

## **ДЖ.Ч. АЛЕКСАНДЕР,**

*професор соціології і співдиректор Центру соціології культури, Єльський університет (Нью-Гейвен, СТ 06520, США)*

## **JEFFREY C. ALEXANDER,**

*Professor of Sociology and co-Director of the Center for Cultural Sociology, Yale University (New Haven, CT 06520, USA)*

*jeffrey.alexander@yale.edu*

*<https://orcid.org/0000-0003-3600-8023>*

### **Цивільна сфера та перехід до миру: культурна травма та цивільне відновлення<sup>1, 2</sup>**

Якими є умови цивільної єдності та невоєнного конфлікту всередині національних держав? Для початку можна було б концептуалізувати мир як просто відсутність насильства. Тоді здійснення переходу до миру означатиме відмову від фізичної сили як легітимного засобу поведінки щодо соціальних та культурних конфліктів (вираження їх, посередництва в них та їх розв'язання) і, в ширшому сенсі, щодо боротьби за владу. Таке мінімалістське визначення миру передбачає цивільне регулювання конфліктів, скажімо, заміну примусу переконанням. Необхідно визнавати доброчесність своїх опонентів, хоч би як їхні матеріальні та ідеальні інтереси ввижалися з погляду наших. Їхню мотивацію необхідно вважати щирою, а їхнє ставлення чесним. Коли ми таким чином поважаємо їхнє право мати права (Arendt, 1951), погрози опонентам фізичною силою стають чимось позамежним. Насилля означає заперечення інших через визначення опонентів як речі, які можна змінити лише знищуючи. Для того,

---

<sup>1</sup> Оригінальна публікація: Alexander, J.C. (2022). Civil Sphere and Transitions to Peace: Cultural Trauma and Civil Repair. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 35, 85-93. <https://doi.org/10.1007/s10767-020-09371-7>. Переклад статті українською мовою та її друк здійснюється з дозволу автора та журналу "International Journal of Politics, Culture, and Society".

<sup>2</sup> Попередню версію цієї статті було представлено у грудні 2015 року на конференції, організованій Карло Тоньято у Національному університеті Боготи для обговорення закінчення багатодесятилітньої громадянської війни в Колумбії. Пізніше, у відредагованому вигляді, її було представлено на форумі «Демократичний рух 18 травня та постпам'ять», який спільно прийняли міста Сеул та Кванджу, відзначаючи 40-ву річницю повстання у Кванджу (Південна Корея) (прим. авт.).

---

Цитування: Александер, Дж.Ч. (2023). Цивільна сфера та перехід до миру: культурна травма та цивільне відновлення. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*, 3, 20–30, <https://doi.org/10.15407/sociology2023.03.020>.

щоб у суспільстві запанував мир, єдиним легітимним способом зміни чужих думок має стати переконання; на зміну озброєнню має прийти обґрунтування.

Таке мінімалістське визначення миру є емпіричним підґрунтям існування громадянського суспільства. Звісно, Макс Вебер (Weber, 1946) мав рацію, коли наполягав, що монополізація засобів насильства нацією-державою була значним цивілізаційним досягненням. Для Вебера модерність означає раціонально-легальний лад, який забезпечує більшу передбачуваність та більшу справедливість, аніж деспотична влада патримоніального авторитету. Якщо доступ до засобів насильства має хоч хтось крім представників держави, легально-раціональна легітимність руйнується і закони втрачають чинність.

Проте твердження, що мир є відсутністю насильства, не рівнозначне твердженню, що мир цим обмежується. Мир є значно більшим за просто відсутність нелегітимного насильства. Навіть якщо уряди зуміють монополізувати насильство, що може завадити жорстокому протистоянню згодом розгорітися знову? Із цим питанням ми досягаємо меж Веберової соціології. Опис обмежень застосування насильства виходить за рамки теорії модерності як раціонального суспільства. Нам потрібна більш культурно-зорієнтована соціологія, здатна теоретизувати почуття, символи, моральність та метафізичні уявлення (Alexander et al., 2012). Насильство — річ фізична, проте укорінена в культурних процесах шельмування, знеславлення та об'єктивації. Мир вимагає руху в іншому напрямку, до дієвого бачення соціальної єдності, здатної зафіксувати та обмежити державу, і не лише державу; до незалежної цивільної сфери (civil sphere), яка встановлює обмеження і для економіки, церкви, університету, сім'ї, етнічних та расових спільнот та добровільних об'єднань.

Цивільна сфера (Alexander, 2006) є ідеалізованою утопічною спільнотою, частково, проте ніколи не цілком, інституціалізованою у таких комунікативних структурах, як журналістські та громадські асоціації, і таких регулятивних структурах, як законодавство та виборча система. Цивільна сфера передбачає існування суспільства саморегульованих осіб, які вважають не лише себе, а й інших доброчесними, незалежними, відкритими, спроможними до співпраці та раціональними, розглядають навколишніх як побратимів по горизонтально зорганізованій спільноті, які цінують довіру до себе. Більшість людей, які населяють великі територіальні громади, ніколи не зустрінуться безпосередньо. Ми можемо пізнати один одного лише через символічні репрезентації. Ми маємо досвід єдності та відкритої спільноти лише мірою того, як символізуємо віддалених інших в термінах спільних цивільних якостей. Тоді інші стають нашими співгромадянами не лише номінально, а й фактично. Кант (Kant, 1999: р. 329) пов'язував умови миру з поширенням приязні, наполягаючи, що «здійснення права на поверхню Землі належить загалом усій людській расі», та проголошуючи, що ця ідея спільної належності має «наблизити людську расу до космополітичної конституції». Саме про спільну належність під космополітичним небозводом (Anderson, 2011) ідеться в теорії громадянської сфери.

Проте культурні коди цивільної сфери стосуються не лише належності та приязні. Парадоксально, але вони стосуються також виключення, жорстокості

та відвертої агресії. Дискурс громадянського суспільства — бінарний. Не лише у високій філософії, а й у повсякденній мові вулиць ми знаходимо ідеалізовані цивільні якості, що їх рішуче протиставляють їхнім протилежностям: раціональне — ірраціональному, чесність — ошуканству, незалежність — залежності, відкритість — потаємності, приязнь — агресивності, довіру — недовірі. Для всіх осіб та груп, зображуваних як носії освячених якостей, гідні належності до цивільної сфери, стрижневі групи інших змальовуються у термінах негідних якостей (Douglas, 1966), яких слід позбутися заради збереження крихкої стабільності демократичного громадянського суспільства.

Шлях залежності (path dependence) та інституційні структури зумовлюють ідеальні та матеріальні інтереси, і через це досить легко здійснюється кодування певних осіб та груп в антицивільних термінах. Колоніалізм ставився до корінних народів та їхніх суспільств як до засобів досягнення імперських цілей, змальовуючи тубільні релігії, соціальні практики та колір шкіри як квінтесенцію антицивільності: залежність, твариноподібність, облудність, ірраціональність та агресія. Проте інтереси аж ніяк не є чимось застиглим. Відносно автономні ідеї — культурні системи (Geertz, 1973) — потужно впливають на траєкторії, за якими зміщуються ідеальні та матеріальні інтереси. У XVI столітті деякі впливові іспанські церковні лідери наполягали, що підкорені індіанці також є людськими істотами, спонукаючи іспанських окупантів більш чуйно ставитися до цих інших представників людської раси заради того, щоб колись у майбутньому, Божою волею, постала космополітична конституція (Stamatov, 2013). Впродовж наступних століть в інституційні структури Нового Світу проникли більш секулярні республіканські ідеї європейського Відродження (Skinner, 1978), сформувавши антипатримоніальні спільнотні патерни та створивши відносно демократичні умови для внутрішнього миру (Forment, 2003).

Коли внаслідок поєднання економіки з расовим пануванням постали західні рабовласницькі системи, релігійні та секулярні орієнтації на ширші загальнолюдські обов'язки надихнули аболіціоністські рухи (Stamatov, 2013), а зрештою, і громадянські війни між поневолювачами та визволителями, які після столітньої боротьби стерли економічне рабство з лиця землі. Західні цивільні сфери розширилися, і виникли нові можливості для досягнення внутрішнього миру. Ще століття по тому рух за громадянські права кинув виклик пережиткам расизму в південних штатах США. Мартин Лютер Кінг пробудив мрію про більш мультирасове американське кредо та менш фрагментовану, більш солідарну американську громадянську сферу. У постколоніальній Південно-Африканській Республіці, де чорне населення пригноблювали та експлуатували заради ідеологічних та економічних інтересів африканерів, не лише Африканський національний конгрес, а й білі реформатори із середнього класу встановили зв'язки з глобальними світськими та релігійними партнерами, які запустили антипартеїдний рух, що перебудував цивільну сферу ПАР на менш расистську, більш мультикультурну та більш солідарну (Thorn, 2006).

На початку і в середині XX століття соціальна поляризація породила варварські політичні та ідеологічні рухи, які поширилися всім світом. До влади прийшли фашистські та більшовистські диктатури, і майбутнє ліберальних демо-

кратій виглядало похмурим. Проте утопічну мрію про незалежну та інклюзивну цивільну сферу так і не вдалося повністю придушити. Розгорілася світова війна за свободу та гідність, було викрито Голокост, було проведено масштабні публічні суди над військовими злочинцями, а нова глобальна громадська організація, Організація Об'єднаних Націй, ухвалила Загальну декларацію прав людини. Демократичні уряди пустили коріння в Німеччині та Японії, і було закладено широкі підвалини громадянського миру. У 1970-х роках, після смерті фашистського диктатора генералісімуса Франко Іспанія розпочала екстраординарний процес мирних, хоча й глибоко болісних, демократичних перетворень (Edles, 1998). Згодом релігійні та секулярні ідеали надихнули рух «Солідарність», який поставив на коліна польську комуністичну диктатуру. До кінця того десятиліття повсюдно було повалено більшовицькі диктатури, які утверджували насильство з боку держави, а в Південному конусі Латинської Америки рухи громадянського суспільства кинули виклик військовим диктатурам. У Східній Азії також відбувся ненасильницький перехід до більш демократичного врегулювання конфліктів, зокрема на постчайканшистському Тайвані, у постбританському Гонконзі та, мабуть, у найпоказовіший спосіб, у Південній Кореї внаслідок низки повстань, від повстання у Кванджу 1980 року до Червеного демократичного повстання 1987 року (Alexander et al., 2019). По всій планеті, в одному регіоні за іншим, демократичні держави, влада яких була легітимована дискурсами громадянського суспільства, заклали культурні підвалини внутрішнього миру.

Задля миру всередині країни треба позбутися насильства в політиці, створити державу, регульовану незалежними судами та керовану представниками цивільної сфери, обраними на посаду після публічних полемічних змагань за державну владу. Аби схилити до стабільності громадськість, що конфліктує, до полеміки замість антагонізму (Mouffe, 2000), громадяни, до яких ви звертаєтесь, мають почуватися членами єдиної спільноти й поділяти взаємні обов'язки.

Коли вузькі та часткові інституційні структури підважують та обмежують можливості для якнайширшого взаємозобов'язання, це може викликати масовий реформаторський рух і навіть спричинити громадянські та революційні війни. За таких умов соціальної поляризації утвердження довіри до автономності, чесності та надійності співгромадян значно ускладнюється (Alexander et al., 2021). Яким чином, розкриваючи приховуване, можна поширювати сигніфікаційні, означальні референції сакрального виміру бінарного дискурсу громадянського суспільства? Яким чином стрижневі групи та будь-яка третя сторона можуть символізувати стигматизовані та виключені групи — класи, корінні народи, етнічні, релігійні та регіональні групи — у більш шанобливий та приязний спосіб?

Ключовим моментом тут є агентність пригноблених, яку може підживлювати безкомпромісне утопічне бачення альтернативного, більшою мірою громадянського суспільства. Коли соціальна єдність руйнується і соціальний мир стає суто гегемонічним гаслом, соціальні рухи, що представляють пригноблені групи, вдаються до насильства. Проте вони також можуть проєціювати прояви

цивільності на аудиторію третьої сторони незалежно від її матеріальних інтересів. Вони можуть не лише «поборювати зброєю», а й, за словами Грамші, «поборювати позицією».

Перехід до космополітичного миру залежить від символічних заходів, які закладають культурні підвалини якнайширшої громадянської єдності. Якщо такі соціальні заходи мають успіх, вони ув'язують досвід структурних нестач із мріями про цивільну відбудову (Kane, 2019). Якщо обидві сторони соціального конфлікту є символічно та емоційно залученими, заходи сплітають культурні структури інтертекстуальності, що розширюють простір цивільної сигніфікації. Обіг спотворювального, антицивільного бачення зменшується. У рамках об'єктивувального бачення, що роз'єднує громадян, не лише виключені, а й стрижневі групи постають як припустимі об'єкти насилля та винищення й дедалі більше витісняються на маргінес.

Як можна відбудувати цивільну сферу, залагодити її розбіжності в такий спосіб, щоб єдність ширилася, а джерела соціального лиха зникали? Слід вивести болісні соціальні рани за рамки символічного подання, яке досі виправдовувало їх. Необхідно створити нові, більшою мірою цивільні наративи; історії, які дають змогу слабким і сильним, жертвам і їхнім переслідувачам помінятися місцями у просторі моралі. Тепер ті групи та особи, які просували та виправдовували травмувальні розбіжності, підлягають знеславленню та покаранню; ті ж, кого раніше розглядали у термінах темного, антицивільного зворотного боку соціального дискурсу, тепер можуть через відповідне очищення та ресигніфікацію, переозначення долучитися до громадянських святинь. Коли жертви гуманізуються, вони перестають бути приниженими через символи антицивільної об'єктивації й персоніфікуються як сяйні постаті, піднесені через цивільну ідентифікацію (Tognato, 2011). Колись шановані герої нині виявляються запламованими злочинцями, їхні ідентичності паплюжать, а їхні обтяжені розбратом ідеології та рухи вилучають за рамки новопосталого соціального устрою.

У завершальній частині есея я повернуся з висот цієї теоретичної аргументації на землю, дослідивши випадки переходу до миру після війн між країнами та всередині них. Маю почати з того, що такі переходи обтяжені процесом культурної травми (Alexander et al., 2011), що й уможливило ресигніфікацію жертв насильства та перебудову спільнот у більш цивільний спосіб.

У Другій світовій війні демократія перемогла фашистську диктатуру, проте це не призвело до автоматичної зміни ідеологій переможених народів. Однак німцям та японцям було дозволено повернутися до спільних теренів людської раси лише за умови трансформації. Ті, хто керував фашистськими диктатурами, мали бути зашельмовані за антицивільність не лише ззовні, а й у самій Німеччині. Ті, хто зорганізовував фашистські викиди насильницької влади, мали бути засуджені як антипатріоти за підрив миру та наражання на небезпеку всієї нації-держави. Не лише фашистські лідери, а й їхні прибічники мали сприйняти ресигніфікацію їх як злочинців, перебираючи на себе моральну відповідальність та демонструючи приязнь до тих, кого вони гнобили (Eyerman, 2019).

Одним із кроків такого травмувального процесу є персоналізація жертв (Alexander, 2012a,b). У роздумах про перехід Німеччини від війни до миру інте-

лектуали-оглядачі зазвичай зосереджувалися на таких безпосередньо повоєнних подіях, як Нюрнберзький процес. Це були потужні політичні заходи цивільного правосуддя, що відкрили десятиліття судових процесів, викриттів, публічних покань та примирень. Проте розширення та відбудова цивільної сфери Німеччини вимагали глибших культурних перетворень.

Упродовж європейської історії євреїв змальовували як підступних та підозрілих чужинців, для яких двері цивільної сфери мають бути зачинені. Ці двері почали прочинятися саме тоді, коли нацистська Німеччина розгорнула антисемітську кампанію масових убивств. Християни, які воювали проти Німеччини, робили це не заради євреїв, стигматизованої та підпорядкованої групи, з якою ані емоційної ідентифікації, ані культурних зв'язків у європейців та американців практично не було. Проте впродовж повоєнного десятиліття, мірою того як масові вбивства євреїв дедалі більше сприймалися не як пов'язане із війною «звірство», а як всесвітньоісторичний «Голокост», ця інтерпретаційна ситуація докорінно змінилася. Західна література та фактологічні медіа почали зображати вбитих євреїв не як об'єкт, маси гідні жалю, а як окремих людських істот. Історія життя і смерті Анни Франк, простої голландської дівчинки, яка разом із родиною переховувалася від нацистів на горищі в Амстердамі, стала разючою притчею, легендою про трагічне страждання, вірцеву відважність та надзвичайну мужність. «Щоденник» Анни став обов'язковим для прочитання для мільйонів школярів. Слідом за історією Анни Франк були створені романи, фільми, телевізійні мелодрами, тисячі й тисячі. Присвячені Голокосту художні твори та документальні свідчення ставали бестселерами як у Німеччині, так і поза її межами.

Для успішності такого роду травмувального процесу знадобився ще один крок: роль злочинця мало бути генералізовано. Одразу по завершенні Другої світової війни німці трактували відповідальність за геноцидну війну вузько, звинувачуючи в усьому Гітлера і віддану йому кліку нацистів-фанатиків. Однак упродовж наступних десятиліть, мірою того як воєнний злочин перетворювався на Голокост, відчуття моральної відповідальності за це масове вбивство поступово поширювалося, спершу на мільйони пересічних німців, котрі підтримували Гітлера, потім на німецьких солдатів, які воювали за нацистську експансію, і зрештою на покоління німців, які народилися вже після смерті Гітлера (Giesen, 2004). Врешті-решт роль злочинця поширилася далеко за межі Німеччини на окуповані народи, які потай сприяли нацистській політиці винищення, і навіть на країни-союзниці, які утримувалися від бомбардування таборів смерті, а пізніше самі були звинувачені у скоєнні геноциду під час колоніальних війн 1950-х і 1960-х років.

Досягнення повоєнної Німеччини, а саме перехід від жорстокої державної агресії до держави під контролем більш інклюзивної та толерантної цивільної сфери, стали переламною точкою відліку для вимірювання успіхів та невдач аналогічних зусиль з боку інших. У своєму дослідженні процесу, який розгортався у повоєнній Японії, Акіко Хасимото (Hashimoto, 2015) демонструє стійкість мілітаристського наративу, який ініціював 20-річну війну Японії на Тихому океані. Націоналістичні лідери продовжували бачити себе нібито жертвами



західного імперіалізму, звеличуючи свої минулі завоювання як спокуту та відмовляючись поширити співчуття на вбитих ними корейців, китайців та американців. Хоча цьому мілітаристському наративу протистойть потужний рух за мир, навіть такий антимілітаризм представляє Японію в історії не як злочинця, а як пасивну жертву, посиляючись на бомбардування авіацією США японських міст запалювальними бомбами, ядерне бомбардування Хіросіми та Нагасакі, а також нинішній військовий союз Японії та США. Жоден з принципових наративів, що постали з повоєнного травмувального процесу в Японії, не перебирає на себе свого роду моральної відповідальності за насильство, необхідної для закладення культурних підвалин миру (Wang, 2019).

Постфранкістська Іспанія являє собою різкий контраст. Громадянські війни можуть закінчуватися болісно, коли попри загасання насильства поляризація під тонкою вуаллю миру зберігається. У праці «Символ та ритуал у новій Іспанії» (Edles, 1998) Едлес пояснює, як можна уникнути такої небезпечної й недовговічної розв'язки. Звісно, інституційні зміни при мирному переході Іспанії від диктатури до демократії були значними (Edles, 1998: pp. 32-33). Напередодні громадянської війни Іспанія була бідною аграрною країною, і повоєнна політика економічної автаркії та протекціонізму, що її проводив Франко, суттєво знизила доходи на душу населення. Проте, починаючи з 1950-х років, Іспанія увійшла до ЮНЕСКО та Міжнародної організації праці (МОП), запровадила технократичний ринковий капіталізм та відкрилася для іноземних інвестицій і туризму, що дало змогу країні долучитися до масштабного економічного буму 1960-х. Аналогічна політика відкритості була започаткована всередині іспанських релігійних та політичних інституцій. Утім, коли Франко помер 1975 року, нічого не було гарантовано. Навпаки, на порядку денному були песимістичні прогнози щодо збереження авторитаризму.

Ці очікування не справдилися через низку публічних заходів, як ретельно скоординованих, так і спонтанних, які транслювали безпрецедентні заклики до національної єдності та артикулювали нову повагу до раніше плюндрованої іншої сторони. На думку Едлес, смерть Франко «пробудила трансцендентне розуміння минулості розбрату», що й утворило символічний простір для переходу від минулого до майбутнього, для впровадження більшою мірою цивільного наративу. І режимна, і опозиційна еліта долучилися до полум'яних заклинань щодо священного «нового початку», аби не лише відродити право голосу, а й пробудити утопічний дух «convivencia», як його називали іспанці, що буквально означає співіснування з іншими, але в ширшому сенсі означає також толерантність і мир (Edles, 1998: p. 43). Коли посткомуніст і кандидат у депутати, поет Рафаель Альберті повернувся з вигнання, він зізнався: «Я поїхав, стискаючи кулаки, оскільки то був час війни, але я повертаюся із розкритою для братерства рукою» (ibid.). Права каталонська коаліція назвала себе «convivencia Catala». Ці риторичні акти нової всеохопної єдності також передбачали очищувальну ресигніфікацію заплямованої іншої сторони. Впливовий філософ Хуліан Маріас проголошував: «Іспанія повертається до самої себе, вона рухається з неабиякою свободою, [ми] стираємо відмінності між двома іспанськими класами, і багато хто з нас починає відчувати, що ми не станемо ізгоями нашого колективного

життя» (Edles, 1998: p. 45). Тогочасні соціальні актори, чиї предки були непримирними ворогами у жорстокій громадянській війні, «прийшли до визначення демократії як своєї найважливішої мети», а «насилства як неприпустимого засобу її досягнення» (Edles, 1998: p. 15). Перед лицем загальнонаціональних страйків, організовані акти єднання робітників і капіталістів обіцяли вагомі фінансові вигоди. Коли ж все-таки стався насильницький виплиск фашизму, це викликало масові демонстрації проти екстремізму. А коли заколотники в ім'я короля захопили парламент, Хуан Карлос публічно засудив їх, закликавши до «спокою та розсудливості» (Edles, 1998: p. 145), що зробило короля героєм демократичного дійства. Замість максимізації ідейних та матеріальних інтересів за принципом гри з нульовою сумою, різні групи створювали самообмежувальні правила, які відкрили шлях до компромісу.

Двадцять років по тому, коли аналогічний перехід від громадянської війни до демократичного миру відбувався у Південно-Африканській Республіці, центральну роль знов-таки відігравали публічні заходи, надаючи граничний простір, в якому можна було практикувати та уявляти більш інклюзивну єдність ще до того, як вона стала дієздатною хоч у який-небудь інституційний спосіб. Важливою організаційною інновацією в рамках цього переходу була «Комісія правди і примирення» (далі КПП). Реконструюючи цей символізувальний проект у своєму дослідженні «Постановка єдності» (Goodman, 2015: p. 27), Таня Гудмен показує, як багаторічний і висвітлюваний по всій країні процес створив потужну мізансцену драматизації свідчень, які подавали «приклади минулого зла», одночасно зіставляючи їх з «ідеалом уявленої спільноти, кодифікованої як нова Південно-Африканська Республіка». У процесі символізації нової ПАР було переглянуто значення національної належності. КПП визначила «нові обриси базового морального всесвіту» (Goodman, 2015: pp. 27-28), постапартейдну «веселкову країну» згідно бачення голови КПП, єпископа Десмонда Туту.

«Рух від минулого до майбутнього, — відзначає Гудмен, — вимагав змінити спосіб, у який люди розглядали один одного, та перевизначити межі належності» (Goodman, 2015: p. 16). У стилі, що був відлунням цивільної реконструкції Голокосту, особисті свідчення трагедії персоналізували досі безіменних чорних жертв апартеїду. Жертви переставали бути «деперсоналізованими іншими» і ставали «особами з обличчями, родинами [та] почуттями... з якими інші могли ідентифікувати себе, переступивши класові та расові межі» (Goodman, 2015: p. 16). У квітні 1996 року КПП заслухала свідчення Номонди Алати, вдови чорного активіста, жорстоко вбитого у 1984 році співробітниками органів державної безпеки. Член комісії, який брав участь у слуханні, так описав цю сцену:

«Посеред виступу в неї стався зрив, і в прямому радіо- та телеєфірі пролунала первісне та спонтанне голосіння із самої глибини її душі. [Воно] вмістило у єдиному лементі всю темряву і жах років апартеїду. Здавалося, що її запрокинуло назад тіло весь цей час плекало і лише зараз вивільнило крик колективного жаху тисяч людей, які так довго перебували в пастці расизму та пригноблення» (Goodman, 2015: pp. 46).

Такі заходи зачіпали ледь не відчутні на дотик струни співчуття. Що більше сторонніх спостерігачів переживали такі прояви людського страждання, то



більше ширилося почуття єднання. «Мірою того, як вдови та матері активістів боротьби проти апартеїду являли світові свій особистий біль та почуття втрати, свідки, глядачі, пересічні члени комісії [та] журналісти рано чи пізно не витримували... Подеколи сльози видавалися заразними. Свідок схлипував, один з глядачів починав плакати, і невдовзі сльози поширювалися, як бушова пожежа... Хтось випадково почув, як один іноземний спостерігач відзначив: "Ця країна настільки травмована. Якщо страждає хтось один, страждають всі"» (Goodman, 2015: р. 48).

У рамках цього заходу поширення єдності жертви та їхні кати помінялися місцями. Представляючи чорні жертви як героїв, співрозмовники КПП склали «оповіді, які змальовували страждання [як] доблесну самопожертву в очікуванні звільнення від гноблення» (Goodman, 2015: р. 16). Мати, чий син був убитий службою безпеки, благала КПП відшукати його кістки та зробити все, щоби «світ знав, що він був героєм» (Goodman, 2015: р. 50). Гордовиті та зарозумілі в минулому кати прийняли ганебний статус злочинців та смиренно прохали прощення. Перед лицем своєї колишньої жертви дієвець апартеїду, сумновідомий жорстокими методами катувань та політичних убивств, просив вибачення, пояснюючи: «[ми] жили за іншої ери, ми були тоді ворогами». Проте це лишилося в минулому: «Мої мотиви [були] настільки ж патріотичними у *тодішній* ПАР, наскільки *зараз* я усвідомлюю, що ви, панове, були такими ж патріотами своєї батьківщини» (Goodman, 2015: р. 60). Звертаючись до родини іншої жертви, цей самий капітан збройних сил намагався згладити свою провину «за вбивство їхнього сина та брата», розширюючи взаємну ідентифікацію: «Знов-таки, я прошу вибачення у цієї родини за його смерть та дякую Богові, що я, в кого теж є діти... не був тим, кого було вбито того дня» (Goodman, 2015: р. 61).

Травмувальний процес може поглибити перехід до миру, розсуваючи рамки культурного смислу та емоційної ідентифікації серед членів груп, чия колишня ворожість провокувала насильство, серед націй та всередині них. Між правителем та підданим, злочинцем та жертвою не може бути братерських чи сестринських почуттів, які пов'язують людей у мирний спосіб. Для створення такої структури почуттів у сучасних суспільствах одних лише особистих взаємодій недостатньо. Необхідні проєкції потужних символів та постановки драми цивільної інтеграції. Дискурс громадянського суспільства надає культурні засади миру. Використання цієї мови відкриває шлях демократичному визнанню, перетворюючи агресію на змагання та створюючи сприятливі обставини для сигніфікації, здатної перетворити ворогів на друзів.

Для того, щоб навчитися мови цивільної єдності після буремних періодів соціального протистояння та поляризації, потрібно значно більше, ніж суто участь у мовних актах. Необхідні глибоко емоційні та вкрай символічні соціальні заходи примирення. Лише через такі культурні заходи досвід колективної травми стає нагодою для побудови такої колективної ідентичності, в якій антипатія поступається місцем взаємоідентифікації. Тільки з побудовою нової структури почуттів уможлиблюється конституювання більш космополітичної цивільної єдності.

## Джерела / References

- Alexander, J. C. (2006). *The civil sphere*. New York: Oxford University Press.
- Alexander, J. C. (2012a). Trauma: A Social Theory. In: J. C. Alexander (Ed.), *Holocaust and trauma: moral universalism in the West* (pp. 31-96). Cambridge: Polity Press.
- Alexander, J. C. (2012b). Trauma: A Social Theory. In: J. C. Alexander (Ed.), *Partition and trauma: repairing India and Pakistan* (pp. 136-154). Cambridge: Polity Press.
- Alexander, J. C., Eyerman, R., & Breese, E. B. (Eds.). (2011). *Narrating trauma: studies in the contingent impact of collective suffering*. New York: Routledge.
- Alexander, J., Jacobs, R., & Smith, P. (Eds.). (2012). *The Oxford handbook of cultural sociology*. New York: Oxford University Press.
- Alexander, J. C., Palmer, D., Park, S., & Ku, A. S. (Eds.). (2019). *The civil sphere in East Asia*. New York: Cambridge University Press.
- Alexander, J. C., Kivisto, P., & Sciortino, G. (Eds.). (2021). *Populism in the civil sphere*. Cambridge: Polity Press.
- Anderson, E. (2011). *Cosmopolitan canopy: Race and civility in everyday life*. New York: W.W. Norton.
- Arendt, H. (1951). *The origins of totalitarianism*. New York: Schocken Books.
- Douglas, M. (1966). *Purity and danger*. New York: Praeger.
- Edles, L. (1998). *Symbol and ritual in the New Spain: the transition to democracy after Franco*. New York: Cambridge University Press.
- Eyerman, R. (2019). *Memory, trauma, and identity*. New York: Palgrave.
- Forment, C. (2003). *Democracy in Latin America, 1760-1900*. Chicago: University of Chicago Press.
- Geertz, C. (1973). Ideology as a culture system. In: C. Geertz, *The Interpretation of Culture* (pp. 193-233). New York: Basic Books.
- Giesen, B. (2004). Cultural Trauma and Collective Identity. In: J. C. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, & P. Sztompka (Eds.), *The trauma of perpetrators: the Holocaust as the traumatic reference of German national identity* (pp. 113-143). Berkeley: University of California Press.
- Goodman, T. (2015). *Staging solidarity: truth and reconciliation in a new South Africa*. New York: Routledge.
- Hashimoto, A. (2015). *The long defeat: cultural trauma, memory, and identity in Japan*. New York: Oxford University Press.
- Kane, A. (2019). Breaching the Civil Order: Radicalism and the Civil Sphere. In: J. C. Alexander, F. Khosrokhavar, & T. Stack (Eds.), *The civil sphere and revolutionary violence: the Rish Republican Movement, 1969-98* (pp. 170-209). New York: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1999). Toward perpetual peace. In: *Cambridge edition of the works of Immanuel Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mouffe, C. (2000). *The democratic paradox*. London: Verso.
- Skinner, Q. (1978). *The foundations of modern political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stamatov, P. (2013). *The origins of global humanitarianism: religion, empires and advocacy*. New York: Cambridge University Press.
- Thorn, H. (2006). *Anti-apartheid and the emergence of a global civil society*. London: Palgrave Macmillan.
- Tognato, C. (2011). Narrating Trauma: Studies in the Contingent Impact of Collective Suffering. In: J. C. Alexander, R. Eyerman, & E. B. Breese (Eds.), *Extending trauma across cultural divides: on kidnapping and solidarity in Colombia*. New York: Routledge.
- Wang, H.-I. (2019). The Civil Sphere in East Asia. In: J. C. Alexander, D. Palmer, S. Park, & A. Ku (Eds.), *Reconciliation through the transnational civil sphere? Historical dialogue and the Tri-National Joint History Project in East Asia* (pp. 256-277). New York: Cambridge University Press.
- Weber, M. (1946). From Max Weber. In: H. Gerth & C. W. Mills (Eds.), *Politics as a vocation* (p. xxx). New York: Oxford University Press.

Отримано / Received 05.07.2023

## ДЖЕФРІ Ч. АЛЕКСАНДЕР

### Цивільна сфера та перехід до миру: культурна травма та цивільне відновлення

Якими є умови встановлення єдності після періоду інтенсивного й обтяженого розбратом соціального конфлікту — того, що Кант називав космополітичною конституцією? У цьому есеї я стверджую, що така єдність на широких засадах залежить від створення відносно незалежної цивільної сфери, ефективного функціонування інституцій якої, своєю чергою, залежить від спільного сакрального дискурсу взаємоприязні. Але щоб заговорити такою спільною мовою, потрібно значно більше, ніж залучення до спілкування. Усе залежить від глибоко емоційного та екстремно символічного процесу, в рамках якого публічні заходи примирення створюють нові структури почуттів та ідентифікації. Це теоретичне твердження емпірично досліджується на підставі прикладів постголокоостної Німеччини, постфранкістської Іспанії та постапартеїдної ПАР.

**Ключові слова:** цивільна сфера, постконфліктні суспільства, культурна травма, постапартеїдна ПАР, постфранкістська Іспанія

## JEFFREY C. ALEXANDER

### Civil Sphere and Transitions to Peace: Cultural Trauma and Civil Repair

*What are the conditions for establishing solidarity after a period of intensive and divisive social conflict — what Kant called a cosmopolitan constitution? In this essay, I argue that such a widened solidarity depends on establishing a relatively independent civil sphere, the effective functioning of whose institutions depend, in turn, on a shared sacred discourse of civility. To speak such a shared language, however, requires much more than engaging in speech acts. It depends upon a deeply emotional and highly symbolic process, one in which public performances of reconciliation create new structures of feeling and identification. This theoretical argument is elaborated empirically with reference to post-Holocaust Germany, post-Franco Spain, and post-Apartheid South Africa.*

**Keywords:** Civil sphere, post-conflict societies, cultural trauma, post-Apartheid South Africa, post-Franco Spain

Переклад українською Дмитра Гломозди