

УДК 32.019.51.930

О.М. СОРБА

ФЕНОМЕН НАСИЛЬСТВА ЯК ЕТИЧНИЙ ПАРАДОКС МОРАЛЬНО ОРІЄНТОВАНОЇ ПОЛІТИКИ

Сорба Олександр Михайлович – кандидат політичних наук, доцент кафедри теорії та історії політичної науки Львівського національного університету імені Івана Франка

Систематизовано теоретико-методологічні підходи до наукової концептуалізації проблеми морального виміру політики. На основі методологічної несуперечливості тверджень та процедури верифікації з використанням технік конкретно-історичного підходу (case studies) виявлено роль насильства в утвердженні морального виміру політики. Встановлено специфіку етичного парадоксу феномена насильства в морально орієнтованому політичному дискурсі.

Ключові слова: насильство, політика, моральний імператив, природа людини, свобода.

Систематизированы теоретико-методологические подходы к научной концептуализации проблемы нравственного измерения политики. На основе методологической согласованности положений и процедуры верификации с использованием техник конкретно-исторического подхода (case studies) выявлено роль насилия в утверждении морального измерения политики. Раскрыто специфику этического парадокса феномена насилия в морально ориентированном политическом дискурсе.

Ключевые слова: насилие, политика, моральный императив, природа человека, свобода.

Systematized theoretical and methodological approaches to scientific problems conceptualizing moral dimension of politics. Based on methodological consistency assertions and verification using techniques specifically historical approach (case studies) revealed the role of violence in asserting the moral dimension of politics. Established specific ethical paradox of violence in morally oriented political discourse.

Keywords: violence, politics, moral imperative, nature and freedom.

© О.М. Сорба, 2013

Постановка проблеми. Намагання втілити в життя проект «моральної політики» парадоксальні вже тому, що їхнім неминучим наслідком є цілковита нівеляція політичного. Більше того, такий проект є абсолютно нежиттєздатним, оскільки не може з позиції морального консенсусу вирішувати в суспільстві конфлікти інтересів, ціннісних орієнтацій, життєвих установок тощо, які завжди виникають у «суспільному гуртожитку». Ідеться про те, що моральний консенсус, який виявляється в діяльності, вмотивованій відповідно до виконання морального обов'язку та прагнення до щастя як найбільшої кількості людей, втрачає змістове наповнення, якщо виникає розбіжність у розумінні суті «морального обов'язку» та природи шуканого «щастя». Причому, що з більшою моральною непримиренністю ми готові втілювати в життя наше розуміння обов'язку і щастя, то більш непримиреним та невіршуваним буде протистояння з тим, хто має відмінні від наших переконання про той же обов'язок і щастя. У контексті сказаного слухним буде висновок дослідників творчої спадщини та практичної діяльності Ганді про те, що ідея насильства могла бути ефективною лише у випадку, якщо застосовувати її проти опонента-егоїста, в якого не сформоване або щиро зігнороване поняття морального обов'язку. Якщо ж опонент – «людина принципу» з усвідомленим відчуттям обов'язку, але змістово іншого, ніж у Ганді, то їхній конфлікт був невіршуваним саме через вірність обох етиці обов'язку. Цим можна пояснити ефективність гандистської стратегії у застосуванні проти англійської колоніальної адміністрації і цілковито її ж фіаско у застосуванні проти мусульман Індії (як відомо, країну було розділено, що Ганді вважав сво-

єю 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. Постають запитання: як визначити допустимі й необхідну міру зла? Як дізнатися, що саме вона приведе до добра і не обернеться примноженням зла, коли немає гегелівських гарантій встановлення «загальної самосвідомості»? Як нейтралізувати зворотну дію зла на тих, хто наважується на нього заради добра? Що дозволяє взяти собі 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, щоб не творити нового безправ'я? Нарешті, як спокотувати скоєне, нехай заради добрих цілей, зло, бо, якщо ми залишаємося на позиції моралі і не беремо індульгенції гегелівської «моральності», навіть досягнуті цілі не можуть замінити особистої спокути й очищення від зла? Це і є ті запитання, які роблять насильство не просто однією з важливих тем теорії політичної моралі, а ключовою проблемою – адже те чи інше її рішення є, по суті, винесенням вироку щодо того, бути чи не бути політичній моралі як такій.

Методи дослідження цілком підпорядковані розв'язанню центральної проблеми наукової статті та визначені метою наукового дослідження. Основою методології дослідження є комплексна єдність системного і структурно-функціонального методів, порівняльного аналізу й нормативно-ціннісного підходу, а також методик і технік конкретно-історичного підходу (case studies) та концепт аналізу.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Стосовно питання про стан розробленості згаданої проблематики зауважимо, що останніми десятиріччями сформувалися тенденції в науковому осмисленні морального виміру політики.

Це: 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. Хантінгтон, Г. О'Доннелл, Б. Сутор, Е. Кінг, Дж. Алстон, Р. Томас) акцентують в основному на ролі інститутів у забезпеченні «доброго врядування», при цьому 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, завдяки чому 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 сектора, Інститут прикладної етики в м. Тюмень Російської Федерації (В.Бакштановський, М. Карнаухов, Ю. Согомонов та ін.).

4. Здійснюються спроби побудувати універсальні моделі морально-етичного виміру політики з вираженням домінування одного сегмента, здебільшого технократичного змісту, що заміщує собою 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 свої пошуки філософським рівнем наукової рефлексії. Так, 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.).

Однак, хоч і спостерігаємо значний інтерес науковців до проблем морального виміру політики, складна діалектика взаємодії політики й моралі як понять, категоризованих у науковому дискурсі та явищ політичної практики, через постійну актуалізацію в умовах різних історико-культурних і наукових дискурсів «обросла» низкою відмінних інтерпретацій. Тлумачення ж цієї проблеми інколи

настільки різняться, що, оперуючи одними і тими самими словами, фахові дискусанти деколи не можуть порозумітися. Тому вважаємо за доцільне бодай частково впорядкувати згадану проблему.

Мета дослідження. Отже, мета наукової роботи – виявити роль феномена насильства в утвердженні морально-орієнтованої політичного дискурсу.

Виклад основного матеріалу дослідження. Складність та дратівливість питання моральної регуляції насильства спричиняє спокусу вдатись до простих, утім і, у певному розумінні, парадоксальних рішень. Найпростіше з них – цілковита, категорична відмова від будь-якого насильства взагалі. Таку позицію можна розвинути в термінах так званої філософії (а в окремих випадках – ідеології) ненасильства та навіть знайти окремі історичні приклади більше чи менше успішних спроб її втілення в життя, зокрема Лао Цзи, Генрі Торо, Лев Толстой, Махатма Ганді, Мартін Лютер Кінг тощо. Але таке відверто спрощене трактування проблеми насильства свідчить лише про цілковите незрозуміння етичного парадоксу морально орієнтованої політики або відверте ігнорування проблеми, яке видається за перемогу, хоч і призводить до неминучої поразки! Адже відмовитися від насильства у боротьбі проти несвободи, поневолення без гарантій того, що така відмова є достатньо ефективним знаряддям викорінення насильства у всіх його нині існуючих проявах, проявах «звичних», а тому на переконання багатьох – «нормальних», є або аполітичним моралізаторством, або аморальною співучастю з антигуманним режимом.

Утім, ми не адресуємо цей закид жодному зі сподвижників чито ідеологів політики ненасильства, оскільки суть, наприклад, гандистського вчення про сатьяграху (можливий переклад – «твердість в істині») у тому, що ненасильство є силою, здатною подолати силу зброї й будь-яких інших фізичних репресій. Однак Ганді неодноразово підкреслював, що: «Ненасильство, по суті, є зброєю сильного. У слабких руках – перед лицем озброєного лиходія – ненасильство є лише боязувом» [3, с. 506]. Сила Ганді (зрештою не лише його, а й інших, до прикладу, Гавела з його «силою безсильних») у розумінні ненасильства як зброї, як способу боротьби, на противагу до тих, хто, пасуючи перед власними страхами та неміччю, трактують ненасильство як відступ та відмову від протистояння.

Але в контексті написаного закономірно постає питання: якщо ненасильство є знаряддям боротьби, формою вияву сили й таке інше, то в чому ж тоді виявляється його «ненасильність»? Адже і зброя, і сила діють насильно: зброя вражає, а сила гвалтує. Згадаймо ситуацію в Індії, коли Магатма Ганді ініціював бойкот англійського текстилю. Цей ненасильницький бойкот дуже боляче тоді вдарив по виробниках, причому не тільки фабрикантах, а й робочих. Звісно, Ганді усвідомлював завдану шкоду: громадянська непокоря підірвала основи британського управління Індією. Тож слушно зауважує Рейнгольд Нібур, аналізуючи гандистське ненасильство, що «соціальні наслідки, до яких воно приводить, мало чим відрізняється від тих, які настають у випадку дії насильства. Ненасильство

справді примушує і руйнує» [12, р. 241].

Постає запитання: чи означає це, що нам не вдалося подолати розглянутий парадокс політичної моралі, оскільки політично дійове ненасильство є насильством, щоправда, здійснюється за допомогою «інших засобів»? Загалом, мабуть, так, але доречним при цьому є вагоме уточнення: вони істотно різняться між собою. Ідеться про величезну розбіжність між знищенням противника і його переконанням або «перевихованням», на що, так би мовити, робить ставку «насильницьке ненасильство». І річ не в тому, що противник має шанс вчинити моральну дію, щоби більше, його підштовхують до цього. Відмінність полягає в тому, що зворотна дія «насильницького ненасильства» на його суб'єктив-практиків скоріше морально підвищує їх, ніж деструктивно впливає на них.

Однак у тому й справа, що переваги «ненасильницького насильства» над грубим насильством лише ситуативні, а не властиві йому загалом. Насамперед супротивник має бути піддатливий перевихованню, якщо не в ім'я вищості моральної «істини», то заради тих матеріальних інтересів, які можуть сприяти вибору «істинного шляху» (таким, скажімо, був комерційний інтерес англійців до Індії). Виникає логічне запитання: а як бути, коли супротивник непроникний для світла «істини», так само, як і невразливий з боку своїх пріоритетних інтересів? На початку Другої світової війни згадуваний уже Магатма Ганді запропонував своєрідний метод боротьби з Гітлером: відмовитися захищати свободу силою зброї і в такий спосіб підвищити моральний рівень підкореної Європи (мабуть, «насильницьке ненасильство» все-таки має зворотню негативну дію на своїх суб'єктив, бодай у вигляді появи в них місіонерських претензій). Знадобилося лише два роки, щоб більш чітко зрозуміти ситуативну зумовленість політики ненасильства. У зверненні «Всім японцям» Ганді не без гіркоти писав: «Надій на те, що ви відгукнетесь на мою відозву, у мене набагато менше, ніж на відгук з Британії. Я знаю, що британці не позбавлені почуття справедливості...» [3, с. 512, 517].

Та хай там що, а головне обмеження щодо політики ненасильства виходить зі сторони пригнобленого, а не гнобителя. Ідеться про неготовність пригнобленого не тільки до насильницького (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 Герберт Маркузе, «раба, який не усвідомлює, що він – раб» [11, р. 137]. Морально орієнтована політика як визвольний проект і справді стикається тут з невирішуваними суперечностями: в ім'я кого, від імені кого, у чітких 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 займає «позицію вічності»: вона повинна відкрити ті стандарти свободи і людського щастя, які дозволяють кваліфікувати громадське становище як рабське, але яких немає у свідомості й культурі конкретної епохи (ні в рабів, ні в панів). Саме вони

– обґрунтування 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 того, що принесе практика 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 якобінців, оскільки вони були «урядом». Тож терор є необхідним виявом «чистого» морального розуму в політиці (який, на відміну від морально-політичного розуму, завжди представляє чиясь 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-вірнощданого в людину-громадянина» [7, с. 438]. Така революція нікого не звільняє, а лише прагне створити того, чийм 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 зміст – це не лише залежність однієї істоти від іншої, яка сама собою є природним явищем, що 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 Аристотель соціологічно і психологічно мав слушність, говорячи про «природне рабство», воно справді 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 звичлому 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 й 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 звільнити, 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 своє 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 несправедно, то й забирати його потрібно несправедно. 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 чиїх руках були 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 готово-

му 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 співучасті 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 [2, с. 19, 38]. Та попри все Гавел рішуче обирає 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 визначати свої категорії (може хіба що абстрактно й 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).

Висновки. 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 розрізняти 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 (хай 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 триаду

французької революції – «свобода – рівність – братерство». Практичний зміст такої утопії в тому, щоб вибудовувати моральномісткі 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 тяглися до неможливого» [1, с. 34].

Відсутність у політичної 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].

ЛІТЕРАТУРА:

1. Вебер М. Политика как призвание и профессия / М. Вебер // Избр. произв. – М.: Прогресс, 1990. – 706 с.
2. Гавел В. Сила бессильных / В. Гавел // Минск : Полифакт, 1991. – 128 с.
3. Ганди М.К. Моя жизнь / Махатма Ганди. – М.: Наука, 1969. – 706 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. / Г.В.Ф. Гегель. – Т. 3. – М.: Мысль, 1977 – 471 с.
5. Уолцер М. Компания критиков / М. Уолцер. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 258 с.
6. Макиавелли Н. История Флоренции / Николо Макиавелли. – М.: Наука, 1987. – 447 с.
7. Ткачев П.Н. (Граф). Терроризм как единственное средство нравственного и общественного возрождения России / П.Н.Ткачев (Граф) // Революционный радикализм в России: век двенадцатый. – М.: Археографический центр, 1997. – С. 438.
8. Fanon F. The Wretched of the Earth. Harmondsworth / F. Fanon. – N.Y.: Penguin Books, 1970. – 157 p.
9. Gandhi M.K. Hind Swaraj and Other Writings / ed. A.J. Parel. – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998. – 223 p.
10. Kligaard R.E. Gardhi's Non-Violence as a Tactic / R.E. Kligaard // 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. – 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 / J.-P. Sartre // The Wretched of the Earth / F. Fanon (ed.). – Harmondsworth: Penquin Books, 1970. – P. 230.