

УДК 316.25

Д. М. БОЙКО

«НАСИЛЬСТВО» В СОЦІОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ: АПОЛОГЕТИЧНА ТРАДИЦІЯ

У статті проаналізовано соціологічну рефлексію феномену насильства з погляду її світоглядного та концептуального різноманіття. Запропоновано класифікацію підходів у соціологічному вивченні насильства на основі співвідношення насильства та соціальності: виділено критичну й апологетичну традиції в соціології насильства. Розглянуто генезу та основні положення апологетичної традиції теоретизування із цього питання. Детально розглянуто теоретичний доробок Х. Арендт та В. Беньяміна з позиції соціології насильства.

Ключові слова: насильство, соціологія насильства, апологетика, критика.

*La violence, c'est le recours des gens qui ne savent pas penser.
Maurice Druon¹*

У ході соціологічної рефлексії феномену насильства дослідники стикаються з безліччю труднощів: це і сензитивність явища, і дискурсивність проблематизації, і суб'єктивність сприйняття тощо. І варіативність (не)вирішення цих труднощів багато в чому зумовлює те, що ми можемо спостерігати внутрішню неоднорідність та суперечливість цієї галузі соціологічного знання. Крім того (та, можливо, саме тому), поки рано говорити про соціологію насильства як про окрему теорію середнього рівня; процес її інституціоналізації ще не досяг значного прогресу, емпіричних досліджень украй мало, існує плутанина та неузгодженість у методології, а про теоретичний і світоглядний консенсус із цього питання навіть не може бути й мови.

Проте, незважаючи на еклектичність та мозаїчність теоретико-методологічного поля соціологічного вивчення феномену насильства, спостерігаються достатньо однозначні та очевидні тенденції й закономірності в тому, як саме інтерпретують це явище. Причому ці закономірності виявляються не на рівні концептів, концепцій чи навіть парадигм, а на рівні науково-філософської та суспільно-громадянської картини світу. Фундаментальний розкол у напрямі теоретизування щодо феномену насильства починається з відповіді на відносно просте питання²: як співвідносяться соціальність та насильство? Є дві основні альтернативи: 1) соціальність та насильство несумісні, воно є відхиленням від норми, «збоєм» соціальної системи; 2) насильство нерозривно пов'язане із соціальністю, це невід'ємний елемент «соціального організму» на цьому етапі його «еволюції». І навко-

¹ «Насильство – це останній притулок людей, які не вміють мислити» (Моріс Дрюон).

² Що характерно, це питання далеко не обов'язково рефлексується, і дати на нього відповідь можна, навіть не замислюючись над ним.

ло цього вибору формуються дві багато в чому взаємовиключні світоглядні традиції вивчення насильства, які умовно можна поділити на *апологетичну й критичну*. Така різниця світоглядів щодо насильства істотно позначається і на постановці наукової проблеми, і на концептуальних підходах до її вирішення, і на інтерпретації результатів, що вкрай важливо враховувати під час вивчення цієї тематики. Для того, щоб більш предметно та детально розібратись у цьому питанні, пропонуємо в межах цієї статті зосередити увагу на одній з традицій – апологетичній. Із цього випливає **мета статті** – розглянути процес розвитку апологетичної традиції вивчення проблеми насильства в соціології з огляду на основні теоретико-методологічні принципи та ідеї її представників.

Онтологічний аспект актуальності цієї теми достатньо очевидний: ми можемо спостерігати в Україні ескалацію протистояння різних груп та спільнот, що виділяються за різними ознаками (політико-ідеологічною, класовою, культурною, релігійною та конфесійною тощо), що зумовлює необхідність поглибленого вивчення причин і наслідків саме насильницького етапу цієї боротьби. У суспільно-науковому й громадянському дискурсі щодо насильства домінує апологетичний та абстрактно гуманний погляд на насильство, тому необхідно провести його історико-соціологічний і теоретико-методологічний розбір.

Апологетична традиція сходить до теорії суспільного договору (де варто вказати перш за все Томаса Гоббса [6], Джона Локка і Жан-Жака Руссо). Загалом ці теорії достатньо серйозно відрізняються одна від одної (передусім, у розумінні того, що є природним станом людини, і тому, як саме оцінювати державу), але якщо узагальнювати, то відповідно до них люди в їх «природному стані» були аполітичні й асоціальні, була так звана війна «всіх проти всіх» і головував принцип *Homo homini lupus est*, але потім був укладений «суспільний договір», коли люди об'єднувалися й відмовлялися від своїх природних прав так, щоб інші змогли відмовитися також і від своїх. Це призвело до створення суспільства та держави, що мало захищати нові права, які регулюють соціальну взаємодію. Розглядаючи людську природу, Т. Гоббс у властивій собі мізантропічній манері писав: «...люди від природи схильні до жадібності, страху, гніву і інших тваринних пристрастей», вони діють «заради користі чи слави, тобто заради любові до себе, а не до інших» [7, с. 292–303]. Причиною цього, на думку Т. Гоббса, є те, що люди «за природою позбавлені виховання і не навчені підкорятися розуму», вони є «більш хижим і жорстоким звіром, ніж вовки, ведмеді і змії» [7, с. 292–303], це є невинним, і навіть укладення того самого «суспільного договору» не вирішить цієї проблеми, тому просто необхідними є постійний контроль та примус, що втілюється в державі-«Левіафані». Але послідовник і критик Т. Гоббса Дж. Локк, погодившись та підтримавши концепцію суспільного договору, виходив з іншої антропологічної позиції, і «коли певна кількість людей <...> погодились створити спільноту чи державу, то вони тим самим уже поєднані і становлять

єдиний політичний організм» [9, с. 317], для якого насильство є неприйнятним, антисоціальним, деструктивним явищем, яке є індикатором порушення суспільних відносин. Ця теза і стала відправною точкою апологетичної традиції теоретизування щодо соціальності насильства, найвизначнішими представниками якої є Ханна Арендт, Вальтер Беньямін, Макс Вебер, Еміль Дюркгейм, Толкот Парсонс та ін.

Заснована в межах філософського світосприйняття, апологетична традиція в теорії насильства поступово освоювалась і в науковому дискурсі, згодом втілюючись у багатьох класичних соціологічних концепціях. Одним з перших яскравих послідовників цієї традиції в її соціологічному втіленні можна вважати **Макса Вебера**. Його підхід (який можна зарахувати до *конвенційної гілки* апологетичної традиції) передбачає взаємну й добровільну відмову від насильства всіма членами суспільства на користь передачі монополічних прав на нього державі. Якщо Х. Арендт протиставляє владу і насильство (про що детальніший екскурс буде нижче), то М. Вебер ставить останнє в підпорядкування першій (і в онтологічному, і в епістемологічному сенсі), щоправда, лише в одному її втіленні – державі. Ідеться про те, що «сучасна держава є організований за типом запровадження союз панування, який усередині певної сфери домігся успіху в монополізації легітимного фізичного насильства як засобу панування...» [4, с. 650]. Відповідно, легітимність стає спорідненою насильству, проте лише через державу. М. Вебер був би повноправним представником критичного напрямку, якби розвинув цю думку (що за нього зробив той же П. Бурдьє), але він залишився на позиціях апологетики, і в його інтерпретації насильство виступає як целераціональний, інструментальний і цілеспрямований засіб втілення державного панування та влади.

Цікавим видається той факт, що діаметрально протилежні за методологією теорії – розуміюча соціологія М. Вебера і неопозитивізм Е. Дюркгейма – в розгляді насильства стоять на дуже схожих позиціях. Якщо для першого, як уже говорилося, монополістом «легального» насильства є держава, то для другого основним акціонером є «суспільний організм» чи «соціальна система». Ця теза є лейтмотивом *позитивістської та структурно-функціональної гілки*, до якої варто зарахувати все того ж **Емілія Дюркгейма**, а також **Толкота Парсонса** та **Роберта Мертона**.

З цієї тези виходить і така: ескалація фізичного насильства – це ніщо інше, як прояв аномії, тобто воно є «неприродним» для соціального порядку. У межах цього підходу саме насильство – це прояв аномії, девіація, дисфункція соціальної системи, що розглядають у його злочинному втіленні й інтерпретують як антисоціальну поведінку [10], а панування соціальних структур (систем і підсистем, соціальних фактів та інститутів), що конституують «норму», хоча має пригнічувальний характер, проте не є насильницьким.

Якщо для тих представників апологетичної традиції, яких ми розглядали вище, питання насильства далеко не є ключовим, і йому майже не

приділено предметної уваги, то наступні автори доклали значно більше зусиль цьому конкретному питанню. І першою серед них потрібно назвати **Ханну Арендт**, котра представляє найбільш радикальну гілку апологетичної традиції, яку умовно можна назвати *лібертаріанською*. Так, вона вказує на те, що насильство й влада розглядаються всіма як взаємовизначальні явища. Причому таку думку поділяють і ліві, і праві. У своєму виступі перед студентами Колумбійського університету у 1968 р. [1] вона виділяє дві позиції з приводу співвідношення влади й насильства. Вищезазначена теза, згідно з якою насильство є радикальним виявом влади, належить лівим теоретикам. Праві ж вважають, що позаду будь-якої влади стоїть насильство. Вони закликають бути реалістичними: будь-яка влада ґрунтується на насиллі або є його проявом. У цьому Х. Арендт вбачає редукцію влади щодо насильства, пропонуючи своє розмежування цих понять.

Владу дослідниця інтерпретує як здатність до колективних дій. Влада належить групі й існує до того часу, поки існує ця група. Вона не може належати окремій людині, їй може бути притаманна тільки сила або могутність («strength»). Могутність є характеристикою окремої людини, її здібностей. Навіть могутня людина не може володіти владою, вона здатна лише брати активну участь у її реалізації. Також у її силах здійснювати насильство щодо слабких у тому випадку, коли в неї є для цього необхідні засоби. «Сила» («force») вживається в контексті використання словосполучень «природна сила» або «сила обставин» для позначення такої сили, яка виникає в результаті дії фізичних чи соціальних процесів. На визнанні переваги однієї людини над іншою й необхідності підпорядкування їй ґрунтується *авторитет*. Він може бути персональним (син-батько) або мати стосунок до будь-якого інституту (авторитет церкви). При цьому підпорядкування досягають без примусу або насильства: якщо батько почне бити свого сина чи сприймати його як рівного собі, то в нього не буде більше авторитету. Найлютішим ворогом авторитету є сумнів, найнебезпечнішим виразом сумніву є сміх.

Насильство, за Х. Арендт, як і за М. Вебером, виділяється завдяки своїй інструментальній природі. «Феноменологічно воно близьке до розуміння могутності (strength), оскільки засоби насильства, як і всі інші інструменти, виготовляються і використовуються з метою примноження природної могутності доти, доки, нарешті, на останній стадії їх вдосконалення, вони не замінять цю силу» [1, с. 46]. Аргумент у бік радикального поділу влади і насильства у Х. Арендт виглядає так: якщо ми будемо пояснювати все в термінах насильства, яке втілюється в засобах цього насильства, то вийде, що найпотужніші засоби знищення в руках держави повинні були б звести нанівець будь-які спроби і навіть думки про повстання¹. Там, де є влада, немає місця насильству, і навпаки. Не може існувати держави цілком і повністю заснованої на насильстві.

¹ Праця була написана, зокрема, під враженнями від подій 1968 р. у Франції, які дістали публіцистичну назву «Червоний травень».

Влада є основою й суттю державного устрою, а насильство в жодному разі не повинно навіть претендувати на це. Воно володіє тільки інструментальним характером, тому діє за моделлю цілераціональної дії (у термінології М. Вебера) і повинно мати певну мету, тож, як наслідок, може бути виправдане. А влада не потребує того, щоб її виправдовували, оскільки в неї немає мети. Тим не менше, Х. Арендт не готова пуститися в утопічні вигадки про призначення держави й влади. Владі, як повітря, потрібна легітимність, яку може забезпечити вже згаданий авторитет. Але без легітимності вона може перерости в систему тотального насильства, якій ніяка легітимність не потрібна.

У цьому контексті Арендт розглядає так званий парадокс насильства: «Технічне вдосконалення засобів насильства досягло тієї точки, коли вже жодна політична мета не може, мабуть, співвідноситися з їх руйнівним потенціалом або виправдовувати реальне використання цих коштів у збройному конфлікті» [1, с. 5]. І пояснює його просто – іншим парадоксом: ми, по суті, намагаємося раціоналізувати ірраціональне. Зупиняється вона на риторичному питанні про те, чи покладе війна кінець людині або людина покладе край війні?

На схоже питання намагався відповісти **Вальтер Беньямін**, котрий представляє *помірну* гілку апологетичної традиції. Помірність цієї гілки втілюється в тому, що В. Беньямін доволі близький до ідей критичної соціології (особливо у варіанті Франкфуртської школи), і навіть вибудовує теорію критики насильства, проте співвідношення соціальності, влади та насильства в нього має саме апологетичний характер. Він починає розгляд явища насильства із зіставлення його з *правом*, звертаючись до понять «природного» і «позитивного» права. У природному праві мета виправдовує засоби, а в позитивному праві «законність» засобів є основою для реалізації необхідних цілей. Так, В. Беньямін пропонує винести за межі розгляд питань про цілі і законність, щоб сконцентруватися саме на засобах. При цьому він віддає перевагу в ході свого дослідження теорії позитивного права, оскільки вона сама по собі ставить питання про засоби й розмежовує їх на санкціоновані, тобто історично визнані, і несанкціоновані. Він пише: «Якщо критерії, що встановлюються позитивним правом для правомірності насильства, можна аналізувати лише стосовно його змісту, то сфера його застосування має зазнати критики з погляду його цінності» [2, с. 116]. Ця теза наштовхує на думку про наміри автора зайнятися критикою насильства з метою довести відсутність цінності останнього і, ймовірно, відстояти можливість обійтися без нього. І далі: «Як гіпотетичну підставу для класифікації видів насильства варто вибрати наявність або відсутність загального історичного визнання його цілей» [2, с. 117]. Якщо цілі позбавлені цього визнання, то вони є природними, решта ж – правовими. Для такої системи характерно не допускати природних цілей. Якщо, наприклад, для виховання й характерні природні цілі, то право застосовувати насильство в педагогічних цілях обмежується, що, однак, не скасовує патерналіс-

тичну владу повною мірою. Зокрема, В. Беньямін стверджує, що якщо в сучасній для нього Європі природних цілей окремі індивіди досягали за допомогою насильства, то вони входять у суперечність з правовими цілями, тому що створюють небезпеку, яка підриває правопорядок [2; 3].

Крім того, В. Беньямін розділяє функції насильства, які походять від держави, на *правовстановлення* і *правопідтримку*. Насильство несе в собі, насамперед, правовстановлювальний характер; саме тому держава намагається утримувати монополію на насильство. Бо насильство, що виходить не від державного апарату, може стати причиною встановлення нового права, що означає й зміну державної влади. Щоб уникнути цього, існує правопідтримувальне насильство у вигляді військової повинності, судів, поліції тощо. Самий факт присутності мілітаризму в державі – це «примус до загального застосування насильства як засобу досягнення державних цілей» [2, с. 121]. Усе це має підтверджувати гіпотезу, що насильство лежить в основі системи нашого суспільного буття. Крім того, ми доходимо висновку, що будь-які заклики до якоїсь «свободи» – лише нерозуміння, хибність. Погроми та бунти, описані В. Беньяміном, так само, як і С. Жижеком [8] чи П. Гелдерлоосом [5], тому і не призводили до перевертоту – це лише ресентемент, який, однак, (поки що) не сягнув свого піку саме через цю недообізнаність. Водночас для роботи держави не потрібен якийсь бездумний анархізм, їй потрібна не «вільна», неконтрольована людина, а громадянин, що потребує правового насильства.

Критикуючи правове насильство, В. Беньямін говорить про необхідність його скасування. Причому складається враження, що воно для автора збігається за значенням з такого роду насильством, як революційні рухи класу трудящих або насильство при досягненні індивідом природних цілей. Його обґрунтування такого погляду виглядає найбільш переконливим серед усіх критиків правового насильства, тим не менше, воно неминуче у вигляді законів, від яких В. Беньямін хоче «відмовитися». Правда, ними не можна зловживати – держава повинна постійно лавірувати й утримувати рівновагу, щоб самій не стати злочинним суб'єктом. У такій системі завжди будуть необхідні «вартові», які самовіддано стежитимуть за правопорядком з обох сторін одного цілого (тобто будуть звернені і до робітників, і до правлячих, зокрема до інституту поліції, який В. Беньямін небезпідставно критикує).

Продовжуючи розбір правовстановлювального та правопідтримувального насильства, В. Беньямін проводить паралелі між двома іншими його формами – міфічним та божественним: «Функція насильства в правовстановленні є двоякою <...> – при цьому мета переслідується шляхом використання насильства як засобу, – проте в момент реалізації право не відмовляється від насильства, а модифікує його <...> в правовстановлювальне» [3, с. 89]. Тому в ході правостановлення стверджується не вільна від насильства мета, а мета, яка від нього глибинно залежить. Міфічному насильству, де «влада – принцип будь-якого міфічного правовстановлення»

[3, с. 90], він протиставляє божественне цілепокладання, принципом якого є «справедливість», що знищує право. Однак таке міркування автора виглядає досить сумнівним, бо якщо міф і відсилає нас до природного права, де засоби виправдовуються метою, то в питанні божественного, як нам здається, В. Беньяміну не вдається навести переконливу аргументацію й вийти за межі зв'язку «Бог – позитивне право».

Висновки. Підсумовуючи, можемо сказати, що представники апологетичного підходу розглядають соціальність через її абсолютизацію, метафоризацію, навіть сакралізацію, протиставляючи їй девіантне, а(нти)соціальне, деструктивне насильство. Для одних представників апологетичного підходу насильство допустиме в суспільстві лише як засіб його (само)збереження, зокрема за рахунок його монополізації державним апаратом (М. Вебер, В. Беньямін), для других – воно прояв аномії (Е. Дюркгейм, Р. Мертон), для третіх – недопустиме принципово (Х. Арндт).

Тим не менше, у результаті аналізу ми можемо виділити ряд важливих ідей апологетичної традиції, які багато в чому є універсальними та корелюють з думками представників критичної традиції: по-перше, це виділення особливої ролі держави в процесі насильства; по-друге, це правовстановлювальний та правопідтримувальний характер насильства; по-третє, спорідненість легітимності й насильства, насильства та панування, насильства й могутності. І все ж таки виведення насильства за межі «нормального соціального» ще на рівні постановки дослідницького питання, характерне для представників апологетичної традиції, значною мірою урізає евристичний потенціал їх соціологічного бачення, тоді як критична традиція націлена на пошук того, що апологети послідовно ігнорують. Але це вже зовсім інше питання.

Список використаної літератури

1. Арндт Х. О насилии / пер. с англ. Г. М. Дашевского. Москва : Новое изд-во, 2014. 148 с.
2. Беньямин В. К критике насилия / пер. с нем. И. Чубарова. *Культиватор*. 2011. № 1. С. 114–126.
3. Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения : сб. статей / пер. с нем. Москва : РГГУ, 2012. 288 с.
4. Вебер М. Политика как призвание и профессия. *Вебер М. Избранные произведения* / пер. с нем., сост., ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова. Москва : Прогресс, 1990. С. 644–706.
5. Гелдерлоос П. Как ненасилие защищает государство / пер. с англ. А. Толмачёва. Москва : Радикальная Теория и Практика, 2014. 176 с.
6. Гоббс Т. Левиафан. Москва : Мысль, 2001. 828 с.
7. Гоббс Т. Основ философии: о гражданине. *Избр. произв.* : в 2 т. Москва : Мысль, 1964. Т. 1. 622 с.
8. Жижек С. О насилии / ред. А. А. Олейников ; пер. с англ. А. Смирнова, Е. Ляминой. Москва : Европа, 2010. 184 с.
9. Локк Дж. Сочинения : в 3 т. Москва : Мысль, 1988. Т. 3. С. 137–405.
10. Мертон Р. Социальная структура и аномия. *Социология преступности (Современные буржуазные теории)* / пер. с фр. Е. А. Самарской ; ред. М. Н. Грецкий. Москва : Прогресс, 1966. С. 299–313.

Стаття надійшла до редакції 12.11.2018.

Бойко Д. Н. «Насилие» в социологическом дискурсе: апологетическая традиция

В статье анализируется социологическая рефлексия феномена насилия с точки зрения ее мировоззренческого и концептуального разнообразия. Предлагается классификация подходов к социологическому изучению насилия на основе соотношения насилия и социальности: выделяются критическая и апологетическая традиции в социологии насилия. Рассматриваются генезис и основные положения апологетической традиции теоретизирования по этому вопросу. Подробно разбирается теоретическое наследие Х. Арендт и В. Беньямина с позиций социологии насилия.

Ключевые слова: *насилие, социология насилия, апологетика, критика.*

Boiko D. «Violence» in Sociological Discourse: Apologetic Tradition

The article analyzes the sociological reflection of the phenomenon of violence from the point of view of its ideological and conceptual diversity. Classification of approaches to the sociological study of violence is proposed. It is distinguished on the basis of the relations between violence and sociality: critical and apologetic traditions are distinguished in the sociology of violence. The genesis and the main provisions of the apologetic traditions of theorizing on this issue are considered. The author concludes that representatives of the apologetic approach consider sociality through its absolutization, metaphorization, even sacralization, opposing it with deviant, against social, destructive violence.

The apologetic tradition originates from the liberal interpretation of the theory of social contract (J. Locke), further it actively develops by sociological science. One of the first and the most eminent representatives of the apologetic tradition of studying violence in sociology was Max Weber. Thus, the M. Weber's concept considers violence in connection with its instrumental nature for power, focusing on the monopoly of legitimate violence in the hands of the state. The author also attributes the concept of Emile Durkheim to this tradition. Interestingly, the Weberian sociology and Durkheim's neopositivism, which are opposite in methodology, are very similar in their consideration of violence: if for the first one the monopolist of «legal» violence is the state, for the latter the main shareholder of violence is the «social organism». This idea was later embodied in the structural-functional branch of the apologetic tradition, which is represented by T. Parsons and R. Merton. It is R. Merton actively develops the concept of violence as a social deviation.

Weber's conception is developed by H. Arendt, whom, on the contrary, opposes violence and power: she says that there are many other tools in power (above all – authority), while violence excludes power and, accordingly, sociality. We find some middle point of view in the works of W. Benjamin, who acknowledges that violence is used as an instrument of power, but at the same time it opposes this practice.

For some representatives of the apologetic approach, violence is permissible in society only as a means of its (self)preservation, including due to its monopolization by the state apparatus (Weber, Benjamin), for others it is an anomie (Durkheim, Merton), for the third it is not permissible fundamentally (Arendt). Based on the analysis of the heritage of the representatives of the apologetic tradition in the sociology of violence, author considers the fundamental ideas, which are universal and correlate with the thoughts of the representatives of the critical tradition: firstly, it highlights the special role of the state in the violence process; secondly, it is the law-establishing and law-supporting nature of violence; thirdly, the kinship of legitimacy and violence, violence and domination of violence and power.

Key words: *violence, sociology of violence, apologetics, criticism.*