

СЕКЦІЯ 5 АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ СОЦІОЛОГІЇ

ДИСКУРСИВНЕ НАСИЛЬСТВО В ЗОВНІШНЬОМУ ВПЛИВІ ТА ПОЛІТИКА ПАМ'ЯТІ В НАРАТИВАХ ПОСТКОЛОНІАЛЬНОГО ДИСКУРСУ

DISCOURSE VIOLENCE IN EXTERNAL INFLUENCE AND MEMORY POLICY IN THE NARRATIVES OF POSTCOLONIAL DISCOURSE

У статті побудовано описову характеристику дискурсу поневолення у зв'язку із технологіями узалежнення та політикою пам'яті, визначено та охарактеризовано ключові етапи розвитку теоретичної соціології в постколоніальному дискурсі та визначено роль і місце політики пам'яті у відновленні історичної ідентичності колонізованих суспільств. В результаті проведеного аналізу зроблено висновок про те, що зовнішня залежність та зовнішній вплив створює умови для тотемізованої ідентичності, яка потребує постійного жертвоприношення. Наголошено на тому, що досвід ПАР є повчальним в аспекті тотемізації ідентичності, яка є рідко спрямованою в бік колонізатора і набагато частіше на сторонніх безвинних жертв, які не мають відношення до колонізації. Відзначено, що у категоріях економіки жертв прагнення здійснити помсту та розплату реалізується в руслі імперативів монотеїстичних релігій, а інституції соціального примирення реалізують стратегію змін щодо і постколоніальних суспільств, які позиціонують себе, в першу чергу, як жертви.

Зазначено, що основою постколоніального дискурсу є, з одного боку, політика пам'яті та етнополітика, та нова соціальна етика – з іншого. Постколоніальний дискурс є зосередженим на питаннях расової девітимізації і соціальної відповідальності колишніх колонізаторів перед суспільствами, які були об'єктами колонізації. Його ідейне ядро утворює когорта африканських авторів (Фанон, Сенгор, Сезер), які ведуть мову про своєрідну соціологію культурної автентичності. Наголошено на тому, що теоретичною та моральною засадою цієї соціології є відповідальність представників африканських спільнот в контексті соціально-історичної автономії та культурного суверенітету. Політика пам'яті, отже, створює меморіальну основу для розуміння минулого, в той час як соціологія відповідальності веде мову про самосприйняття як колонізаторів, так і колонізованих. Відзначено, що фундатори постколоніального дискурсу наголошують перш за все на сформованій через колоніалізм геополітичній архітектурі.

Ключові слова: дискурсивне насильство, зовнішній вплив, політика пам'яті, постколоніальний дискурс, постколоніалізм.

The article describes the discourse of enslavement in connection with addiction technologies and memory policy, identifies and characterizes the key stages of development of theoretical sociology in postcolonial discourse and identifies the role and place of memory policy in restoring the historical identity of colonized societies. As a result of the analysis, it was concluded that external dependence and external influence create the conditions for a totemic identity that requires constant sacrifice. It is emphasized that the experience of South Africa is instructive in the aspect of totemization of identity, which is rarely directed towards the colonizer and much more often towards third-party innocent victims who are not related to colonization. It is noted that in the categories of victims' economics the desire for revenge and retribution is realized in line with the imperatives of monotheistic religions, and social reconciliation institutions implement a strategy of change for postcolonial societies that position themselves primarily as victims.

It is noted that the basis of postcolonial discourse is, on the one hand, the politics of memory and ethno-politics, and the new social ethics, on the other. Postcolonial discourse focuses on the issues of racial devictimization and the social responsibility of former colonizers to societies that have been colonized. Its ideological core is formed by a cohort of African authors (Fanon, Sengor, Sezer), who talk about a kind of sociology of cultural authenticity.

It is emphasized that the theoretical and moral basis of this sociology is the responsibility of representatives of African communities in the context of socio-historical autonomy and cultural sovereignty. The politics of memory, therefore, creates a memorial basis for understanding the past, while the sociology of responsibility speaks of the self-perception of both colonizers and colonized. It is noted that the founders of postcolonial discourse emphasize first of all the geopolitical architecture formed through colonialism.

Key words: discursive violence, external influence, memory politics, postcolonial discourse, postcolonialism.

УДК 316.4

DOI <https://doi.org/10.32843/2663-5208.2019.9.21>

Гугнін Е.А.

к. соціол. н., доцент,
доцент кафедри соціології
Запорізького національного
університету

Актуальність обраної теми. В розумінні колоніального минулого суспільств, які стали об'єктами колонізації, важливе значення має усвідомлення цими суспільствами першопричин соціально-історично поразки. Основою для такого усвідомлення стає комплекс державно-організованих заходів по впрова-

дженню історично-просвітницького знання про власне минуле, яке є спрямованим на формування ідентичності колонізованих народів. Вагоме значення для розуміння минулого мають не лише події, але і дискурси, які утворюють смислову рамку для їх розуміння. Мова йде про філософські, політичні, правові, публі-

цистичні та інші фрейми, які стають засадничими для розуміння проблем сучасності спільнот, які нещодавно прийнято було називати «неісторичними», а їх життєвий простір позначати терміном «колоніальна периферія».

Саме на цьому зосереджують увагу Е. Сезар, Ф. Фанон, Л. Сенгор, соціальні рефлексії яких з приводу дискурсів насильства мають вагомe значення, в тому числі, і для України. Адже постколоніальне минуле нашої держави нараховує трохи більше 20 років, а політика пам'яті в Україні почала формуватися лише 5 років тому, коли було створено Інститут національної пам'яті. Фактично епоха радянського минулого також була епохою колонізації, яка потребує окремого соціологічного осмислення. І інструменти постколоніального дискурсу можуть допомогти в процесі реконструкції історичної пам'яті. Зазначене зумовлює

Постановка завдання. Метою статті є побудова описової характеристики дискурсу поневолення у зв'язку із технологіями узалежнення та політикою пам'яті. Завданнями статті є: 1) визначення та характеристика ключових етапів розвитку теоретичної соціології в постколоніальному дискурсі; 2) визначення ролі і місця політики пам'яті у відновленні історичної ідентичності колонізованих суспільств.

Аналіз попередніх досліджень з обраної теми. На розуміння зовнішнього впливу та його наслідків для постколоніальних суспільств впливає соціально-історична ситуація в цих суспільствах. Саме виникнення постколоніального дискурсу співпало із фіаско багаточисельних проектів постколоніальних національних держав. В розвитку наративів постколоніального дискурсу можна умовно вирізнити три засадничі етапи. Першим етапом є період після другої світової війни, який змістово співпадає із початком антиколоніальної боротьби. В цій боротьбі відповідної артикуляції зазнають проблеми ідентичності та самоідентифікацій колонізованих народів.

Останні в особі їх етнічних та національних еліт усвідомлюють подвійність своєї групової приналежності. З одного боку, ці народи є автохтонами відповідних територій, з іншого боку – піданими відповідних колоніальних адміністрацій. Первинна боротьба за самоідентифікацію дозволила зруйнувати колоніальні ієрархії, а також проаналізувати особливості расових, етнічних та соціальних ідентичностей в рамках колонізованого народу як однієї спільноти.

Одним із наративів постколоніального дискурсу післявоєнної доби є наратив політики автономії. Цей наратив фіксує потребу та необхідність як зовнішнього, так і внутрішнього звільнення колонізованого народу від всіх ознак фізичної та культурно-символічної присутності колонізаторів за рахунок вирізнення

національно-територіального (етнічного) Я, власної історичної суб'єктності із супутньою їй територіально-політичною сепарацією від метрополії.

У зазначений період Е. Сезаром, Ф. Фаноном, Л. Сенгором і іншими африканерами франкомовної діаспори було написано ряд текстів, в яких розкривалася тематика расизму, викривленої ідентичності, економіки шахрайства і обману, західної некрополітики. Всі тексти із зазначеними темами увійшли в канон постколоніальної думки [3; 4; 6; 9].

Другим етапом формування наративів постколоніального дискурсу є 80-ті роки, в які на основі методології постмарксистського структуралізму П. Бурд'є відбувається створення постколоніальної соціології культурної трансгресії західних цінностей. Йдеться про праці Е. Саїда, з яких фундаційними є його «Орієнталізм», «Світ, текст, критика», «Культура і імперіалізм» [14-15].

Саїд в варіанті своєї постколоніальної соціологічної теорії, слідуючи логіці постмарксистського структуралізму Бурд'є, розпочав аналіз колоніального насильства в допоки незвичному соціальному секторі – науковому дискурсі, розуміючи науку не просто як академічно-нейтральну сферу пізнання, а як (частково) ідеологічно-ангажований супровідний дискурс щодо неокolonіальних проектів [1, с. 87-96].

Засадничим постулатом праць Саїда, який є контраверсійним щодо дискурсу соціології марксизму, є ідея зв'язку неокolonіалізму із виробництвом наукових дискурсів та економікою символічного насильства. При цьому зазначене виробництво стає передуючим щодо будь-яких проектів економічного та військово-політичного узалежнення будь-яких спільнот, макрорегіонів та континентів. Відтворення інфраструктури дискурсивного насильства має цілком відчутні фізичні наслідки для відповідних народів.

Розгортання Саїдом культурологічного аналізу систем науково-дискурсивної розвідки та експансії, дискурсивного насильства сприяло перетворенню їх на один із ключових предметів постколоніального дискурсу. Таке перетворення спричинило критичну реакцію прихильників марксистської парадигми, зокрема А. Ахмада в його праці «З точки зору теорії: класи, нації, літератури», в збірці есеїв Ч.-Т. Моханти «Жінки третього світу і політика фемінізму» [5; 17].

Вклад основного матеріалу. В 80-і р. ХХ ст. наратив та проблематику дискурсивного насильства додатково досліджували А. Нанді в своїй праці «Близький ворог» висунув тезу про те, що колоніалізм є, в першу чергу, психологічним явищем, вкоріненим на рівні культурних кодів. Із зазначеного випливає, що антиколоніальна боротьба є водночас боротьбою полі-

тичних та економічних систем і ментальною війною когнітивних структур (mental war). Саме тому протистояння колоніалізму і націоналізму відбувається у визначених Заходом культурних координатах [12-13].

Автор вважає, що культура колоніалізму включає в себе коди, які можуть використовувати як метрополії, так і колонії. Засадничою функцією цих кодів є зміна початкових культурних пріоритетів обох сторін і доведення до центру колоніальної культури субкультури, яка раніше була рецесивною або підлеглою в двох протиборчих культурах. Водночасно коди видаляють з центру кожної культур ті центральні сенси, які були типовими для них. Цим пояснюється, на думку Нанді, чому деякі з найбільш досконалих колоніальних систем було створено ліберальними та інтелектуально-плюралістичними суспільствами.

Зазначений поділ, за переконанням автора, відповідає засадничому протиріччю сучасного науково-раціонального світогляду, який послідовно відмовляється від послідовної раціональності в порівнянні з іншими системами знання після здобуття світової гегемонії... Це, на думку автора, також пояснює те, чому колоніалізм ніколи не завершується обмеженням формальної політичної свободи. Адже він передбачає побудову спільних когнітивних структур узалежнених та узалежнюючих, і його джерело перебуває в ментальній сфері.

Автор звертає увагу також і на те, що культура колоніалізму формує особливий стиль управління іншо-думанням. Вочевидь, вона увічнює себе шляхом спонукання узалежнених народів через соціально-економічні та психологічні винагороди і покарання до прийняття нових соціальних норм і когнітивних категорій. Але ці зовнішні стимули і стримуючі фактори стають очевидними індикаторами пригнічення і панування.

Автор вважає найбільш небезпечними вторинні внутрішні вигоди від уникнення страждань і підпорядкування колонізованих колонізаторам, які в більшості випадків перебувають за порогом свідомості і зазнають ігнорування. Однією з найсильніших травм абсолютного насильства як частини колоніального спадку Нанді вважає формування культури «спокусливого бунтарства». Саме така культура формується у поневоленних народів, які мають постійну потребу повставати вже проти своєї, законно встановленої влади [12, с. 111-114].

Дослідник наголошує на концептуально-доктринальному зв'язку між антиколоніальними рухами поневоленних та імперською культурою метрополій, акцентуючи увагу на тому, що «навіть в опозиції ці рухи віддавали данину поваги своїм поневолювачам». Автор має на увазі не лише «аполлонічні коди» західного лібералізму, які часто мотивували еліти

колонізованих суспільств, але і їх приховані «діонісійські аналоги» в концепціях державного управління, повсякденної політики, ефективних політичних методів і утопій, які спрямовували революційні рухи проти колоніалізму» [13, с. 66-96].

Важливим науковим висновком Нанді для розуміння сутності зовнішнього впливу колонізаторів на колонізованих можна вважати вирішення двох типів ідеологій та практик колоніалізму.

Перший тип ідеології та практики колоніалізму є примітивним в своїй спрямованості до територіальної експансії та вилучення ресурсів. Другий тип ідеології та практики колоніалізму є витонченим і інтелектуально-рафінованим саме через прихильність до зміни ціннісного ядра культур та психіки поневоленних.

Перший тип колоніалізму є жорстоким і фундаментальним на сутяжництві, жадібності і загарбницьких амбіціях. Він дещо контрастує з раціоналістичною, модерністською і ліберальною риторикою його позиціювання як месіанського рятівника нехристиянських цивілізацій «цивілізованим» християнським світом. Цей тип колоніалізму, як вважає автор, є в засадничим на гендерних схемах, оскільки відносини між колонізатором і колонізованим є уподібненими відносинам між гіпермаскулінним чоловіком (метрополія) та жінкою, яка не може самостійно дати собі ради (колонія) [8, с. 44-67].

Другий тип колоніалізму є побудованим на вікових схемах та стереотипах, в яких колонізований народ уподібнюється дитині або людині похилого віку, а колонізатор – турботливій дорослій людині, яка має історично подбати про слабких, недієздатних та немічних із третього світу. Як зауважує автор, обидві моделі колоніалізму є, так чи інакше, похідними від дискурсу Просвітництва, яке наполягає на меншовартісності жінки у порівнянні із чоловіком і розуміє дитину як «чисту дошку» або ж «пластичний матеріал», який має набути форми та образу через маніпуляції «гончара» [8, с. 44-67].

Так, британці створили образ Індії як «загниваючої» і «старої», що обґрунтовувало необхідність зовнішнього британського управління країні. При цьому британські колонізатори уподібнювали себе носіям дорослої ідентичності, вважаючи своїм «моральним обов'язком» піклуватися про «цивілізацію-бабусю».

Через Нанді відбулося ознайомлення з ідеями Ф. Фанона, впроваджено в постколоніальний дискурс теорію психоаналізу і ініційовано діалог між постколоніальними студіями і фрейдомарксизмом Адорно і Хоркхаймера. Г.-Ч. Співак в своїй праці «Чи можуть пригноблені говорити?» [16, с.271-313] аналізує підлеглих суб'єктів, ставши засновницею «subaltern studies». Ця соціально-історична

парадигма є сфокусованою навколо націоналістичного і антиколоніального розуміння історії як відновлюваної справедливості, яка вимагає повернути історичні можливості і голоси знедоленим в процесі деколонізації (соціально-групам, які опинилися на маргінезі) і спираючись на частково реінтерпретований в деконструктивістському аспекті марксизм.

Як відзначає авторка, термін «subaltern» не є конструктом для позначення «пригнобленого», ...того, хто не отримує шмат пирога... У постколоніальних умовах все, що є обмеженим або ж не має доступу до культурного імперіалізму, є другорядним - простором відмінностей. Хто б сказав, що це тільки пригноблені? Робочий клас пригнічується. Він не є підлеглим» [16, с.271-313].

Авторка додає до цього, що «люди, які воліють претендувати на [стан] підпорядкування, часто бувають «найменш цікавими та найбільш небезпечними», оскільки являють, наприклад, «дискриміновану меншість в університетському містечку». Для позначення таких меншин, на думку авторки, недоречно послуговуватися конструктом «молодший». Адже представники цих спільнот можуть володіти механізмами розрізнення і вписуватися у гегемоністський дискурс...», що дозволяє їм отримати настільки ласий для них шмат пирога, варто лише дозволити їм говорити. Тому представники подібних меншин «не повинні називати себе підлеглими» [11, с. 29-47; 16, с.271-313].

В неомарксистському дискурсі конструкт «підлеглий» було використано Антоніо Грамші, який, на думку Співак, використовував цей конструкт як кодове слово для позначення пролетаріату. Проте, сучасні дослідження демонструють його важливість для аналізу расово-колоніальних ієрархій, в яких робиться акцент на історичній незрілості колонізованих, які своєю «дитячою» поведінкою можуть підірвати авторитет колонізаторів-культурних гегемонів [2].

Неомарксистський дискурс розвиває в своїй праці «Провінціалізація Європи» Д. Чакрабарті, аналізуючи повернення індійського суспільства до примітивних життєустроїв та громад. Приймаючи до уваги теоретичні засади аналізу підлеглих суб'єктів, автор відрефлексовує постколоніальну боротьбу як таку, що виявилася непродуктивною і привела Індію не стільки до радикальної трансформації соціуму, скільки до «пасивної революції» та соціального ладу «примітивних громад», який є протилежним щодо реальних націоналістичних рухів [7].

Третім етапом формування наративів постколоніального дискурсу є глобалістичний етап, який змістово співпадає із експансією ТНК і посиленням їх контролю над національними державами із їх суверенітетом, природними ресурсами, продуктами людської праці і

світом всього живого. В сучасних умовах критична складова постколоніального дискурсу радикалізується на тлі зростання інструменталізації життя та ретельного аналізу старих і, разом з цим, вічно нових форм капіталістичної експлуатації - рабства і колоніального адміністрування. Насправді ми стаємо сучасниками поширення дистанційного колоніального адміністрування постінформаційного капіталізму інструментами економічних операцій.

Серед визначених в «Провінціалізації Європи» напрямків колоніальної експлуатації найбільш перспективним вбачається розвиток викладених ідей в напрямку побудови класифікації просторів узалежнення, яка складається із трьох груп: плантації, латифундії, фабрики, цифрової платформи [7].

Згідно запропонованій класифікації, рабовласницька плантація є першим і найпримітивнішим експериментальним майданчиком беззаконня, на якому відбувається проголошення речових прав на людину та утверджуються практики прирівнювання купівлі-продажу людей до купівлі продажу речей.

Латифундія відрізняється від плантації появою особистого простору та часткового часового узалежнення у вигляді приналежності робочого часу власнику латифундії при збереженні залежності від нього користувача простору.

Фабрика є простором машинної присутності, в якому робоча сила отримує незалежність від власника в межах неоплаченого робочого часу працівника.

Цифрова платформа характеризується тотальним узалежненням як часу, так і простору працівника, дозволяючи денационалізувати державу і «перевести» повноваження власника на рівень транснаціональних корпорацій. Таким чином, плантація, латифундія, фабрика та цифрова платформа стали експериментальними лабораторіями пробації різних форм зовнішнього впливу.

Найбільш постраждалим об'єктом колоніалізму в постколоніальному дискурсі визначено людське тіло. Адже саме тіло зазнає наруги, тортур, а тому в умовах злиднів та расової дискримінації першим потрапляє під удар. Ф. Фанон звертається до тіла в молитві, яка завершує його працю «Чорна шкіра, білі маски»: «О, моє тіло, дозволь мені завжди залишатися тим, хто задає питання!» [9].

Повалення апартеїду в ПАР продемонструвало недовіру та неефективність насильства за відсутності відповідної політики пам'яті, яка дозволила б здійснити ментальну перебудову у ставленні як до минулого, так і до майбутнього. Адже якщо певна історична епоха починається і завершується кров'ю, то шанси на створення нового соціального світу істотним чином зменшуються. Перебудови суспільства під супровід насильства, жертвою

якого колись були узалежнені спільноти, не призводять до побудови нового суспільства і не можуть легітимізувати його. Процес перебудови політики пам'яті в постколоніальних умовах має розпочатися з відмови від стратегії помсти колонізаторам, яка буває замаскованою під законність і справедливість.

Особливості меморіальної політики в ПАР не є змістово наповненим переважно пошуками винуватців соціально-історичної трагедії колоніалізму. Адже йдеться не про персональну винність/невинність будь-кого, а про певну гуманітарну катастрофу, якої зазнає колонізоване суспільство за рахунок грабунку, знущань, моральних тортур, приниження та збоченої ідентичності. Практика роботи Комісії правди і примирення дозволила здійснити спрямовану де-віктимізацію, звільнення від такого соціального світогляду, центром якого є історичне жертвоприношення. Досвід роботи Комісії дозволив повернути відповідні культурні коди, які дозволили б африканцям сформулювати сприйняття самих себе як повноцінних людей, а не витратний людино-матеріал [10, с. 20-66].

В аналізі цього повернення втраченого минулого постколоніальний дискурс звертається не лише до добре відомих дискримінаційних практик апартеїду у сфері фізично-просторової сегрегації білих і чорних. Створення бантустанів як середовищ етнічно-гомогенного населення та його компактного проживання є лише верхівкою айсбергу.

Адже до офіційного проголошення апартеїду Європа вже послуговувалася ідеологією расової сегрегації та расоциду, в якій було обґрунтовано право вищих (білих) рас на ведення війни проти представників «нижчих рас» заради розвитку «вищої цивілізації». Бантустані були лише одним із специфічних методів дегуманізації чорношкірих, поруч із масовими вбивствами, економічною експлуатацією, моральними знущаннями та приниженнями [10, с. 20-66].

Після 1989 року в ПАР політика пам'яті є нерозривно пов'язаною як з подіями минулого, насиченого болем і стражданням, так і з політикою міжетнічної згоди, яка всіма протагоністами сучасності інтерпретується як основа для побудови суспільства громадянської рівності. Йдеться про певні форми громадянського примирення, які означають каяття за заповідяні страждання, припинення практик заперечення, приховування, гноблення, замовчування історичної правди про трагедії..

Досягнення такого соціального та міжетнічного консенсусу є можливим на засадах організації меморіальних комплексів для поховання полеглих в боротьбі і будівництво поховальних стел в місцях їх загибелі, проведення традиційних християнських обрядів

задля примирення і досягнення соціального та культурного очищення від гніву, ненависті, помсти, спорудження музеїв і парків, присвячених людству і людяності, фінансування мистецтва і, не в останню чергу, впровадження політики репарацій, яка має компенсувати втрати від століття зневаги.

Йдеться також про забезпечення елементарних прав і свобод соціокультурного та вітально-біологічного спектру та гарантування фізіологічної безпеки (будівництво шкіл, лікарень, автошляхів, систем водопостачання і електрики, всезагального і рівного виборчого права для представників всіх етнічних груп).

Звільнення від зовнішнього впливу є неможливим без культурного ренесансу. Тут під культурним ренесансом в постколоніальному дискурсі мається на увазі культурний ресурс в широкому розумінні слова: це не тільки те, що має відношення до релігії, але і до мистецтва, науки, філософії, до всього, що стає джерелом духовного оновлення та позитиву в соціально-історичному контексті.

П. Гілрой називає цей дискурс «дискурсом нікчемі». Сам дискурс проблематизується за допомогою шерегу духовних практик, які мають орієнтувати колишніх гноблених на мобілізацію та духовне пробудження/оновлення. У цій ситуації головним акцентом є сприяє ренесансу людяності, що сприяє виникненню соціального діалогу щодо заміщення ієрархічних відносин відносинами громадянської рівності [10, с. 20-66].

Йдеться також про потребу колонізованих суспільств сприймати себе як універсальне джерело сенсу. Колоніалізм завдав шкоди як окремим людям, так і спільнотам. В ході визвольної боротьби на перший план завжди висувалися особистості, які репрезентують певну соціальну групу і при цьому є здатними тримати руку на пульсі часу, відчувати дух епохи настільки добре, щоб в потрібний момент від імені своєї спільноти і в її інтересах здійснити акт колективно-групової мобілізації та очолити культурно-відроджуючий рух.

Важливою частиною постколоніального дискурсу є також дослідження досвіду різноманітних інституцій соціального примирення. Робота таких інституцій дозволяє подолати етнічний егоїзм та етноцентризм серед населення країни та етноцентричні способи мислення, які є типовими для расистської ідеології. Місією таких інституцій стає як звільнення від ненависті, так і фактичне соціальне примирення.

Висновки. Зовнішня залежність та зовнішній вплив створює умови для тотемізованої ідентичності, яка потребує постійного жертвоприношення. Досвід ПАР є повчальним в аспекті тотемізації ідентичності, яка є рідко спрямованою в бік колонізатора і набагато частіше на сторонніх безвинних жертв, які не

мають відношення до колонізації. Оскільки тотем не може існувати без регулярних жертвоприношень, то вбивства продовжують відбуватися заради його задоволення. У категоріях економіки жертв прагнення здійснити помсту та розплату реалізується в руслі імперативів монотеїстичних релігій: «око за око, зуб за зуб».

Інституції соціального примирення реалізують стратегію змін щодо і постколоніальних суспільств, які позиціонують себе, в першу чергу, як жертви. А самі жертви часто виявляються сповненими ненависті і нездатними перервати потік кривавих жертвоприношень і виявів жорстокості, жертвами якої були колонізовані спільноти.

Основою постколоніального дискурсу є, з одного боку, політика пам'яті та етнополітика, та нова соціальна етика – з іншого. Постколоніальний дискурс є зосередженим на питаннях расової девікімізації і соціальної відповідальності колишніх колонізаторів перед суспільствами, які були об'єктами колонізації. Його ідейне ядро утворює когорта африканських авторів (Фанон, Сенгор, Сезер), які ведуть мову про своєрідну соціологію культурної автентичності.

Теоретичною та моральною засадою цієї соціології є відповідальність представників африканських спільнот в контексті соціально-історичної автономії та культурного суверенітету. Політика пам'яті, отже, створює меморіальну основу для розуміння минулого, в той час як соціологія відповідальності веде мову про самосприйняття як колонізаторів, так і колонізованих.

Фундатори постколоніального дискурсу наголошують перш за все на сформованій через колоніалізм геополітичній архітектурі. Ця геополітична архітектура включає в себе ніби два непов'язаних одне з одним континуми: континум людяності та континум знелюдненості. Крізь призму постколоніального дискурсу колонізатори починаючи з періоду работоргівлі і колонізації, формували свою ідентичність і політику пам'яті на основі розмежування метрополіального «тут» і колоніального «там». Отже, дискурс постколоніалізму пропонує створити нову соціальну картографію світу, за

допомогою якої суспільства репресії будуть зміненими на суспільства людяності.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бурдьє П. Соціологія соціального пространства. Москва : Інститут експериментальної соціології. 2007. С. 87—96.
2. Грамши А. Избранные произведения. Москва : Политиздат, 1980. 422 с.
3. Сенгор Л. Вибрані поезії. URL: <http://www.vsesvit-journal.com/old/content/view/992/41/>.
4. Франц Ф. Проклятые Земли URL: <https://www.marxists.org/subject/africa/fanon/conclusion.htm>.
5. Ahmad, Aijaz. In Theory: Classes, Nations, Literatures. London : Verso, 1992.
6. CESAIRE Aimé Comité des travaux historiques et scientifiques Institut rattaché à l'École nationale des chartes. URL: <http://cths.fr/an/savant.php?id=104154>.
7. Chakrabarty D. Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton, 2000.
8. Chatterjee P. The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1993.
9. Fanon F. The Wretched of the Earth, Pref. by Jean-Paul Sartre. Trans. Constance Farrington. London: Penguin Book, 2001.
10. Gilroy P. Against Race Imagining Political Culture beyond the Color Line. Belknap Press, 2002. 416 p.
11. de Kock Leon. "Interview With Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa." ARIEL: A Review of International English Literature Archived 2011-07-06 at the Wayback Machine. 23(3) 1992: 29-47.
12. Nandy Ashis 'Science, Authoritarianism and Culture: On the Scope and Limits of Isolation outside the Clinic', M. N. Roy Memorial Lecture, 1980, Seminar, May 1981 (261).
13. Nandy, Ashis *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*. Delhi: Oxford UP, 1983. Oxford: Oxford UP, 1988.
14. Said, E. Orientalism. New York: Vintage. 1978.
15. Said, E. Culture and Imperialism. New York: Knopf. 1993.
16. Spivak, Gayatri Chakravorty 'Can the Subaltern Speak?' pp. 271-313 in C. Nelson and L. Grossberg (eds) *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke: Macmillan Education. 1988.
17. Third World women and the politics of feminism j edited by Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, Lourdes Torres 1991 by Indiana University Press 351 p.