забезпеченні «доброго врядування», причому самі інститути тлумачать радше як сукупність норм, аніж як власне кібернетичні, управлінські структури.

3. Паралельно з появою концепцій політичного розвитку, котрі віддавали перевагу його ендогенним (моральним, духовним, психологічним) чинникам, на Заході відбувається інституціоналізація наукових шкіл та центрів, що досліджують моральні

уявлення і думки окремих груп і членів суспільства, прогнозують шляхи й тенденції розвитку сучасної моралі, виробляють рекомендації для практичної політики, внаслідок чого розпочався процес імплементації теоретичних постулатів у реальній політиці (Нью-Йоркський університет (Д. Янкелович), університет Коннектикуту (Д. Ледд), Іллінойський технологічний університет і Центр із вивчення професійної етики, який діє при ньому, Кембриджський центр із вивчення етики бізнесу і суспільного сектору, Інститут прикладної етики в м. Тюмень Російської Федерації (В. Бакштановський, М. Карнаухов, Ю. Согомонов) та ін.

4. Здійснюються спроби побудувати універсалістські моделі морально-етичного виміру політики з вираженим домінуванням одного сегмента, переважно технократичного змісту, що замінює традиційний нормативно-ціннісний підхід (Е. Тоффлер, Ф. Фукуяма, Г. Колодко).

5. Попри великий інтерес вітчизняного суспільствознавства до моральних детермінант процесів політичного розвитку, українські вчені, на відміну від західних колег, здебільшого обмежують пошуки філософським рівнем наукової рефлексії. Скажімо, до проблем обґрунтування етичних норм і цінностей, співвідношення духовних та життєвих настанов неодноразово зверталися співробітники Інституту філософії НАН України ім. Г. Сковороди (Т. Аболіна, А. Єрмоленко, В. Малахов та ін.).

Отже, мета наукової статті – з'ясувати межі та умови інституалізації насильства, визначити характер його впливу на утвердження політичної нетерпимості в сучасному українському суспільстві.

Зауважимо, що суспільство водночас є і об'єктивною реальністю (продуктом опредмеченої людської діяльності, об'єктивованої історично), і сукупним знанням, яке конструється індивідом у процесі взаємодії та закріплюється соціально у формі інститутів – «об'єктивованих, зі статусом фактичності типізації дій та діячів» [1]. Об'єктивована соціальна реальність інституційна та має примусову силу над індивідом. Детермінуючий вплив соціального порядку конституюється у формі політичного інституту, а процес утворення порядку збігається із процесом інституціоналізації політичних відносин.

Коли інститут трактувати як інстанцію встановлення та підтримання визначеного порядку засобами прямого або опосередкованого примусу, то постає питання: хто і заради якої мети визначає порядок, установа і підтримання котрого забезпечує інституційна система суспільства? Спосіб відтворення соціального порядку як нормативно-регламентуючої та зобов'язуючої реальності, що міцно вкоренилася у структурах свідомості індивіда, завдання проблемного поля політичної теорії, воно потребує використання політологічного дослідницького інструментарію.

У процесі інституціоналізації виокремлюємо три етапи – типізацію, об'єктивацію та легітимацію.

Антропологічну умову типізації (тобто первинного виникнення інституту) становить хабітуалізація, тобто «узвичаєння» політичної діяльності, яка передуює інституціоналізації політичних відносин, закладаючи її соціальні основи. Етап типізації

супроводжується стабілізацією ціннісно-нормативного комплексу, закріпленням нормативних зразків політичної діяльності, виникненням первинного суспільного контролю, обумовленого існування інституту. Взаємні типізації діяльності та діячів у сфері політики приймаються усіма членами соціуму і, по-суті, об'єктивуються історично. Потенціал типізації наявний у кожній політичній ситуації: і, що триваліша ситуація в часі, то сильніше він виявляється. Однак історичність інституту, тобто часова тривалість його існування, є результатом наступного етапу інституціоналізації – об'єктивації.

Об'єктивація – процес, під час якого екстерналізовані продукти людської діяльності об'єктивуються історично: політичні інститути перетворюються на об'єктивну соціальну реальність, визначають її структуру та динамічні параметри її змін. Об'єктивація типізації політичної діяльності досягається внаслідок седиментації засобами символічно-знакової системи, поширеної у соціальних комунікаціях. У суспільній свідомості залишається інтерсуб'єктивне знання типізації (седиментація), закріплене в лінгвістичній формі (загальнодоступної риторичної системи). Риторична система наділяє статусом анонімності індивідуальний досвід через відмежування його від індивідуальних біографій та умов конкретної політичної ситуації. Така «анонімна фактичність» – основа об'єктивності й історичності політичної реальності; з нею індивід у процесі діяльності взаємодіє подібно, як із реальністю природного світу. Втім, це зовсім не означає, що політична реальність набуває самостійного онтологічного статусу незалежного від діяльності людини. Взаємодія індивіда та політичної реальності має діалектичний характер.

Третій етап інституціоналізації – легітимація соціального порядку. Потреба в легітимації – поясненні й виправданні існуючого ладу – виявляється у зв'язку з тим, що інституційна структура політичної реальності сприймається новим поколінням як традиція, або іншою соціальністю – як політична реальність, відмінна від тієї, що покладена в основу власної політичної ідентичності. Первинний смисл інститутів не досяжний новому поколінню або «чужинцеві» в термінах пам'яті, тобто не даний з досвіду власного життя. Водночас підтримання ладу залежить безпосередньо від засвоєння у процесі соціалізації смислового наповнення діяльності. Легітимація – це когнітивні та нормативні інтерпретації інституційного порядку, які засвоюються в ході соціалізації.

Інститути зовсім не виконують інтегративної функції. Інститути можуть існувати і не будучи функціонально пов'язаними один з одним, і сприймаються при цьому як самостійні простори смислів. Інтеграція інститутів у єдину політичну реальність досягається не завдяки їхній зовнішній функціональності, а через соціальну рефлексію. Рефлексія стосовно політичних інститутів містить рольову фіксацію, щодо якої вибудовується системність.

Рольова фіксація полягає не лише у фіксації місця/позиції суб'єкта в системі, але переважно – діяльнісні орієнтації суб'єкта. На формування діяльнісних орієнтацій суб'єкта визначальний вплив справляють рольові очікування, котрі формуються на рівні інституційної структури суспільства. Політичні ролі належить інтерпретувати з позиції їх функції: ролі репрезентують інститути, чи інституційну обумовленість індивідуальної

поведінки. На цьому етапі, на нашу думку, відбувається соціальна об'єктивація політичної нетерпимості, у вигляді відповіді на перетворення певного «соціального порядку як нормативно-регламентуючої та зобов'язуючої реальності, що міцно вкоренилася у структурах свідомості індивіда», на «репресивне середовище», агресивно деструктивне для свідомості та соціальних ролей індивіда.

Певне узагальнююче уявлення про соціальну рефлексію та рольову фіксацію індивіда, стосовно інституційного виміру політичних відносин сучасного українського суспільства можна скласти на основі розуміння особливостей інституційної системи українського суспільства, зокрема, можна виділити такі її принципи:

- егоцентричність інституційної системи, її активність спрямовані на самозбереження й тоталізацію впливів;

- маніпулятивність публічної риторики, скерованої на формування в індивідів та громадській думці заданої інтерпретації та оцінок соціальної дійсності в інтересах вже існуючої інституційної системи (часто опираючись на утопічні ідеологеми);

- гіпертрофованість контролюючих органів та процедур (часто такий контроль ускладнюється до абсурдних меж заради здійснення гарантованого репресивного утилізу на визначену суспільну групу за виникнення такої потреби та формування комплексу провини у кожного громадянина, ледь не кожен учинок котрого може бути потрактований як більшою чи меншою мірою протиправний). Особливо явно спостерігаємо це явище в Україні у сфері приватного бізнесу, де можливість безумовної інкримінації порушень та стягування штрафів (накладання пені) становить вагоме джерело наповнення бюджетів різних рівнів (в тому числі й нелегальних фінансування державних службовців, від вимушеного спонсорства до банального здирництва);

- анемічність і дефіцитність економічного розвитку, стратифікаційний розподіл соціальних благ у суспільстві за принципами лояльності й підтримки домінуючої інституційної системи;

- економіка залишається нечутливою до управлінських впливів виконавчої влади, а тому запобігання кризовим явищам чи реалізація крупних фінансово затратних проєктів можливе лише за умов отримання прибутків із торгівлі природними ресурсами або залучення іноземних інвестицій;

- імітація та декларування економічного розвитку та соціальних стандартів на тлі стагнації виробництва, будь-які значущі економічні процеси (як позитивні, так і негативні) інтерпретуються крізь призму політики;

- невизнання приватності життя громадянина та гомогенізація суспільного простору у його соціальному та культурному вимірах;

- трактування права як не емансипованого (тобто не для всіх), застосованого епізодично та часто з елементами волонтаризму;

- створення домінантного локусу влади, її централізація та практично необмежена компетенція у вирішенні максимально широкого спектру суспільних потреб та суперечок;

---

– надмірне моралізаторство у визначенні поведінки та стратегій загальносуспільного розвитку за умов формально-цинічного характеру трактування семантики універсальних соціально-етичних дихотомій добра і зла, чести і ганьби, відданості та віроломства тощо.

Проте, як можна подолати це «суспільство контролю» (Ж. Дельоз)? На наше переконання, не можливо дати завершеної і чіткої відповіді на це питання, адже в такому разі відповідь становила б собою чергову форму «влади-знання» (М. Фуко) і, відтак, суперечило б самій ідеї. Ми можемо лише окреслити простір на графіку можливих відповідей за допомогою таких принципових позицій: по-перше, не можна протиставляти одній структурі іншу, адже це призведе до зміни типу контролю, а не його нівеляції; по-друге, суб'єктом змін повинен виступити кожен учасник дискурсу, а не представник-координатор, адже будь-яке делегування суб'єктності означатиме непропорційно велику втрату індивідуальної свободи; по-третє, не можна відмовитись від «структурного насильства», репресивної дії інститутів в суспільстві, адже це основа порядку, а відтак підвалини самої цивілізації, але належить встановити перманентність та неминучість змін форми структурного насильства, адже в акті зміни найбільш повно виявляється суб'єктність індивіда; по-четверте, не можна утвердити свободу волі на рівні симулякрів, мистецький екстремізм не може бути ефективним в умовах інформаційного суспільства, яке сприймає такі речі як власні, очікувані, нормальні прояви, лише персональна відповідальність реальної людини – «представника системи» та громадська активність суспільства, підкріплена реальною здатністю до самоорганізації громад може призвести до якісної зміни дискурсів у суспільстві

Ми не можемо відмовитись від структурного насильства соціальних та політичних інститутів, які остаточно позбавили нас статусу суб'єкта у власних дискурсивних рамках. Але ми можемо утвердити власну суб'єктність в момент переходу від однієї форми несвободи до іншої. Момент зламу дискурсивної системи структурного насильства залишається можливо єдиним способом втілення суб'єктності індивіда та реалізації індивідуальної свободи особи.

Однак, в цій ситуації проблема інституціалізації насильства та політичної нетерпимості набуває особливого виміру, адже виходить з позиції пригнобленого, а не гнобителя. Ідеться про неготовність пригнобленого не тільки до ненасильницького (в сенсі «насильницького ненасильства») опору, а до визвольної дії як такої.

Означений (доречно сказати – удаваний) парадокс часто інтерпретують як проблему «щасливого раба», або, як свого часу висловився Г. Маркузе, «раба, який не усвідомлює, що він – раб» [11, р. 137]. Морально орієнтована політика як визвольний проект і справді стикається тут з невіршуваними суперечностями: в ім'я кого, від імені кого, у чіх інтересах і хто може здійснювати таку політику? За таких умов моральна особистість, що усвідомлює – на відміну від раба – мерзенність його рабства і вирішує боротися з ним, хоч-не-хоч дотримується «позиції вічності»: вона повинна відкрити ті стандарти свободи і людського щастя, котрі дають змогу кваліфікувати громадське становище як рабське, але котрих немає у свідомості й культурі конкретної епохи (ні в рабів, ні в панів). Саме вони – об'єктування її боротьби.

Водночас Г. Маркузе заперечує зв'язок визначених ним же стандартів з «позицією вічності» і наполягає на їхній історичності, мовляв, вони відповідають майбутньому стану суспільства, просування до якого наразі блокує нинішнє рабство. По суті, така квазіісторичність нічим не відрізняється від «погляду вічності». Маркузе знає, що трапиться в майбутньому, незалежно від наслідків існуючої практики сьогодення (строго кажучи, передбачуване ним майбутнє може настати лише всупереч практиці сьогодення – як її повне заперечення). Таке незалежне від практики знання історії можливе лише з позиції «вічності», це – провіденційне знання «плану історії».

У розглядуваній ситуації моральний революціонер протистоїть і «щасливим» (або несвідомим) рабам, і панам. Його самотність (самотність його групи) обов'язково виражається в терорі – індивідуальному проти панів, як, наприклад, у російських народовольців і есерів, оскільки вони були «опозицією», або в тотальному, як у яacobінців, оскільки вони були «урядом». Тож терор є необхідним виявом «чистого» морального розуму в політиці (який на відміну від морально-політичного розуму завжди представляє чийось історико-політичну перспективу звільнення), оскільки це єдиний зв'язок цього розуму з дійсністю. П. Ткачов слушно наголошував, що сенс терору – не стільки в тому, щоб «дезорганізувати» поліцейську державу, скільки в тому, щоб завдяки такій «дезорганізації» «морально переродити холопа-вірнопідданого в людину-громадянина» [7]. Така революція нікого не звільняє, а лише прагне створити того, чим звільненням вона могла б бути або вважатися. Саме в цьому, а не в смертях, до яких призводить революція, полягає її фундаментальна аморальність.

Парадокс «щасливого», або несвідомого, раба – сфальшована проблема. Рабство – це етико-політична, а не природно-наукова категорія. Її вміст – це не лише залежність однієї істоти від іншої, яка сама собою є природним явищем, що не допускає моральних оцінок. Так, Фірс з чеховського «Вишневого саду», який сумує з приводу скасування кріпацтва, – не раб, а «молодший» член розбитої «сім'ї», який був відданим і служив їй. Свого часу Арістотель соціологічно і психологічно мав слушність, говорячи про «природне рабство»: воно насправді перебувало поза сферою відносин людей, оскільки остання визначається здатністю людей до вільного самовизначення («автономії»).

Цю здатність, звісно, можна пригнічувати – тоді слушно говорити про рабів у звиклому розумінні слова. Як зауважує Гегель, така здатність виробляється в процесі історичного розвитку і коли її немає, то й рабів нема, а є ще або вже нерозумні люди. Стосовно них рабство не є «абсолютною несправедливістю» [4, с. 246]. Несправедливістю, скажімо, для Фірса, буде скасування рабства. Рабство тому і є етико-політичною категорією, що до його змісту входить і, по суті, визначає його (крайне) придушення волі, а не просто тяжка праця, побої тощо. Рабство може існувати і без тяжкої праці та побоїв, зрештою, як і вони можуть мати місце, не створюючи стану рабства (до прикладу, є секти, в яких це – норма і добровільний вибір). Фальш проблеми «щасливого», або несвідомого, раба [5] в тому, що несвідома, або «щаслива», залежність не є рабством, від якого потрібно звільняти, а рабство як придушення волі і випробовуваної потреби у самовизначенні не може бути несвідомим, «щасливим».

У чому ж тоді полягає справжнє обмеження політики ненасильства з боку пригнобленого? Звернімося до міркувань Франца Фанона.

Раб може усвідомлювати власне рабство як нестачу – чи то матеріальну, що породжує заздрість до добробуту пана, чи то духовну, яка викликана нехтуванням рідної культури, а відтак перетворюється на ненависть до «цивілізаторського» насильства пана. Заздрість і ненависть у грубих формах – дві великі сили протесту фанонівського «тубільця» проти маніхейського світу колоніалізму, який втілює радше аристотелівську, ніж гегелівську, модель відносин раба і пана. Щоправда, з тією поправкою, що ці відносини цілком позбавлені аристотелівської «природності». Вони – плід і втілення насильства, яке створило «тубільця» таким, як він є (білий «поселенець створив тубільця», говорить Фанон), у всій його суперечливості, з його заздрістю, ненавистю, комплексом неповноцінності і навіть регресивною й ескапістською прихильністю до свого (заново винайденого) «світу традицій» [8, р. 28–32].

Першою і необхідною умовою боротьби за визволення є саме усвідомлення рабства як нестачі. Та чи достатньо її для звільнення в його моральному значенні, а не лише для того, щоб «зайняти місце поселенця» [8, р. 41], тобто щоб оволодіти плодами й інструментами здійснення тих насильств і злочинів, які конституують саме це «місце». У західній політичній традиції класичним уявленням такої логіки боротьби пригноблених низів є знаменита промова вождя чомпи з «Історії Флоренції» Макіавеллі. Її ядро – заклик посісти місце багатих, «так піднятися над ними, щоб вони боялися нас ще більше, ніж ми їх». Оскільки багатство набуто несправедливо, то і забирати його потрібно несправедливо. Бунтарі повинні звільнитися від каяття, сорому й совісті і в цьому уподібнитися багатим, бо тільки за такої умови можна заволодіти й насолоджуватися багатствами. Бунт – у своїх методах та очікуваних результатах – є, отже, універсалізацією і, так би мовити, усупільненням аморальності, яка раніше була надбанням тих, в руках котрих була влада і багатство. Не дивно, що, за визнанням самого вождя чомпи, «все місто палає до нас гнівом» і повстання провалюється [6, с. 119–121]. Тут і розгортається головна драма звільнення. Біля джерел революції – той (раб), хто здатний її розпочати як заперечення, але хто (в ролі морального й історичного суб'єкта) не здатен її завершити як твердження. Однак іншого рушія революції немає. Звідси головне запитання: як можна домогтися морального перетворення раба, не здатного спочатку до жодної дії, окрім просякнутого заздрістю і ненавистю насильства?

У ситуації, яку описує Фанон, про стратегії ненасильства не можна вести мову вже тому, що сам початок її здійснення припускає наявність високоморальних особистостей, так би мовити, в готовому вигляді. Як відзначає Ганді у своїй програмній книзі «Хінд сварадж», «ті, хто хочуть стати учасниками ненасильницького опору на службі [своїй] країні, повинні ретельно дотримуватися цнотливості, прийняти бідність, слідувати істині і культивувати безстрашність» [9, р. 96]. Ненасильство неможливе без віри, і люди, перш ніж вести політику ненасильства, мають пройти етап перевиховання, яке зміцнює їхню віру. Однак що робити, коли колоніальний маніхейський світ, як його описав Фанон, може лише розбещувати й озлобляти, а не зміцнювати у вірі і моралі? Якщо в ньому немає звідки взяти морально досконалих людей? У такому разі тільки



насильство може їх перевиховати, бути тією силою, що дозволяє «людині відновити себе» [13, р. 18].

У Фанона і Сартра насильство виступає, по суті, таким же універсальним методом звільнення, як ненасильство у Ганді. Політична мораль знову втрачає контекст, ситуативну зумовленість і тим самим зраджує самій собі, вдаючись до мови «принципів» і своєрідних «імперативів», властивих «приватній моралі».

У комуністичній Чехословаччині Гавела також немає готових моральних суб'єктів звільнення. Є лише «деморалізовані» люди, причому не стільки через страх перед «системою», скільки завдяки співчутті у її відтворенні – через радості скромного (за західними мірками), але гарантованого споживання, через прийняття дуже зручної офіційної ідеології, яка виправдовує їхню політичну і моральну нікчемність. Є лише хтось, навіть менш придатний для моральної визвольної дії, ніж фанонівський заздрісний і озлоблений «тубілець», а саме – обиватель як «жертва й опора системи», в чому й полягає суть проблеми [3, с. 19, 38]. Та попри все Гавел рішуче вибирає шлях ненасильства, того, що він називає «аполітичною політикою» й «екзистенціальною революцією». Їх життєвість і дієвість – проти потоку скептицизму в політичній науці експертів з комунізму – засвідчила осінь 1989 р. Хоч і її, так би мовити, плоди виявилися значно меншими від тих очікувань, які на неї поклали, маємо на увазі очікування щодо «відновлення» людини.

Метою порівняння концепцій і стратегій Фанона і Гавела є не вибір «кращого» з них, а бажання з'ясувати їх контекстуальну зумовленість, що ще раз свідчить про ситуативність політичної моралі. Важливість цієї обставини виражається в тому, що політична мораль – на відміну від «приватної» – не може виносити апріорних рішень щодо розглянутих нею предметів, не може навіть визначити свої категорії (може хіба абстрактно і беззмістовно фіксувати їх як терміни). Наприклад, неможливо змістовно і в загальному огляді визначити насильство, не розкривши того історичного і культурного змісту волі (конкретних суб'єктів), примус якої є насильством (але яке може не бути насильством щодо якоїсь змістовно іншої волі).

Політична мораль, яка є результатом накладання політики та моралі існує в стратегіях суспільно-значимих дій учасників політики (не лише політичних діячів, але й залучених у політичний процес громадян), а не лише в оцінках самих по собі, що ніби відображають позицію вічної істини.

Однак, при цьому важливо розрізнити стратегії політичної моралі з аморальними стратегіями. Стратегіями політичної моралі не можна вважати ті з них, які, по-перше, не приводять до морального «відновлення» пригнобленого; по-друге, сприйнятого не як «регулятивна ідея», а як практика «тут і зараз»; по-третє, до перетворення гнобителя (нехай навіть і через його політичну поразку) на рівноправного члена спільноти (через звільнення). Наголосимо, що такими їх роблять саме практичні результати дій, а не «інтенції» чи мотиви і цілі їхніх виконавців. Політична мораль не може бути «деонтологічною», це завжди мораль реальних наслідків. Однією з головних функцій моралі у політиці є мобілізувати людей на боротьбу, уможливаючи досягнення

більшого, ніж слід очікувати за умови обстоювання кон'юнктурних «приватних інтересів». Це відбувається шляхом створення утопії, яка у той чи інший спосіб втілює класичну тріаду французької революції – «свобода – рівність – братерство». Практичний смисл такої утопії в тому, щоби вибудувати морально місткі стратегії і рефлексивно контролювати їх здійснення, тобто, політичною функцією моралі є й спонукати «долати горизонт», адже, зауважив Макс Вебер, «можливого не можна було б досягти, якби у світі повсякчас не тягнулися до неможливого» [2, с. 34].

Відсутність у політичній моралі незмінних, придатних для всіх випадків життя рецептів «досягнення блага» перетворює здоровий глузд та обережність на єдино можливий механізм запобігання деградації моралі в аморальний «моральний фанатизм». Основу такого здорового глузду можна висловити словами Рейнгольда Нібура сказаними про участь моралі в політиці: «Моральний розум повинен навчитися робити примус своїм союзником, але уникаючи ризику піррової перемоги, у випадку котрої союзник привласнює її собі та ліквідує її» [12, р. 238].

#### Список використаної літератури

1. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: "Медиум", 1995. – 323 с.
2. Вебер М. Политика как призвание и профессия / М. Вебер // Изобр. произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 706 с.
3. Гавел В. Сила бессильных / В. Гавел. – Минск : Полифакт, 1991. – 128 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в трех томах. / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1977 – Т. 3. – 471 с.
5. Уолцер М. Компания критиков / М. Уолцер. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 258 с.
6. Макиавелли Н. История Флоренции / Николо Макиавелли. – Наука, 1987. – 447 с.
7. Ткачев П. Н. (Гракс). Терроризм как единственное средство нравственного и общественного возрождения России / П. Н. Ткачев (Гракс) // Революционный радикализм в России: век девятнадцатый: Документальная публикация; ред. Е.Л.Рудницкая. – М.: Археографический центр, 1997. – С. 438.
8. Fanon F. The Wretched of the Earth. Harmondsworth / F. Fanon. Harmondsworth: Penguin Books, 1970. – 157 с.
9. Gandhi M. K. Hind Swaraj and Other Writings; ed. A. J. Parel. – Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1998. – 223 p.
10. Klugaard R.E. Gardhi's Non-Violence as a Tactic / R.E. Klugaard // Journal of Peace Researche (Oslo).– 1971. – № 2. – P. 143–153.
11. Marcuse H. Ethics and Revolution / H. Marcuse // Ethics and Society: Original Essays on Contemporary Moral Problems / ed. R. de George. – Garden City (N. Y.) : Doubleday, 1996. – P. 340.
12. Niebuhr R. Moral Man and Immoral Society / R. Niebuhr. – N. Y. : Charles Scribner's Sons, 1960. – 270 p.

13. Sartre J.-P. Preface // F. Fanon. The Wretched of the Earth. Harmondsworth: Penquin Books, 1970.–230 p.

*Стаття надійшла до редколегії 28.05.2014*

*Прийнята до друку 20.06.2014*

### **INSTITUTIONALIZATION OF VIOLENCE AS A FACTOR OF POLITICAL INTOLERANCE IN MODERN UKRAINIAN SOCIETY**

**Olexander Sorba**

*Ivan Franko National University of Lviv  
Institute of philosophy, department of theory and history of political science  
Universytetska st., 1, 79000, Lviv, Ukraine  
e-mail: olexander357@gmail.com*

Systematized theoretical and methodological approaches to the scientific understanding of the process of institutionalization of political relations and the concept of political intolerance. Examined in the study of educational practices agreed to conceptually coherent cognitive instrumentation. Identified and described mechanism of institutionalization of political relations and factors of transformation of political institutions in the "repressive environment" that produces aggressively destructive for the minds and social roles of the individual influence in modern Ukrainian society. Selected complex institutional principles of origin and a deepening of political intolerance in modern Ukraine. An author's vision of social and political mechanisms for resolving the problem of institutionalization of violence as a factor of political intolerance in the Ukrainian society.

*Keywords* : institute, institutionalization, violence, intolerance, politics, repressive environment.

### **ИНСТИТУАЛИЗАЦИЯ НАСИЛИЯ КАК ФАКТОР ПОЛИТИЧЕСКОЙ НЕТЕРПИМОСТИ В СОВРЕМЕННОМ УКРАИНСКОМ ОБЩЕСТВЕ**

**Александр Сорба**

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,  
философский факультет, кафедра теории и истории политической науки  
ул. Университетская 1, 79000, Львов, Украина  
e-mail: olexander\_s@yahoo.com*

Систематизированы теоретико-методологические подходы к научному осмыслению процесса институализации политических отношений и понятия политической нетерпимости. Выделенные в ходе исследования познавательные практики согласовано в концептуально

---

целостный комплекс познавательного инструментария. Выявлены и описаны механизм институализации политических отношений и факторы трансформации системы политических институтов в «репрессивную среду», которая оказывает агрессивно деструктивное для сознания и социальных ролей индивида влияние в условиях современного украинского общества. Выделены и обоснованы комплекс институциональных принципов зарождения и углубления политической нетерпимости в современной Украине. Предложено авторское видение социально-политических механизмов урегулирования проблемы институализации насилия как фактора политической нетерпимости в современном украинском обществе.

*Ключевые слова:* институт, институализация, насилие, нетерпимость, политика, репрессивная среда.