

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2\(38\).283063](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2022.2(38).283063)

УДК 101+ 122/129+ 159.96+ 2-42+ 2-18

Сергій Шевцов

ПАРАДОКС НАСИЛЬСТВА

У статті порушується питання про постійні насильницькі дії, насамперед військових, незважаючи на їхнє давнє загальне засудження. Це повертає нас до проблеми онтології насильства. Автор пропонує підхід, заснований на розумінні насильства як праці із надмірним застосуванням сили. Це є розумінням сили як істини. Таким чином, для архаїчного розуму сила (і насильство), священне та істина були різними проєкціями-реалізаціями однієї сутності. Цивілізаційна модель світу містить у своїй основі не принципи єдиної істини, а принципи співробітництва та співіснування різних позицій замість підкорення одній єдності. Стара модель насильства як способу причетності до істини об'єкта та підтвердження сакрального статусу суб'єкта залишається дієвою. На думку автора, насильство має онтологічний вимір у старій моделі єдиної істини, але не може мати його в рамках цивілізаційного підходу.

Ключові слова: насильство, онтологія, сила, влада, війна, сакральне, істина, раціональність.

Фундаментальний парадокс щодо насильства¹ може бути сформульований наступним чином: хоча насильство (і війна) засуджується, схоже, з моменту виникнення колективної рефлексії (для західної цивілізації ми знаходимо його засудження вже у Гомера), тим не менш, як практика воно знов і знов відновлюється, більше того, часто розглядається як щось неминуче і навіть необхідне, й досі не вбачається можливості його повного подолання.

Серед великої різноманітності досліджень насильства (зокрема теорій, що його пояснюють) можна виокремити чотири основні. Перший напрямок включає дослідження, присвячені розгляду історичних феноменів насильства, насамперед із боку політичних інститутів; сюди входять описи воєн, різних форм терору, насильницьких дій з боку певних соціальних груп та структур. Це найбільш велика група досліджень, прикладами якої можуть служити дослідження Л. А. Трітла *Від Мелосу до Сонгмі: Війна та виживання* [Trittle 2000], А. Дж. Мейера *Фурії: насилля та терор у Французької та Руської революціях* [Maeyer 2000], К. Нордстрьому *Тіні війни: насилля, влада та міжнародні спекуляції у двадцять першому столітті* [Nordstrom 2004], А. Гуелке *Тероризм та глобальний безлад: політичне насилля у сучасному світі* [Guelke 2006], М. Бьондіха *Балкани: революція, війна та політичне насилля з 1878 року* [Biondich 2011] та багато інших. У

рамках цього напрямку автори змушені основну увагу приділяти опису самого феномену насильства, пов'язаних з ним обставин, його історичного коріння в широкому або обмеженому контексті. Цей тип нарагиву зазвичай заважає порушити питання щодо природи насильства, оскільки останнє при такому погляді неминуче постає як реакція на певні події чи наслідок деяких обставин. Описи дій воюючих сторін у Югославії, терористичних актів або, наприклад, подій Другої світової війни передбачають певну послідовність, а разом з цим установку, яка практично виключає абстрактне теоретичне міркування.

До другого напрямку слід віднести дослідження, які концентрують увагу на насильницьких діях з боку окремих індивідів, в першу чергу кримінального характеру, а також насильство всередині невеликих груп (насильство всередині сім'ї, всередині замкнутого колективу).

Наукові праці, які стосуються цього напрямку, ґрунтуються головним чином на суворій методології, застосуванні стійких наукових методів та польових дослідженнях. Соціологічні, психологічні, нейробіологічні та інші розвідки насильства засновані на фіксації та аналізі конкретних випадків, обставин і в цілому базуються на спостереженнях за окремими індивідами та обмеженими соціальними групами. Результати цих досліджень можна знайти в таких узагальнюючих працях як *Кембриджський підручник щодо насильницької поведінки та агресії*, який вийшов у 2007 році під редакцією Д. Дж. Фланнері, А. Т. Вазсоні та І. Вальдмана (у 2018 році було надруковано друге видання, значно перероблене під редакцією А. Т. Вазсоні, Д. Дж. Фланнері та М. Делічі) [The Cambridge Handbook of Violent Behavior and Aggression 2007, 2018²], *Енциклопедія міжособистісного насильства* під редакцією К. М. Рензетті та Дж. Л. Едлесона [Encyclopedia of interpersonal violence 2008], підсумування результатів дослідження американського Комітету з права та правосуддя щодо зв'язку між рівнем насилля та наявністю вогнепальної зброї – *Вогнепальна зброя та насилля: критичний огляд* [Firearms and violence: a critical review 2005]; результати окремих розвідок та спостережень – переважно у статтях, а також слід вказати на окремі наукові дослідження, присвячені конкретним вимірам насильницької поведінки, прикладом яких може служити *Нейробіологія насильства* професора Інституту психіатричних досліджень Натана С. Кляйна та кафедри психіатрії Університету Нью Йорка Я. Волавки [Volavka 2002]. При визнанні значних досягнень, які були отримані фахівцями світу у цій галузі, слід також відзначити, що насилля визнається вкрай складним феноменом, а його розуміння (навіть не остаточне, про яке взагалі мову вести неможна) важким та значною мірою суперечливим. Як це з самого початку визнає Ян Волавка: «Оскільки агресивна чи насильницька поведінка має безліч різних причин,

проявів та впливів, спроби фахівців із різних галузей визначити та класифікувати ці явища не дають загальнозначущих результатів». І далі він позначає: «Над цією проблемою багато працювали зоологи, психологи, психіатри, соціологи, криміналісти, правоохоронці, юристи та політики. У багатьох випадках експерти з однієї області не знають або не цікавляться дослідженнями, які проводяться в інших дисциплінах» [Volavka 2002: 1]. Нажаль, цьому експертному висновку нема що протиставити.

Третій напрям ставить питання про походження насильства у людського виду, про механізми та умови його виникнення та розвитку, про зв'язок насильства з іншими областями людської діяльності – областю сакрального, мораллю тощо. До цього напрямку можна віднести праці К. Лоренца, перш за все його відому книгу *Так зване зло. Про природну історію агресії* [Lorenz 1963], а також *Ното песанс: Інтерпретації давньогрецьких жертвних обрядів та міфів* В. Буркерта [Burkert 1997²], *Насильство та сакральне* Р. Жірара [Girard 1972], з відносно недавніх досліджень – *Витоки насильства: релігія, історія та геноцид* Д. Докера [Docker 2008] та ін. Автори цих досліджень, кожен своїм шляхом, шукають на біологічному та соціальному рівнях глибинні джерела агресії як енергії, яка зробила можливим насильницьку поведінку для homo sapiens sapiens, звертаючись або до ранніх етапів людського суспільства, або до форм існування певних груп тварин. Зв'язок цього напрямку з іншими найслабкіший, підсумкові висновки зазвичай різноманітні та нерідко суперечать один одному, можливо тому роботи цих авторів практично не впливають на дослідження щодо осмислення випадків застосування насильства в сучасному світі, а посилення на них мають, як правило, формальний характер.

Четвертий напрямок – це дослідження, що мають філософський характер, прагнуть виокремити форми насильства, розкрити природу насильницьких дій, втім більше сфокусовані на деякій філософській чи світоглядній «надзадачі» (зазвичай це осуд чи виправдання тих чи інших насильницьких дій із боку окремих груп людей). Серед праць останніх ста років можна зазначити *Міркування щодо насильства* Ж. Сореля [Sorel 1908], *Критика насильства* В. Беньяміна [Benjamin 1999], *Про насильство* Х. Арендт [Arendt 1969], *Насильство: ідеальність та жорстокість* Е. Балібара [Balibar 2010], *Насильство: Шість бічних віддзеркалень* С. Жижека [Zizek 2008]. Хоча книги цих дослідників характеризуються повнотою, глибиною та всебічністю, проте кожна з цих праць, незважаючи на спроби узагальнення попереднього досвіду, зосереджена на проблемі аналізу тієї чи іншої конкретної ситуації, взятої у певному аспекті: Ж. Сорель розглядає проблему насильства у класовій боротьбі (у пізніших виданнях він додає досвід революції в Росії), у центрі уваги Х. Арендт виявляються студентські

бунти другої половини 60-х років минулого століття, Е. Балібар та С. Жижек з декілька різних позицій розглядають випадки насильницьких дій проти сучасного буржуазного суспільства (як справжнього головного джерела латентного та відкритого насильства). За всіх переваг цих праць жодна з них, ні всі вони узяті разом, не дають можливості усвідомити природу насильства і передбачити системні методи протистояння йому.

В межах цієї статті немає можливості запропонувати навіть короткий перелік, тим паче аналіз існуючих теорій насильства. Феномен насильства у тій чи іншій формі ставав предметом розгляду Платона, Арістотеля, Августина, Макіавеллі, Гоббса, Руссо, Канта, Гегеля, Маркса та інших. На жаль, слід визнати, що насильство розглядалося переважно у межах політичної чи моральної філософії, а при послідовному, систематичному, методологічно суворому дослідженні його змушені розглядати як психологічний чи соціальний (рідко – політичний) феномен (такі обмеження накладає сама методологія). Можливо, це пояснює слова Х. Арндт, що «жоден, хто займається роздумами про історію та політику, не може залишатися в незнанні про ту величезну роль, яку насильство завжди відігравало в людських справах, і на перший погляд досить дивно, що насильство так рідко виділялося для спеціального розгляду» [Arendt 1969: 8]. Треба визнати, що відносно питання про природу насильства, його онтологічний вимір, стан справ залишається ще гіршим.

Тільки у Платона, Гоббса, Канта, Гегеля та Маркса я можу побачити деякі елементи онтологічного розуміння насильства. Але й в них немає нічого схожого на систематичну розробку цієї проблеми. Рівною мірою це стосується й досліджень новітнього часу. Певні аспекти цього виміру можна знайти в працях В. Беньяміна (з його ідеєю «божественного насильства»), Ж. Батая, С. Вейль, Е. Вейля, Р. Жірара та інших. Можна лише відзначити, що, по-перше, жодна з наведених теорій не дозволяє осмислити весь обсяг використання насильства (навіть якщо обмежитись лише насильственними діями серед людей), по-друге, основна проблема, яка бентежила більшість філософів полягала у питанні, чи може і за яких умов насильство бути виправданим, в першу чергу у випадках, коли воно спрямоване проти влади.

Складності починаються вже на рівні визначення, навіть, мовного позначення. Українське *насильство* (*насилля*), чеське *nasili*, сербське *nasilьa*, хорватське *nasilje*, російське *насилье*, латинське *violentia*, *vis*, англійське *violence*, французьке *violence*, італійське *violenza*, іспанське *violencia*, португальське *violencia*, німецьке *Gewalt*, нідерландське *geweld*, шведське *vald*, датське *vold*, норвежське *vold*..., окремо відзначимо давньогрецьке *bia*, польське *przemoc*, литовське *smurtas*... Нескладно

помітити, що серед європейських мов переважають три основних кореня, але є насправді цікавим, що всі три кореня сходять до різних значень сили. Тут немає можливості входити до етимологічних тонкощів, але відзначимо, що за Фасмером, слов'янське *сила* сходиться до «духу», та до праїндоевропейського **sey-* 'прямувати', 'досягати' [Vasmer 1955]; лагінське *vis* (від якого – *violentia, violentus*) має значення 'фізична сила', 'міць', 'можливість', 'здатність', а у варіанті *violentia* набуває переваги значення 'нестримність', 'палкість', 'шаленство', 'жорстокість'; німецьке *Gewalt* (також має сенс 'влада', 'сила', 'могутність') та близькі до нього (нід. *geweld*, шв. *vald*, дат. *vold*, нор. *vold*) сходять до індоєвропейського кореня **uelH-* (за Г. Ріксом [Rix 2001]) або **ual-, ual-d(h)-* (за Ю. Покорни [Pokorny 2007]), які мали значення 'бути сильним', 'мати владу'. Стає зрозумілим, чому Ж.-М. Мюллер у відомому докладі для ООН щодо не-наси́льства у освіті починає розділ про наси́льство (без якого, відзначає він, неможна ані визначити, ані зрозуміти не-наси́льство) саме з вимоги «від початку встановити чітку різницю між «силою (force)» і «наси́льством (violence)», інакше вживання того чи іншого з цих двох термінів ризикує втратити сенс» [Muller 2002: 23]. А перекладач англійською (на яку я спираюся, як на найбільш поширену), робить примітку що французьке *force/fort* може рівною мірою значити *force/forceful* або *strength/strong*, тому далі він буде використовувати обидва значення в залежності від сенсу та контексту.

Я приділяю цьому увагу, щоб одразу відсікти надію та всі спроби вирішення цього питання через уточнення та визначення термінів. Такі спроби відбувалися неодноразово, навіть за межами англійської аналітичної традиції та філософії мови. Прикладом може бути відома праця Х. Арендт *Про наси́льство*, в якій вона наполягає на розрізненні термінів «наси́льство» та «влада» [Arendt 1969: 43 і далі], вважаючи, що «немає нічого більш поширеного, ніж поєднання наси́льства та влади» [Arendt 1969: 46–47]. Безумовно, розрізнення та уточнення термінів – справа, необхідна для розгляду будь-якої проблеми, і у тому плані рішення проблеми, який обрала німецько-американська дослідниця, я вважаю її підхід цілком виправданим, але він, як на мене, далекий від того, щоб прояснити природу наси́льства.

Тому наступним питанням стає визначення наси́льства. Їх існує дуже багато, навіть, занадто багато, якщо враховувати визначення у словниках, і це краще, ніж щось інше свідчить, що єдиного, визнаного усіма, не існує. «Наси́льство, – пише Ян Волавка, – означає агресію серед людей. Воно не використовується для опису поведінки тварин; проте людську поведінку можна охарактеризувати як наси́льницьку або агресивну. Термін «агресія» найчастіше використовується в біомедичних чи психологічних дослідженнях, тоді як наси́льство (або наси́льницький злочин) найчастіше

використовується в кримінології, соціології, праві та державній політиці». Але одразу він додає: «Таке взаємозамінне використання (залежно від контексту) термінів «агресія» та «насильство» не є загальноприйнятим» [Volavka 2002: 3].

Є певні причини складності питання щодо визначення насильства. Їх краще розглянути на прикладах. Ось визначення Кеннета Мойєра: насильство – це «явна поведінка, що включає намір заподіяти шкідливе роздратування або поводитися деструктивно по відношенню до іншого організму» [Moeyer 1976: 2]. Головні проблемні вузли цього визначення і багатьох схожих на нього – це «намір» та «шкода». «Намір» або «навмисні дії» переходять з одного варіанту до іншого, але встановити чітко наявність такого усвідомленого спрямування достатньо складно (це й основна причина, чому термін «насильство» не використовується до природних подій або до тварин, там ніяк не можна казати про «намір», навіть у тому випадку, коли ми визнаємо певну розумність дій тварин). Також складно, але трохи простіше зі «шкодою»: вона відноситься до «наміру», її не завжди можна зафіксувати як результат, іноді певні дії, які мають намір «нанести шкоду», можуть призвести до покращення стану того, проти кого їх було спричинено (що, зрозуміло, ніяк не входило до «наміру»), іноді, навпаки, хтось наносить справжню шкоду з наміром «покращити» іншого. Ця ситуація має безліч варіантів та тлумачень, добре відомих, хоча би з багатьох кримінальних справ та їхнього відображення у літературі та кіно. Достатньо згадати сюжет свого часу культового «Бійцівського клубу», щоб стало зрозумілим, що провести демаркаційну лінію між насильством та іншими, але близькими до нього формами поведінки, дуже непросто (додаймо, що зазвичай, але далеко не завжди, термін «насильство» не використовується, коли людина спрямовує свій намір нанести шкоду на себе). Таким чином, відзначимо, що більшість дослідників розглядають поняття наміру нанести шкоду як загальний та центральний індикатор поведінки, яку можна назвати «насильством» [Krug and oth. 2002; Tolan 2007: 6]. Особливо це стосується юридичного погляду на проблему, з яким також пов'язане питання щодо фізичної шкоди (чи вона є необхідною частиною або достатньою є погроза чи психологічний тиск). Тут також існує суттєвий розбіг думок [Tolan and oth. 2006; Tolan 2007: 6]. Ще один аспект, який також слід враховувати, це різниця між сприйняттям «шкоди» та «травми» у той чи іншій культурі. Цей факт пригорнув увагу дослідників пізніше за інших, але останні десятиріччя його значення зростає [Walters & Parke 1964].

В цілому, основне визначення насильства – це поведінка, яка спрямована на заподіяння та фактично завдає фізичної чи психологічної травми [Farrington 2007: 19]. Приклад типового визначення можна знайти у

документах саміту Всесвітньої організації охорони здоров'я з питань насильства (1996 р.): «Насильство визначається як навмисне застосування фізичної сили або влади, фактичної або такої, що загрожує, проти самої себе, іншої особи, групи чи спільноти, яка або наводить, або з високою ймовірністю може призвести до травми, смерті, психологічної шкоди, позбавлення або порушення нормального розвитку» [World Health Organization 1996: 5]. Ж.-М. Мюллер, у вже згаданому тексті для ЮНЕСКО, який набув напівофіційний статус, одразу висуває умову, що «важливо визначити насильство таким чином, щоб його неможливо було кваліфікувати як “добре”» [Muller 2002: 25]. За думкою дослідника, якщо ми припустимо існування критеріїв для визначення «доброго» насильства, «кожен з нас легко зможе використовувати їх для виправдання наших власних насильницьких дій». «Будь-який акт насильства є наруга над людяністю об'єкта. Діяти з насильством означає шкодити, завдавати шкоди; змусити когось страждати». Слід також враховувати, що «несправедливі ситуації, які тримають людей за умов відчуження, виключення чи гноблення, також є прикладами насильства, відомого як «структурне насильство»» [Muller 2002: 25]. Тому, згідно з автором, ми мусимо при визначенні насильства в першу чергу ставити себе на бік жертви. У остаточному визначенні автор спирається на відому формулу Канта: «ми можемо визначити насильство таким чином, сприйнявши пропозицію Канта буквально: бути насильницьким означає “використовувати іншу людину просто як засіб, ігноруючи принцип, що інші люди як розумні істоти завжди повинні розглядатися як мета”» [Muller 2002: 26].

Незважаючи на те, якою мірою ми симпатизуємо такому підходу, яким би бажаним він не здавався, слід визнати: внесення етичної складової до визначення насильства не сприяє розумінню його природи. Ідея, що насильство є формою варварства та неосвіченості, яка виникла наприкінці XVIII століття (і набула чіткого оформлення у творах І. Канта), ця ідея зміцнювалась протягом XIX століття і стала майже аксіомою [Mayer 2000: 73], коли досвід двох світових війн та визвольних рухів у XX столітті кинув тінь на цю майже вже істину та поставив її під сумнів. З другої половини XX століття у філософів все частіше знаходить місце думка, що певні форми насильства – єдине, що може протиставити людина або певна група «системному насильству» з боку держави, мови та глобального світового порядку. Відповідно, і погляд на насильство зазнав серйозного переосмислення. «Насильство – не пряма характеристика певних дій, – робить висновок С. Жижек, – воно розподілене між діями та їхнім контекстом, між діяльністю та бездіяльністю. Одна й та сама дія може вважатися насильницькою та ненасильницькою залежно від контексту;

часом ввічлива усмішка може бути більшим насильством, ніж грубий спалах» [Zizek 2008: 213].

За таким поглядом сенс насильства як і будь-якої дії міститься не в ньому самому, а в тих наслідках, до яких воно призводить. Втім посилання на контекст дії – лукаве: тут не може бути чіткої міри, тут знову з'являється намір, людське уявлення, щодо пригніченості власного життя тощо. Насправді, критерієм, про який говорить С. Жижек, є історична перспектива, але як далеко слід віднести межу, яка дозволяє надавати оцінку та визнавати певну дію за насильство або, скажімо, визвольний рух? Розширення контекстуальних обставин неминуче призводить до відсунення їхньої хронологічної рамки, ми змушені враховувати минуле, а тому й майбутнє, а це відкриває можливість будь-яких оцінок (насправді, такі оцінки будуть просто відповідати нашим сучасним уявленням та зміцнювати їх).

Щоб знайти підхід до природи насильницьких дій, нам треба почати з безумовних засад. Перш за все, вочевидь, насильство може бути характеризованим як форма дії, що передбачає докладання певних сил, зусиль до об'єкту з метою тою чи іншою мірою пристосувати його до потреб діючої особи. Оскільки тут виникає певна мета (яку можна ототожнити з наміром), така дія може здаватися усвідомленою. При такому погляді ми повертаємося знов до нашої вихідної точки. Але є можливість глянути на це інакше, спираючись на досвід вивчення агресії: як форма прикладання суб'єктом зусиль (сили) по облаштуванню життєвого простору (ця дія не обов'язково повинна бути усвідомленою). Якщо йти цим шляхом, ми отримуємо занадто широке визначення, але поки що залишимо його у якості гіпотетичного варіанту, бо нам треба знайти для насильства найближчий род (*genus proximum*), а той буде необхіднішим ширший за предмет пошуку. Ми потрапляємо в ситуацію, де агресія, труд, бійка за здобич, засвоєння ділянки, завоювання, створення гнізда або прибирання кімнати та багато інших дій разом присутні в єдиному визначенні. Для встановлення того, чи є такий род найближчим, слід виявити видову відмінність (*differentia specifica*). Якою вона може бути? Визначення, які наведені вище, розглядають в якості видової відмінності навмисне завдання шкоди людині (в певних випадках, навіть, самому себе). Більш широке визначення, спираючись на практичний імператив І. Канта, пропонує, як ми бачили, Ж.-М. Мюллер: ставлення до людини (або людства в цілому) як до простого засобу (*Mittel*).

Введення такої видової відмінності дозволяє охопити те, що називають «системним насильством», а не лише різні форми суб'єктивного насильства. Це важливо, бо саме системне насильство є основою для виправдання окремих актів насильства, які розглядаються на його тлі як

реактивні дії – за рахунок такого розгляду такі окремі акти знаходять виправдання у Ж. Сореля, В. Беньяміна, Х. Арендт, Е. Балібара, С. Жижека та інших. Позначимо: тут замість «шкоди» присутнє використання людини у якості лише засобу (передбачається, слід вважати, що таке використання людини вже є нанесення їй шкоди). Разом з цим, така формула видової відмінності мало що прояснює: ми все ще не маємо формального критерію розрізнення між ставленням до людини як лише до засобу та, з іншого боку, визнання за нею права бути «метою» (Zweck). За Кантом, це питання особа може поставити собі, цей принцип працює лише для самоусвідомлення, при використанні її до іншої людини; тут неминуче виникають проблеми через відсутність чіткої межі. Крім того, будь-які імперативи висловлюють обов'язок [Kant 1977: 119], який онтологічно відрізняється від реальності (до якої належать конкретні дії, які вже вчинені)², імперативи спрямовані на підпорядкування волі розуму [Kant 1977: 123], вони не є принципами реальності. Слід також враховувати, що Кант визнає неминучість використання інших людей як засіб, він не пропонує цілком позбутися такого ставлення, лише наполягає, щоб ми не обмежувались ним: *niemals bloss als Mittel* (ніколи *лише* як засіб), - каже він [Kant 1977: 169].

І останнє, втім, можливо, найголовніше: Кант виходить з незмінності, певної абсолютності розуму (хоча жодна людина не досягла повного підпорядкування йому своїх дій). Цей розум й надає цінність буття кожного з його носіїв (навіть, якщо людина лише частково використовує його)³. Кант формулює це наступним чином: без припущення, що буття розумних істот, яких звать особами, є само собою мета, «ніде не було би знайдено нічого абсолютно цінного; але якби будь-яка вартість була умовною і, отже, випадковою, то для розуму ніколи не можна було знайти жодного вищого практичного принципу» [Kant 1977: 59]. Інакше кажучи, згідно Канту, розум як такий нерозривно пов'язаний з цінністю, що в свою чергу робить використання людиною власного розуму метою самою для себе. Це дозволяє йому формулювати практичний імператив. Тобто видова відмінність для насильства в такому разі може бути сформульованою як ставлення до розумної істоти як до нерозумної. Слід додати, що Кант не вводить це положення (про розумну істоту як саму собою мету) у якості аксіоми, а пояснює його в одному з прикладів: людство має здатність до більшої досконалості, тобто більш повного підпорядкування своєї волі розуму, а це «належить меті природи по відношенню до людства» [Kant 1977: 61].

Повертаючись до проблеми визначення з опорою на Канта, ми бачимо, що й тут наявна суб'єктивна складова: замість «наміру» мова йде про

«ставлення», яке знаходить себе у наказовому способі (знамените Кантівське *handle so*, «роби так») та використанні поняття «мета». Така суб'єктивна складова дозволяє визначити поняття насильства та насильницької дії у праві, де ми можемо об'єктивно зафіксувати факт нанесення певної шкоди, а тому і ставити питання про відповідальність того, хто спричиняє ці дії. Значно складніше з визначенням «системного насильства», оскільки тут «шкодою» виявляються певні обмеження у розвитку, навіть, обмеження можливостей розвитку, що значно складніше (складніше ніж поняття так званого «втраченого прибутку»). Труднощі по встановленню факту такого обмеження, системного насильства, змушують дослідників переважно використовувати приклади або розгорнуту картину пояснень, як це робили Ж. Сорель, Х. Арендт, Е. Балібар, С. Жижек та інші, хто намагався виправдати окремі насильницькі дії як відповідь (реакцію) на насильство (системне) з боку державних або культурних структур.

Таким чином ми маємо: а) гіпотетичний вид для насильства (прикладання суб'єктом сили по облаштуванню життєвого простору), б) видову відмінність для суб'єктивного насильства (навмисне завдання шкоди), в) гіпотетичну видову відмінність для систематичного насильства (обмеження можливості розвитку певної категорії людей), г) неможливість об'єднати їх у єдине визначення насильства, яке охоплювало би всі випадки, г) визнання факту єдності між суб'єктивним насильством та системним як відповідь першого на друге. Тобто насильство існує нібито у двох різних вимірах: у пізнанні – дві паралельні, але пов'язаних між собою поверхні, події на одній з яких певним чином знаходять відображення на іншій, як свого роду математична функція; в реальності – єдина складна поверхня, щось на кшталт смужки Мебіуса або пляшки Кляйна. У якості попереднього підсумка слід визнати, що проблема достатньо складна (не випадково вона досі залишається без однозначного рішення), і ми на цьому зупинимо розгляд визначення.

Перейдемо до причин. Тут також великий спектр варіантів, гіпотез, спостережень, результатів досліджень та здогадок. Ми вже відзначали це на початку, але знов згадаємо слова видного психолога, з яких той починає свій розгляд: «Оскільки агресивна чи насильницька поведінка має безліч різних причин, проявів та впливів, спроби фахівців із різних галузей визначити та класифікувати ці явища не дають загальнозначущих результатів» [Volavka 2002: 1]. І висновок, до якого приходять дослідник: «Насильство – складне та різнорідне явище, яке навряд чи можна пояснити невеликим набором змінних» [Volavka 2002: 303]. Складність полягає в тому, що певні соціальні умови існування індивіда викликають або активують певні біологічні процеси та свого роду механізми, котрі в свою чергу викликають агресивну

поведінку, і між цими трьома рівнями не існує простого однозначного зв'язку [Volavka 2002: 299]. Клінічні дослідження не виявили чогось схожого на «центр агресії» у мозку, втім підтверджується припущення, що «пошкодження або дисфункції передніх відділів скроневої частки та орбітомедіальної частини лобових часток можуть викликати агресивну поведінку» [Volavka 2002: 300], і разом з цим «моральне почуття має потужний регулюючий вплив на насильницьку поведінку» [Volavka 2002: 304]. Тобто насильницька поведінка є результатом складного механізму взаємодії соціальних, біологічних, етичних та культурних факторів, де на кожному етапі або рівні можливі певні дисфункції, патологічні відхилення та порушення (які можуть посилюватися, наприклад, алкоголем або вживанням наркотичних засобів) при тому, що слід розуміти умовність термінів «патологічні відхилення», «порушення» тощо через відсутність чітко встановленої «норми».

Здавалося, ми можемо зробити попередній висновок, що агресія або насильство⁴ – форма пристосувальної поведінки, спрямованої на захист та зміцнення позиції діяча у навколишньому оточенні (для людей – включаючи соціальне). Саме через це стає зрозумілим, чому багато з дослідників вважають головною причиною насильства страх перед Іншим або Близьким (це прямо виказують Ж.-М. Мюллер [Muller 2002: 15] та С. Жижек [Жижек 2008: 158], але можна знайти розуміння цього й у Х. Арендт, В. Беняміна, Ж. Сореля, і в цілому тут можна простежити розвиток ідеї К. Маркса про страх буржуазії перед пролетаріатом). Але у такому погляді прихована одна складність. Ця формула ніяк не може бути застосованою для системного насильства, для насильства з боку структур – держави, релігії, армії або мови. Ті, хто виправдовує суб'єктивне насильство як єдину форму протесту проти насильства системного і разом з цим висуває тезу про насильство як страх перед Іншим, спростовують самі себе, бо страх може охоплювати окрему людину, групу людей, навіть великі групи людей (класи), але ніяк не структури чи системи. Тому слід зробити висновок, що насильство слід розглядати не тільки як реакцію, як відповідну дію, але як дію позитивну (зрозуміло, не в моральному плані), як дію, яка надає діячу щось, чого в нього не було, або затверджує певний статус, котрий до цього був прихованим, недостатньо визначеним.

Насильство, так саме як і будь-яка праця, змінює об'єкт, до якого прикладає свою силу, і так саме змінює самого суб'єкта. Цю якість насильства неодноразово відзначали дослідники. Щодо до об'єкта, то саме ця здатність насильства дозволяє говорити про ставлення до людини (якщо об'єктом є людина) як до речі, до простого засобу. Бо змінювати іншого без його волі вважається безчесним, безправним та негуманним (хоча межі

допустимого тут весь час змінюються – достатньо згадати педагогіку, пропаганду, маніпулювання свідомістю та деякі інші практики). Насильство справді може погрожувати знищенням, але воно не завжди спрямовано на це, навіть, у перспективі, як на цьому наполягає, наприклад, П. Рікер: «Бо ми не повинні помилятися, мета насильства, межа, яку воно переслідує явно чи неявно, прямо чи опосередковано, – це смерть іншого, принаймні, чи щось гірше, ніж смерть» [Ricoeur 1955: 227]. Це занадто драматично та демонічно, щоб бути правдою, бо державі або будь-якої іншої структурі ваша смерть ні до чого, так саме як іноді й грабіжнику, їм просто немає діла до вашого життя, вас хочуть використати, тобто насильство – це дійсно форма використання, при якій цінність вашого життя не береться до уваги. Але факт вашого існування – він важливий, він враховується. І тут знов можна побачити повернення до Канта, але справа не в тому. Найважливішою уявляється ця зміна, здатність переформування об'єкта і суб'єкта водночас, саме вона є головною таємницею насильства, яку вона теж поділяє зі звичайною працею.

Почнемо з впливу на об'єкт при прикладенні до нього сили. В будь-якому разі це надання об'єкту нової форми (як би жахливо це не виглядало іноді). У якості об'єкта може виступати пасивний, неживий матеріал – створення керамічної чаші, мармурової або медяної статуї, муру або будинку з каменю. Інший випадок – складний, динамічний об'єкт: землеробські об'єкти, плодовий сад, річний гребель. Це потребує зусиль, прикладання сили, у другому випадку – потребується постійне поновлення зусиль. Ця діяльність спрямована на створення життєвого простору для діяча. Так саме з простором соціальним: серед людей та тварин ми вбачаємо схожі процеси – боротьбу за територію, за шлюбного партнера, за місце у ієрархії тощо. В широкому сенсі це також можна віднести до надання нової форми, тільки форми соціальних стосунків. У цьому плані побутове насильство (якщо поки прибрати відверто патологічні випадки) – це намагання надати нову форму відносинам або зміцнити вже існуючу. Було би помилкою вважати, що насильство завжди спрямоване на руйнування, скоріше, воно найчастіше творче (але не сприймається таким) – хоч би вже через його інструментальний характер (який так часто відзначається), його підпорядкованість меті. Війна – також надання нової форми політичним відносинам. Тут можна припустити, що існує певна міра насильства, тобто мінімальна необхідна кількість сили для досягнення результату. І у випадках землеробства, садівництва або будівництва ніхто не намагається витратити більше зусиль, ніж цього потрібно; ніхто не знущається над бур'янами, над деревами під час підрізки, не поводитьсь з особою жорстокістю до води, каменю або глини. Але коли мова йде про тварин та людей, та сама міра

знає, її вже вкрай складно віднайти. Уявлення діяча щодо наявності певної душі, психічного складу у об'єкту, змінює ситуацію: так штангіст може бити свій снаряд, а футболіст – м'яч або штангу (а в архаїчних культурах таке ставлення, наприклад, до ідолів взагалі було нормою), – і в цих випадках мова йде не про перенос агресії, сила спрямована на конкретний «винний» об'єкт. Розгадка цього – в самому суб'єкті, тому слід перенести увагу на нього.

«Вдарити чи отримати удар, – каже Сімона Вейль, – осквернення одне й те саме. Холодна сталь є згубною як для рукояті, так і для лева» [Weil 1985: 54]. Поки залишимо осторонь спокусу етичного вироку, розглянемо цю дію «в прямих скобках», нібито ми визначаємо її модульну величину. С. Вейль помітила дуже важливу рису: прикладання сили змінює також того, хто діє. Той, хто отримав свій перший врожай, побудував собі житло, закінчив складну роботу, до якої приклав багато зусиль, відчуває певний підйом духу, набуває нового статусу у власних очах. Це не лише задоволення результатом, радість щодо закінчення складної роботи, це усвідомлення свого нового статусу. Принципової різниці між працею та насильством в такому вимірі немає, ми звикли вважати насильством деякий надлишок сили, прикладений до живої істоти, насамперед людини. Але якщо брати дуель або лицарський поєдинок (де вистачає жорстокості та крові), або поєдинок борців, як провести межу між насильством та роботою? Справа у тому, що перемога над іншою людиною надає відчуття власної сили, відчуття власної переваги. Згідно з Жираром [Girard 1972], в основі насильства – міметична природа людського бажання, що породжує суперництво, боротьбу, потім кровну помсту. І саме надмірність зусилля при насильстві стає загрозою для існування громади – насильство надто енерговитратне, інститути громади не можуть нормально функціонувати за нескінченного ланцюга насильства (кровної помсти). Тому, вважає Жирар, насильство замикається в собі, відбувається заміна його суб'єкта (тепер ним стає все співтовариство), має місце штучний вибір відповідного об'єкта (одночасно подібного і разом з цим такого, що відрізняється, члена громади та водночас когось поза її рамок); такою є вихідна природа жертвопринесення, акт, що створює сакральне та періодично підтримує цілісність та безпеку спільноти. Сама спільнота виникає як побічний продукт створення сакрального. Дія та сама жертва набуває статусу сакральної завдяки тому факту, що всі члени спільноти усвідомлюють невинність жертви та відчувають свою провину за пролиття її крові. Насильство жертвопринесення таким чином «вмикає» соціальні механізми, що можливе лише за рахунок надлишку енергії.

Слабким місцем теорії Жирара є покладання провини за вбивство

безневинної жертви. Це здається надто сентиментальним припущенням для архаїчної доби. У чому Жирар має рацію, так це у своєму припущенні, що саме насильство створює сакральне. Сакральне створюється та стверджується як породжене проявом сили. Сила чи могутність є істинними атрибутами божественного. Це висловлює Евріпід у «Вакханках», де головним аргументом Діоніса у його протистоянні раціональному Пенфею є вбивство опонента. Це саме можна побачити у фігурі героя (напівбога): надзвичайно сильний (Рама, Геракл, Самсон, Кухулін, Зіґфрід) ніколи не може бути просто людиною. Можливо, культ атлетів у Греції теж мав підставу у такому уявленні. І та сама С. Вейль чітко та прозорливо побачила це: «Справжнім героєм, справжньою темою, справжнім центром *Iliadu* є сила. Сила, якою розпоряджаються люди, сила, що підкорює людей, сила, перед якою стискується людське тіло» [Weil 1953, 12].

Ймовірно, характерною рисою людини, її головному рисою в архаїчній картині світу була її слабкість. Це ще одна риса, чому існування в громаді вбивці без обряду очищення несло загрозу всій громаді. Вбивця міг розглядатись як реальний чи потенційний носій божественної сили, тоді його присутність розколювала громаду зсередини. Важливо було розподілити цю силу на всю громаду, чому служив обряд колективного насильства, жертвопринесення, тобто акт утвердження божественності спільноти (точніше, прихильності божества до спільноти). Знову і знову ритуально відтворюване жертвопринесення є підтвердженням присутності божества у дії спільноти. У цьому частково таїться загадка Гомера: він засуджує війну, але водночас утверджує прями́й зв'язок сильних героїв із божеством. І вони одразу стають слабкими, коли божество від них відступає (по суті, навпаки, покинутість божеством перетворює їх на звичайних, слабких людей). Але це не все. Атрибутом божества є не лише сила, а й істина. Сила, в такий спосіб, за певних обставин або архаїчним типом мислення розглядається не стільки як інструмент, атрибут істини, скільки отожднюється з нею. Фізична сила постає як свідчення (доказ) володіння істиною, причетності сакральному.

Саме тому архаїчне суспільство такою мірою залежить від ритуалу. Ритуал завжди є демонстрацією сили як індивідуальної, так і колективної. Ритуал відтворює дію героя, і за рахунок долучення до ритуалу (дemonстрації сили) суспільство зберігає силу та істину (прихильність богів). Тому кровна помста постає для членів роду як обов'язок: непомищений вбитий родич послаблює весь рід, є загрозою відмови богів у підтримці. Втім й індивідуальний убивця, який вчинив акт помсти, також є небезпечним, він порушує баланс сили у суспільстві й тому здатен змінити внутрішні норми поведінки. Для вирішення цієї кризи потрібен обряд очищення, таким чином

наси́льство – це утвердження зв'язку з богами, а очищення – це перерозподіл цього зв'язку на всіх. Тому в основі кровної помсти та в основі очисних обрядів лежить демонстрація сили. Ритуал, як чудово свідчить про це В. Буркерт, є закріпленням сильної дії, дії сили, дії, що приносить успіх [Burkert 1997: 45 і далі]. По суті, ритуал є своєрідним «посібником з експлуатації», залишеним предком-героєм. Це навчання певному порядку дій, і часом ритуал грає таку роль навіть у сучасному суспільстві. Він встановлює певний статус індивіда (через обряд переходу) і закріплює його, виступаючи як гарант його збереження (його сили, істини і божественної прихильності). З цієї причини суспільству важко прийняти того, хто пролив кров, без очищення: він не поводитиметься з іншими як рівний, а якщо його вчинок отримає ритуалізацію, то існуючий порядок та норми суспільства не встоять. Звичайно, при переході від родового суспільства до племінного всі ці процеси та родові зв'язки зазнають складної трансформації перерозподілу сили на все суспільство (але частково зберігаючи її для роду).

Можна припустити, що людина на початку свого виділення з природи й протиставлення їй змушена була визнавати її перевагу в тому випадку, коли сила природи прямо виступала проти неї. Вона була не здатною протистояти посусі, урагану, несприятливому клімату, хворобі, повені, виверженню вулкана і навіть звичайним умовам місцевості: степ, гора, ліс, море – все це були сильні сутності, змінити які було не по силам людині, вона була змушеною підкорятися їм, їхня сила була вищою за неї. Цю тезу не варто розуміти як повернення до уявлення про обожнювання природи давніми людьми. Вони обожнювали не саму природу або її явища, вони обожнювали і виділяли ті суб'єкти сили, які загрожували їхньому існуванню. І шукали підтримки в інших сильних. Тому для них цілком природно було вважати, що в кожній місцевості існують свої боги, навіть якщо вони мають ті самі імена. До Аполлона в Аттиці і Аполлона в Аркадії або в Іонії слід було звертатися по-іншому, шукати його підтримки у кожному місці відповідним чином, навіть при збереженні тотожності імені та персони, тому що в іншій землі він діяв інакше. В цьому не було суперечності, на яку вказує традиція повсюдного бога. Тут сила і загроза, яку ця сила в собі містить, ставали богами, природа (природні явища) була лише проявом, через які ця сила вступала в зв'язок з людьми. І така сила мала онтологічну міць, яку ми сьогодні розподіляємо на дві різні категорії, і дивуємося зв'язку між ними: фізичну силу та істину. Вижити й затвердити себе у такому світі окрема людина і ціла громада могли лише завдяки співучасті, допомогти божественної сили. Ось чому свята та ритуали необхідно включали так багато безпричинного насильства (що відзначав М. Бахтін [Бахтин 1965]): це була форма самоствердження себе у світі, самоствердження своєї істини

(прихильності бога або богів). І ця істина нікуди із насильства не поділася. Вона досі там. І тому насильство так приваблює насамперед підлітків, факт, який дивує дослідників, і справа тут зовсім не в поганому впливі однолітків [Farrington 2007: 24]. Підлітковий вік пов'язаний із набуттям людиною фізичної сили і майже повною відсутністю соціального статусу. Набути статусу завдяки силі – найпростіший і найдавніший шлях для молодих людей. Більшість обрядів ініціації будуються саме на ньому.

Повертаючись до розгляду суб'єкта насильства, стає зрозумілим механізм зміни, яка відбувається з людиною. Вона отримує відчуття свого нового статусу, та у граничному варіанті – власної правди. Тільки ті, що мають значно розвитку розумну рефлексію, здатність до критичної оцінки себе, відчувають неправомірність своєї дії, яку нескладно заглушити підтримкою або підбадьорюванням з боку інших. Насильство стверджує того, хто використовує силу у статусі його істини, його права (в архаїчному розумінні), його переваги.

Може здаватися, що старе рівняння насильство (сила) = сакральне = істина втратило свою дієвість (хочеться сказати «силу») у просторі розумної картини світу. Принаймні, нам стверджують про це філософи-прихильники не-насильства – С. Вейль, Е. Вейль, Х. Арндт, Ж.-М. Мюллер та багато інших. У сфері розуму, сфері, яку можна позначити умовно як світ «духовного», мистецтва, творчості та свободи, надмірність сили щодо іншого, насильство, постає як варварство та дикість. І колишні сила і насильство у сфері розумного так само марні, як сила м'язів і фізична міць під час гри в шахи. Але ми не живемо у царстві розуму. Розум розвинувся як механізм пошуку нових, щоразу інших шляхів досягнення тої самої мети, яка раніше забезпечувалася допомогою божественної сили та ритуалом як гарантом цієї допомоги. Ми поки ще лише навчилися використовувати його заради концентрації фізичної сили та моці на окремих, особливо важливих пунктах або ділянках. Тобто ми переважно навчилися економії та зосередженню сили, завдяки чому значно слабші, можемо протистояти тому, хто або що набагато сильніше за нас, але не здатне до такої концентрації. Ця тенденція виникла від початку зародження культури, вона представлена вже в образі «хитромудрого» Одиссея. Якщо *Iliada* це поема про пряму силу, то *Odyssey* – поема про розумне використання сили.

Але найкраще підтвердження того, що сила все ще зберігає свою привабливість та зв'язок з сакральним – необхідність використання сили державою. Це окреме питання, яке тут не зовсім доречно розглядати, нагадаємо тільки, слова М. Вебера про те, що головним засобом політики є насильство [Вебер 1998: 182], та його розуміння держави як інституту, який володіє монополією на легітимне застосування насильства [Вебер

1998: 185-6]. Держава або будь-яка інша структура не відчуває ніяких психічних відчуттів, але тримається за силу і значною мірою через це набуває сакрального виміру. Хоча розумні громадяни не схильні обожнювати державу, в цілому вони не складають більшості, та й вони переважно визнають її необхідність. Держава без використання насильства, скоріше, інша форма об'єднання, вона перестає бути державою, бо втрачає власну претензію на істину.

Різні культури, народи та суспільства рухаються шляхом розуму не синхронно, обираючи в історії кожен власну траєкторію, і кожне суспільство усередині залишається також у цьому плані неоднорідним. Відмова від використання насильства ще тільки починає свій рух і рухається дуже повільно. Цей рух відмови від насильства як істини можна простежити, наприклад, з історії поступової відмови від тілесних покарань: спочатку цей процес торкався лише еліти (знати), потім поширився на всіх повноцінних громадян, потім на всіх дорослих людей, включаючи жінок, ще більш повільно прокладався цей шлях у вихованні дітей, і сьогодні ще не можна сказати, що тілесні покарання повністю усунуті навіть у європейському суспільстві. А лише два століття тому великий педагог І. Г. Песталоцці, котрий визначив методи виховання та навчання для наступного століття, ще навіть не уявляв навчання дітей без тілесних покарань.

Нам все ще немає чим протистояти силі крім сили, перш за все, розумного використання сили. Зрозуміло, існують інші випадки, відомі повісті про лицарів, які стали монахами, трапляються обертання людини, ми знаємо про досвід Ганді. Але треба визнати: на такому політичному рівні він залишається досі унікальним, і він не зупинив вбивць. Розумне та духовне самі собою не можуть протистояти грубої силі. Існує достатня кількість нових моделей: спілкування, співробітництво, умовляння тощо. Треба зізнатися: істина, яку дарує розум, ніколи не була такою ясною та впевненою, ніколи не захоплює людину так легко та швидко, як уявна істина насильства. Філософію не-насильства дожидає ще довга складна путь.

Примітки

¹ Слова *насилля* та *насильство* в українській мові вважаються синонімічними, такими, між якими немає значеннєвої відмінності. При цьому звичай відзначається, що природніше й поширеніше в українській мові *насильство*, а *насилля* – його рідше вживаний варіант.

² Моральні імперативи, каже Кант, є філософією, «яка має бути твердою, незважаючи на те, що вона ні до чого не прив'язана ні на небі, ні на землі та ні на що не спирається» [Kant 1977: 159].

³ Стара традиція бачила в цьому відкрите утилітарне ставлення Канта до природи поза людиною, відмову, разом з метафізикою 18-го століття, розглядати тварин та рослин як щось цінне. Дослідники канта останніх десятиліть приклали багато зусиль спростувати це, див., наприклад, аргументи О. Хьоффе [Höffe 2007: 278 і далі]. За їхньою думкою, тексти Канта вказують на те, що їхній автор позитивно сприйняв би аргументи сучасної екології або біоетики. Можливо, це намагання пристосувати теорію Канта до вимог сучасної картини світу – питання залишається відкритим.

⁴ На цьому рівні я не можу розвести агресію та насильство, бо у мене немає критерію для цього. Ті, хто вважають, що вони знайшли відповідне визначення, схильні до того, щоб їх розрізняти, чи, навіть, протиставити одне іншому. Наприклад, Ж.-М. Мюллер: «...насправді не насильство написано у природі людини, а агресивність. Насильство – це не сама агресивність, а лише один із її проявів; і немає потреби природи, щоб агресивність виражалася насильством. (...) Агресивність – це сила войовничості; це моє самоствердження, складова моєї особистості, яка дозволяє мені дивитися в очі іншим, не здригнувшись. Бути агресивним означає стверджувати себе перед обличчям чогось іншого, рухаючись до нього» [Muller 2002: 20].

Список використаної літератури

- Бахтин, М. (1965) *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*. Москва, Художественная литература, 545 с.
- Вебер, М. (1998) *Покликання до політики*, в: Вебер М. *Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика*. Київ, сс. 173–191. Ел. ресурс: <http://litopys.org.ua/weber/wbs08.htm>
- Arendt, H. (1969) *On Violence*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 106 p.
- Balibar, E. (2010) *Violence et civilite. The Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilee, 417 p.
- Benjamin, W. (1999) *Zur Kritik der Gewalt*, in: Benjamin W. *Gesammelte Schriften*, vol. II .1, herausgegeben von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 179–204. El. resurs: <https://criticaltheoryconsortium.org/wp-content/uploads/2018/05/Walter-Benjamin-Zur-Kritik-der-Gewalt-1.pdf>
- Biondich, M. (2011) *The Balkans: Revolution, War, and Political Violence since 1878*. Oxford University Press, 384 p.
- Burkert, W. (1997) *Homo necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen*. 2., um ein Nachw. erw. Aufl. Berlin; New York: de Gruyter, 378 S.

- Docker, J. (2008) *The Origins of Violence: Religion, History and Genocide*. London: Pluto Press, 256 p.
- Encyclopedia of interpersonal violence*. (2008) Ed. by Claire M. Renzetti, and Jeffrey L. Edleson. SAGE Publications, 925 p.
- Farrington, D. P. (2007) *Origins of Violent Behavior Over the Life Span*, in: *The Cambridge Handbook of Violent Behavior and Aggression*. Ed. by D. J. Flannery, A. T. Vazsonyi, I. D. Waldman. Cambridge University Press, pp. 6-48.
- Firearms and violence: a critical review* (2005), in: *Committee to Improve Research Information and Data on Firearms*; Ch. F. Wellford, J. V. Pepper, and C. V. Petrie, editors; Committee on Law and Justice, Division of Behavioral and Social Sciences and Education, 328 p.
- Girard, R. (1972) *La Violence et le Sacre*. Paris: Grasset, 452p.
- Guelke, A. (2006) *Terrorism and Global Disorder: Political Violence in the Contemporary World*. London: I. B. Tauris & Co Ltd, 284 p.
- Hoeffe, O. (2007) *Immanuel Kant*. 7 Auflage. Muenchen: Verlag C. H. Beck, 348 S.
- Kant, I. (1977) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kant I. Werke in zwolf Banden*. Band 7, Frankfurt am Main. S. 11–102. El. resurs: <http://www.zeno.org/nid/20009189599>
- Krug, E. G., Dahlberg, L. L., Mercy, J., Zwi, A. B., & Lozano, R. (2002) *World report on violence and health*. Geneva: World Health Organization, 346 p. El. resurs: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/42495/9241545615_eng.pdf
- Lorenz, K. (1963) *Das sogenannte Boese. Zur Naturgeschichte der Aggression*. Wien: Dr. G. Borotha-Schoeler Verlag, 388 S.
- Mayer, A. J. (2000) *The Furies: Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 716 p.
- Muller, J.-M. (2002) *Non-Violence in Education*. UNESCO, 73 p. El. resurs: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000127218>
- Moyer, K. E. (1976) *The Psychobiology of Aggression*. New York: Harper & Row. 402 p.
- Nordstrom, C. (2004) *Shadows of war: violence, power, and international profiteering in the twenty-first century*. University of California Press, Ltd., 293 p.
- Pokorny, J. (2007) *Proto-Indo-European Etymological Dictionary*. A Revised Edition of Julius Pokorny's Indogermanisches Etymologisches Woerterbuch. Indo-European Language Revival Association. El. resurs: <https://indo-european.info/pokorny-etymological-dictionary/whnjs.htm>
- Ricoeur, P. (1955) *Histoire et verite*. Paris, Le Seuil, 368 p.

- Rix, H. (2001) *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primaerstammbildungen* (LIV). Bearbeitet von M. Kuemmel, Th. Zehnder, R. Lipp und B. Schirmer. Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden.
- Sorel, G. (1908) *Reflexions sur la Violence*. El. resurs: https://cras31.info/IMG/pdf/sorel_reflexions_violence.pdf
- The Cambridge Handbook of Violent Behavior and Aggression*. (2007, 2018) Ed. by D. J. Flannery, A. T. Vazsonyi, I. D. Waldman. Cambridge University Press, 817 p.; 2nd ed. by A. T. Vazsonyi, D. J. Flannery, M. DeLisi. Cambridge University Press, ? 822 p.
- Tolan, P. H. (2007) *Understanding Violence*, in: *The Cambridge Handbook of Violent Behavior and Aggression*. Ed. by D. J. Flannery, A. T. Vazsonyi, I. D. Waldman. Cambridge University Press, pp. 5–18.
- Tolan, P. H., Gorman-Smith, D., & Henry, D. (2006) *Family violence*, in: S. T. Fiske, A. E. Kazdin, & D. Schacter (Eds.), *Annual Review of Psychology*, 57, pp. 557–583.
- Trittle, L. A. (2000) *From Melos to My Lai: War and Survival*. New York: Routledge, 220 p.
- Vasmer, M. (1955) *Russisches Etymologisches Wörterbuch*. Zweiter Band. L–Ssuda. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag.
- Volavka, J. (2002) *Neurobiology of Violence*. 2nd edition. American Psychiatric Publishing, Inc., 388 p.
- Walters, R. H., Parke, R. D. (1964) *Social motivation, dependency, and susceptibility to social influence*, in: L. Berkowitz (ed.). *Advances in experimental social psychology*. Vol. 1. New York: Academic Press, pp. 231–276.
- Weil, S. (1985) *Intuitions pre-chretiennes*. Paris, Fayard, 184 p.
- Weil, S. (1953) *L'Iliade ou le poeme de la force*, in: S. Weil. *La source grecque*. Paris, Gallimard. El. resurs: https://teuwissen.ch/imlift/wp-content/uploads/2013/07/Weil-L_Iliade_ou_le_poeme_de_la_force.pdf
- World Health Organization. Global Consultation on Violence and Health. Violence: A public health priority* (1996) (Document WHO/EHA/SPI.POA.2). Geneva: World Health Organization, 35 p.
- Zizek, S. (2008) *Violence: Six sideways Reflections*. New York: Picador, 262 p.

Sergiy Shevtsov

PARADOX OF VIOLENCE

The article raises the question of the reason for the constant violent actions, primarily military, despite their long-standing universal condemnation. This brings us back to the problem of the ontology of violence. The author proposes an approach based on the understanding of violence as labor with excessive

use of force. This is due to the archaic understanding of power as a source of the sacred. Truth is an attribute of the sacred in archaic thinking. Here the connection arises: power - the sacred (deity) - truth. Thus, for the archaic mind, force (and violence), the sacred and truth were different projections-realizations of one essence. The civilizational model of the world suggests a different connection with the sacred and truth. It contains at its core not the principles of a single truth, but the principles of cooperation and coexistence of different positions instead of subordination to one unity. The old model of violence as a way of participating in the truth of the object and confirming the sacred status of the subject is still valid in the modern world. According to the author, violence has an ontological dimension in the old model of a single truth, but cannot have it within the civilizational approach. The modern civilizational model can oppose force only by persuasion or the reasonable use of force. This state of affairs makes it difficult to spread the civilizational approach.

Keywords: violence, ontology, force, power, war, truth, sacred, rationality.

References

- Bakhtyn, M. (1965) *Tvorchestvo Fransua Rable y narodnaia kultura srednevekovia y Rennsansa* [On Rableu]. Moskva, Khudozhestvennaia lyteratura, 545 p.
- Veber, M. (1998) *Poklykannia do polityky* [A call to politics], in: *Veber M. Sotsiolohiia. Zahalnoistorychni analyzy. Polityka*. K. S. 173-191. El. resurs: <http://litopys.org.ua/weber/wbs08.htm>
- Arendt, H. (1969) *On Violence*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 106 p.
- Balibar, E. (2010) *Violence et civilite. The Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilee, 417 p.
- Benjamin, W. (1999) *Zur Kritik der Gewalt*, in: *Benjamin W. Gesammelte Schriften*, vol. II .1, herausgegeben von R. Tiedemann e H. Schweppenhaeuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 179–204. El. resurs: <https://criticaltheoryconsortium.org/wp-content/uploads/2018/05/Walter-Benjamin-Zur-Kritik-der-Gewalt-1.pdf>
- Biondich, M. (2011) *The Balkans: Revolution, War, and Political Violence since 1878*. Oxford University Press, 384 p.
- Burkert, W. (1997) *Homo necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen*. 2., um ein Nachw. erw. Aufl. Berlin; New York: de Gruyter, 378 S.
- Docker, J. (2008) *The Origins of Violence: Religion, History and Genocide*. London: Pluto Press, 256 p.
- Encyclopedia of interpersonal violence*. (2008) Ed. by Claire M. Renzetti, and

- Jeffrey L. Edleson. SAGE Publications, 925 p.
- Farrington, D. P. (2007) *Origins of Violent Behavior Over the Life Span*, in: *The Cambridge Handbook of Violent Behavior and Aggression*. Ed. by D. J. Flannery, A. T. Vazsonyi, I. D. Waldman. Cambridge University Press, pp. 6-48.
- Firearms and violence: a critical review* (2005), in: *Committee to Improve Research Information and Data on Firearms*; Ch. F. Wellford, J. V. Pepper, and C. V. Petrie, editors; Committee on Law and Justice, Division of Behavioral and Social Sciences and Education, 328 p.
- Girard, R. (1972) *La Violence et le Sacre*. Paris: Grasset, 452 p.
- Guelke, A. (2006) *Terrorism and Global Disorder: Political Violence in the Contemporary World*. London: I. B. Tauris & Co Ltd, 284 p.
- Hoeffe, O. (2007) *Immanuel Kant*. 7 Auflage. Muenchen: Verlag C. H. Beck, 348 S.
- Kant, I. (1777) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kant I. Werke in zwolf Banden*. Band 7, Frankfurt am Main. S. 11–102. El. resurs: <http://www.zeno.org/nid/20009189599>
- Krug, E. G., Dahlberg, L. L., Mercy, J., Zwi, A. B., & Lozano, R. (2002) *World report on violence and health*. Geneva: World Health Organization, 346 p. El. resurs: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/42495/9241545615_eng.pdf
- Lorenz, K. (1963) *Das sogenannte Boese. Zur Naturgeschichte der Aggression*. Wien: Dr. G. Borotha-Schoeler Verlag, 388 S.
- Mayer, A. J. (2000) *The Furies: Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 716 p.
- Muller, J.-M. (2002) *Non-Violence in Education*. UNESCO, 73 p. El. resurs: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000127218>
- Moyer, K. E. (1976) *The Psychobiology of Aggression*. New York: Harper & Row, 402 p.
- Nordstrom, C. (2004) *Shadows of war: violence, power, and international profiteering in the twenty-first century*. University of California Press, Ltd., 293 p.
- Pokorny, J. (2007) *Proto-Indo-European Etymological Dictionary*. A Revised Edition of Julius Pokorny's Indogermanisches Etymologisches Woerterbuch. Indo-European Language Revival Association. El. resurs: <https://indo-european.info/pokorny-etymological-dictionary/whnjs.htm>
- Ricoeur, P. (1955) *Histoire et verite*. Paris, Le Seuil, 368 p.
- Rix, H. (2001) *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primaerstammbildungen (LIV)*. Bearbeitet von M. Kuemmel, Th. Zehnder, R. Lipp und B. Schirmer. Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden.

- Sorel, G. (1908) *Reflexions sur la Violence*. El. resurs: https://cras31.info/IMG/pdf/sorel_reflexions_violence.pdf
- The Cambridge Handbook of Violent Behavior and Aggression*. (2007, 2018)
Ed. by D. J. Flannery, A. T. Vazsonyi, I. D. Waldman. Cambridge University Press, 817 p.; 2nd ed. by A. T. Vazsonyi, D. J. Flannery, M. DeLisi. Cambridge University Press, ? 822 p.
- Tolan, P. H. (2007) *Understanding Violence*, in: *The Cambridge Handbook of Violent Behavior and Aggression*. Ed. by D. J. Flannery, A. T. Vazsonyi, I. D. Waldman. Cambridge University Press, pp. 5–18.
- Tolan, P. H., Gorman-Smith, D., & Henry, D. (2006) *Family violence* / S. T. Fiske, A. E. Kazdin, & D. Schacter (Eds.), *Annual Review of Psychology*, 57, pp. 557–583.
- Tritle, L. A. (2000) *From Melos to My Lai: War and Survival*. New York: Routledge, 220 p.
- Vasmer, M. (1955) *Russisches Etymologisches Woerterbuch*. Zweiter Band. L–Ssuda. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag.
- Volavka, J. (2002) *Neurobiology of Violence*. 2nd edition. American Psychiatric Publishing, Inc., 388 p.
- Walters, R. H., Parke, R. D. (1964) *Social motivation, dependency, and susceptibility to social influence*, in: L. Berkowitz (ed.). *Advances in experimental social psychology*. Vol. 1. New York: Academic Press, pp. 231–276.
- Weil, S. (1985) *Intuitions pre-chretiennes*. Paris, Fayard, 184 p.
- Weil, S. (1953) *L'Iliade ou le poeme de la force*, in : S. Weil. *La source grecque*. Paris, Gallimard. El. resurs: https://teuwissen.ch/imlift/wp-content/uploads/2013/07/Weil-L_Iliade_ou_le_poeme_de_la_force.pdf
- World Health Organization. Global Consultation on Violence and Health. Violence: A public health priority* (1996) (Document WHO/EHA/SPI.POA.2). Geneva: World Health Organization, 35 p.
- Zizek, S. (2008) *Violence: Six sideways Reflections*. New York: Picador, 262 p.

Стаття надійшла до редакції 17.04.2022

Стаття прийнята 17.05.2022