

Міністерство освіти і науки України

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Факультет гуманітарних наук

Кафедра Культурології

## **Кваліфікаційна робота**

Освітній ступінь – магістр

На тему: «**ФЕНОМЕН НАСИЛЛЯ: ТРАНСФОРМАЦІЇ ТА МАНІФЕСТАЦІЇ**»

Виконала: студентка 2-го року навчання,  
Напряму підготовки  
034 Культурологія  
Кириленко Вікторія Юріївна

Керівник: Демчук Р.В  
доктор культурології, професор кафедри  
культурології НаУКМА

Рецензент: Судакова В. М.  
завідувач відділу соціології культури  
Інституту Культурології НАМ України  
доктор філософських наук, доцент

Кваліфікаційна робота захищена з оцін-  
кою «\_\_\_\_\_»

Секретар ЕК \_\_\_\_\_  
«\_\_» \_\_\_\_\_ 20\_\_ р.

Київ 2021

## ЗМІСТ

ВСТУП .....	3
РОЗДІЛ I. ОНТОЛОГІЯ НАСИЛЛЯ .....	7
I.1. Співзалежність влади та насилля .....	7
I.2. Теоретико-логічна проблематика насилля .....	11
I.3. Типологія насилля.....	17
I.4. Етико-конструктивне означення насилля.....	18
I.5. Насилля у просторі «нерозрізнюваності» глобалізації .....	22
РОЗДІЛ II. САКРАЛЬНА ТА СИМВОЛІЧНА ФОРМА НАСИЛЛЯ.....	26
II.1. Насилля у модусі сакрального: визначення сакрального та сакральності культури .....	26
II.2. Насилля у модусі сакрального: жертвопринесення та теорія сакрального насилля Р. Жирара, Ж. Батая.....	37
II.3. Насилля у модусі сакрального: сучасна маніфестація .....	44
II.4. Символічне насилля: апперцепція бачення та реалізація такого .....	53
РОЗДІЛ III. ДЕСТРУКЦІЯ НАСИЛЛЯМ: ПРИКЛАД БІЛОРУСІ.....	64
III. 1. Означення простору Білорусі.....	64
III. 2. Політична перспектива насилля: вимір протесту .....	72
ВИСНОВКИ.....	82
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ: .....	84

## ВСТУП

Феномен насилля як певний концепт та реальна практика є невіддільним від суспільного життя, оскільки наразі насиллям помарковано не тільки акт фізичної агресії або ж деструкція індивіда через примушення, а й легітимізований спосіб правління, тобто інституції, що спираються на засоби такого з метою контролю та уможливлення принципів безпеки. У цьому сенсі насилля є наскрізним, адже виокремлення його численних проєкцій дозволяє викристалізувати різновекторність його застосування, що не обмежена конкретною перспективою. Якщо апробувати насилля на сучасних подіях очевидно, що воно втрачає субстанційність на користь анонімності та протяжності, де терористичні напади та капіталістична орієнтованість є новим втіленням насильницьких форм. Поміж цим, як нам здається, особливість насилля не тільки у тому, що воно належить комусь, хто виступає всупереч раціональності та етичному питанню, але і як уособлення потенції державних апаратів, оскільки стійких режимів у яких була б відсутня монополія на насилля не існує, що, звичайно, не спростовує обґрунтування морального вибору поміж насиллям та ненасильницькими діями. Разом з цим аргументації потребує кореляція насилля як сили, що звернена до символічної та сакральної форми. Сакральне насилля, що є однією з форм такого у нашому дослідженні не тільки присутнє в ритуалізованих практиках традиційних суспільств, але значно розширене з процесами сучасного простору. Так само і символічна проєкція насилля дає змогу простежити як саме насилля та за посередництва чого продукується у культурі. Отож, феномен насилля може бути експлікований як сукупність процесів, що не детерміновані єдиним визначенням, звідки важливо дослідити поєднання та різноплановість насилля у його сакральності, символічності та прямій вираженості, тобто ті його трансформації та маніфестації, що уможливають «схоплення» цього феномену. Останнє, зокрема, можливо зі зверненням до сучасних протестних реакцій у Білорусі.

*Актуальність* теми зумовлена широкою рамкою феномену насилля, процеси якого ідентифікують сучасне політико-культурне тло. Важливим є дослідити трансформації та маніфестації насилля, оскільки такі пояснюють його проблематичність та суперечність наразі. Так само вагомим є наголошення на тривалості насилля у культурі та деякій неочевидності його проявлення, що далі буде продемонстровано зі застосуванням теорії Р. Жирара та Ж. Батая, а також зі спробою визначення насилля на прикладі порушення норм реалізації такого у культурно-політичному просторі Білорусі.

*Ступінь наукової розробки.* Позаяк у цьому дослідженні пропонується опрацювати декілька тем: онтологію насилля як виокремлення головних рис такого та його етики, маніфестації у просторі демократії та глобалізації; питання сакрального, сакральності насилля та його сучасного вираження; символічний зміст насилля та деструкцію насиллям простору Білорусі, список використаної літератури буде класифікований згідно з цим тематичним поділом. У першій секції нашого дослідження ми спиратимемось на таких авторів та такі їх роботи як «Безпека, територія, населення. Курс лекцій, прочитаних в Колеж де Франс в 1977-1978 р.», «Суб'єкт та влада» М. Фуко, «Про насилля» Г. Арендт, «Влада» Н. Лумана, «Ідеологія та ідеологічні апарати держави» Л. Альтюссера, «Стани насилля» Ф. Гро, «Насилля глобалізації» Ж. Бодрійяра, «До критики насилля» В. Беньяміна, «Легальність та нелегальність, «Політичні тексти» Д. Лукача, «Парк культури: культура та насилля в Москві сьогодні» М. Ямпольського, «Індивідуалізоване суспільство» З. Баумана та ін.

У другому блоці пропонується дослідити сакральне, сакральність насилля в теорії Р. Жирара та Ж. Батая, сучасний зріз сакрального через праці таких авторів: «Елементарні форми релігійного життя» Е. Дюркгейма, «Священне та мирське» М. Еліаде, «Священне. Про ірраціональне в ідеї божественного і його співвідношення з раціональним» Р. Отто, «Міф та людина. Людина та сакральне» Р. Кайуа, «Колеж Соціології. 1937-1939» доповіді Ж. Батая, Р. Кайуа, М. Лейріса, «Фізіологія символічного...» М. Ямпольського, «Насилля та священ-

не» Р. Жирара, «Соціальні техніки священного» М. Мосса, «Проклята частина. Сакральна соціологія», «Історія еротизму» Ж. Батая, «Номо sacer. Суверенна влада та голе життя» Дж. Агамбена. До символічного насилля ми апелювали за текстами «Про насилля» С. Жижека, «Психіка влади: теорії суб'єкції», «Хитке життя: сила жалоби та насильства» Дж. Батлер, «Соціальний простір. Поля і практики», «Мова та символічна влада» П. Бурдьє, «Тіло. Насилля. Біль: збірник статей» Д. Кампера.

Останній розділ нашого дослідження містить покликання на новинні ресурси та деякі допоміжні тексти, які актуалізують вимір насилля на прикладі Білорусі.

**Предметом** нашої роботи є сакральна та символічна форма репрезентації насилля.

**Об'єктом** дослідження слугує насилля як соціокультурний феномен.

**Мета** роботи полягає у дослідженні багатоманітних трансформацій та маніфестацій насилля з боку влади та соціуму, зокрема, апробації теоретичних положень з огляду на сучасні прояви та конкретні випадки.

Поставлена мета передбачає наступні **завдання**:

- проаналізувати феномен насилля з огляду на онтологічні підвалини та його вияви.
- дослідити поняття сакрального у спробі його актуалізації стосовно сучасного виміру життя.
- на підставі теорії сакрального насилля означити його певні прояви як помарковані сакральним змістом, зокрема, в Україні.
- виокремити перспективу та рамку символічного насилля.
- застосувати теоретичні напрацювання до культурно-політичного простору Республіки Білорусь з огляду на масштабні протестні акції 2020-2021 р.

**Методологія** ґрунтується на міждисциплінарних оптиках, взаємодоповнюваність яких покликана забезпечити певність результатів культурологічного дослідження. Пріоритетними методами є аналітичний, феноменологічний та компаративний. Метод теоретичного узагальнення застосовано для підбивання підсумків дослідження.

**Новизна** роботи полягає у спробі проаналізувати сучасне суспільно-політичне буття з огляду на аспект сакрального та символічного насилля, попередньо означивши його через кореляцію з поняттям влади, а також в апробації теоретичних положень на конкретних прикладах та проявах.

**Структура** дипломної роботи зумовлена її метою та завданнями. Робота складається з трьох розділів, підрозділів, висновків, списку використаних джерел та літератури.

У першому розділі представлена онтологія насилля: зв'язок насилля з поняттям влади, теоретико-логічна та етична проблематика насилля, типологія такого та насилля у ракурсі глобалізаційних процесів.

У другому розділі встановлено поняття сакрального, прослідковано трансформацію сакрального насилля від практик жертвопринесення до сучасного контексту сакральності насилля. Актуалізується модус символічного насилля, що сполучене зі сакральним через опосередкованість змістів.

У третьому розділі пропонується питання деструкції насиллям простору Білорусі, що транслюється через культурну політику та через нещодавні протестні акції.

## РОЗДІЛ I. ОНТОЛОГІЯ НАСИЛЛЯ

### I.1. Співзалежність влади та насилля

Феномен насилля як певного контролю над суспільством та всередині такого доступний через унаочнення поняття держави та влади, що належать до площини політичного. Визначаючи політику, Макс Вебер зауважує наступне: «“політика”, судячи з усього, означає прагнення до участі у владі або до вияву впливу на розподілення влади, чи то між державами, чи то всередині держави між групами людей, які вона в собі укладає» (пер. наш – В. К.) [52;5]. У цій конкретизації політики йдеться передусім про розпорядження потенцією влади, що так само у нашому дослідженні має значення у зв'язку з феноменом насилля, оскільки як ключовий фактор у зміні політичного та регулюванні діяльності держави насилля залежить від розподілення влади, виявом якої є постулювання агресії чи, навпаки, її приховування. У цьому контексті поняття влади може бути дослідженим не тільки як дотичне до держави або інституції, але як сукупність динамічних процесів, відносин сил, що усвідомленні як в насиллі, так і поза ним. За визначенням, насилля – це факт надмірної агресії, подія владного домінування, що вмотивована символічним навантаженням та спрямована на деструкцію/примушення суб'єкта чи колективу таких. Протягом цієї роботи ми будемо доповнювати поняття насилля, розширюючи його концептуальні межі: сакральне насилля, символічне насилля та насилля, що ми виявили у протестних реакціях. Оскільки дискурси насилля достатньо різні, ми передусім апелюватимемо до культурних практик та того символічного ядра, що вони в собі містять. До прикладу, сакральне насилля в контексті традиційних суспільств здебільшого не є втіленням влади як примушення, оскільки містить ритуалізовану проєкцію, що дестабілізує питання влади та насилля як конкретної конкурентної практики, де влада розподілена між вільними індивідами, які регулюють та впорядковують ситуації. Так само на сучасному прикладі сакральне насилля не зовсім збігається зі запропонованим нами визначенням, адже, на нашу думку, акцентується не на конфронтації сил, а на змісті, що втілює спе-

цифічний світогляд. Дослідження ж феномену насилля ми почнемо з окреслення певної рамки, яка стосується кореляції влади та насилля.

Як певна кількість рухомих процесів влада за тезами Мішеля Фуко не закріплюється за однією державною структурою, точніше, є сенс говорити про мікровладу, розподілену на різних рівнях соціального та яка, відповідно, не належить до конкретно визначеної системи й у своїй множинності формується в обставинах протистояння [112;193]. Зауважимо, що Фуко розрізняє владу та насилля, де останнє у дослідника виключно деструктивне, тоді як влада – це можливість впливу. Так, державна влада у Фуко – це поєднання глобалізаційної та тоталізованої сили, це певний вектор зв'язку між політичною владою та такою, що означена в роботі дослідника як «пастирська» влада контролю [115]. У самій потенції влади Фуко пропонує розрізняти декілька аспектів серед яких, до прикладу, те, що влада укладає в собі комунікативну спроможність, техніку, що стосується перевтілення реальності, а також засоби, що провокують до умов нерівності, тобто коли панування базується на примушенні. Головною ж особливістю влади є те, що вона увиразнює стосунок між суб'єктами, які до останнього залишаються дієвими: «...перед відносинами влади має розгортатися ціле поле можливих відповідей, реакцій, наслідків, винаходів» (пер. наш – В. К.) [115]. Отож, як помітно, влада у Фуко звернена до порядку управління (*gouvernement*), вона організує, функціонує, вдосконалюється та здійснюється в режимі договору, тоді як насилля, навпаки, проявлено у своїй пасивності, що є лише та тільки результатом влади [115].

Протилежно, концептуальне зближення між владою та насиллям помітне у листі Зигмунда Фрейда «Чи неминуча війна?» (1932). У цьому зверненні до А. Ейнштейна, пропонуючи вирішення конфлікту війни, Фрейд зазначає, що сила, влада та насилля належать до однієї стратегії поведінки по забезпеченню цивілізаційного руху, де влада та насилля протиставляється праву, яке уявляє себе первинним, але яке насправді є тільки наслідком влади (*power*) та насилля (*violence*). Закон в листі Фрейда є похідним від насилля, так само як і влада конститує право, а не навпаки: «Право суспільства у такому випадку є вира-



женням нерівності стосунку сили у його середовищі, закони видаються тими, кому належить влада, охороняють їх інтереси та надають мало прав переможеним» (пер. наш – В. К.) [7]. «Робота» насилля тут проявлена через товариство, що переймає на себе владу в протидії до когось одного, але сильнішого.

Дещо незвичний приклад, який також сигналізує про зв'язок насилля та влади належить до гейт-спіч, що є однією з форм символічного насилля. Тут ми потребуємо зауважити, що насилля та влада можуть бути проявлені у різних площинах, а тому доречно, забігаючи наперед, звернутися до цієї теми, що так само просвічує насилля в його спрямованості бути визначеним через владу. Як зауважує Рената Салецл, мова ненависті, що очевидна, зокрема, в расистських упередженнях, продукується як цитування, тобто автор гейт-спіч вибирає конкретні місця з «тексту», які спрямовує на вразливого іншого [105; 127-128]. Важливо, що у такому контексті мова ненависті – це запит на підтвердження власної ідентичності, опосередкованої впливом Великого Іншого, що відбувається за логікою враження несимволізованого ядра жертви, тобто досягнення такого її стану, який би, до прикладу, міг бути означеним через контрнасильницьку реакцію, та так само слугував би визнанням влади того, хто звертається [105; 128-132]. У цьому сенсі травма скривдженого кваліфікує носія мови ненависті як такого, що має владу (у випадку підтвердження іншим свого жертвовного модусу). Отож тут, як бачимо, насилля є владою над іншим, що насправді є досить оберненим твердженням, оскільки той, хто висуває мову ненависті так само потребує утвердження у владі, що можливе лише за посередництва жертви.

Попри те, що в політико-культурному дискурсі переважає погляд на тождність насилля владі, тобто насилля є запитом на владу та її ствердженням, важливою є думка Ганни Арендт, яка протиставляє владу та насилля як суперечливі одне одному, що в її роботі «Про насилля» (1970) підтверджено різницею у знаряддях, цілях та засобах, якими вони послуговуються. За спостереженням дослідниці, яка підіймає питання того, чи з закінченням війни як вияву насилля, якщо воно взаємозалежне з владою, остання зникає, необхідно розпізнавати такі способи управління, а також відокремлювати поняття авторитету (*authority*)

від сили (*force*) та міці (*strength*) [30; 42]. Отож, за Арендт влада є формою контролю та виробництва/діяльності, яка передує закону та тримається на колективному визнанні, де через посередництво лідера виявлена думка групи (влада в Арендт – це завжди колективне, тоді як насилля може здійснюватися осібно) [30; 52]. В подібній перспективі розрізнення між силою та насиллям помітне й у німецького філософа Хайма Хофмайстера, що досліджує феномен війни як заперечення політики, тобто її неспроможності реагувати. Насилля за цим автором – це передусім здатність розпоряджатися, тоді як сила, хоча вона і викристалізовує насилля, тобто безпосередньо до нього залучена, не є чимось, що складає його: «Сила – це не насилля та не влада, але, і собі, ні насилля, ні владу неможливо помислити без сили. Коли ми називаємо когось особливо сильним, то визнаємо за ним здатність до таких дій, які інший здійснити аналогічним чином не в змозі» (пер. наш – В. К.) [118; 33].

У понятті влади, як продовжує дослідниця Ганна Арендт, наслідуваної від римської форми правління «*civitas*», відсутній наголос на підкоренні, тобто насилля є виключеним з влади як такої [30; 47]. Протиставляючи поняття, Арендт зауважує, що насилля та міць збігається з інструментальним режимом рішень [30; 49]. Так, в контексті питання насилля викристалізовується акцент на знаряддях, що ефективні для досягнення цілей насилля, останні з яких виправдовують засоби цієї реакції. Безсилля влади обертається примноженням насилля, оскільки влада, теза про яку переважно суперечить поширеним думкам, а також запропонованому в цій роботі узгодженню насилля та влади, є тією формою організації, авторитет якої дійсний поза меж примушення. Тут варто уточнити, що насилля за Арендт у своїй потребі бути виправданим не може бути сутністю будь-чого, так само як і уряд, який би єдино спирався на насилля – неможливий [30; 60]. Якщо коротко, можна погодитися з Арендт у тому, що якби насилля було засадничим та природним для влади, розв'язання кризи розпорядження, що надане поліціантом та злочинцем як втілення влади було б значно ускладнено [30; 44]. Підсумовуючи, Арендт бачить суттєву різницю між владою та насиллям у тому, що влада стосується управління/порядку, тоді як насилля ни-

ми не є; так само насилля не виправдане, оскільки незліченність його знарядь не може бути обґрунтована жодними цілями [30; 7].

Різниця між владою та насиллям, яку пропонує Ніклас Луман аналогічна. За тезою цього дослідника влада є комунікацією, головна властивість якої полягає у здатності до символічної генералізації та селекції. Таке означає, що влада надає вибір, тоді як насилля є нав'язуванням визначеного способу мислення та поведінки: «Владу тому потрібно відрізнити від примушення до будь-якої конкретної дії. В того, хто піддається примушенню, можливості вибору зводяться до нуля. У своєму останньому варіанті примушення редукується до застосування фізичного насилля й тим самим до підміни власними діями дій інших людей, які влада не в змозі викликати» (пер. наш – В. К.) [85; 19]. Так, селекція у Лумана постає як можливість вибору, а не скорочення кількості допустимих альтернатив. Втім, варто зауважити, що пропоновані владою варіанти дії не завжди резонують зі запитамі суспільства, а тому селекція, навпаки, слугує поштовхом до насилля.

## **I.2. Теоретико-логічна проблематика насилля**

Оскільки насилля виражене не тільки як засіб управління суспільним життям, але і як певний концепт та проєкція, її реальність має значення в різних полях життя суспільства. У цьому сенсі однією з ідей, що засвідчує об'єднання традиційного та модерного суспільства є інкорпорація насилля у модус поведінки як способу взаємодії, і як шляху розв'язання конфліктів, звідки, з одного боку, насилля унеможлиблює функціонування суспільства миру, а з іншого, забезпечує правопорядок, який залежить від чинності умов за яких насилля легітимізується (у стосунку до останнього закон дозволяє застосування насилля проти іншої групи). Таке формулювання проблематики насилля позначає амбівалентний стосунок до нього. Цілком виправдано, що на рівні видимості демократичні держави обирають ненасильницькі форми втручання, адже сучасною потребою людини є врівноваженість життя та толерування іншого, де таке, звичайно, не скасовує ситуацію криміналізації окремих елементів демократичного

порядку та питання мультикультуралізму, політика якого найчастіше провальна (криза політичної системи, в асимільованому просторі вирізняється домінантна культура, яка пригноблює іншого). Щодо мультикультуралізму за Сейлою Бен-хабіб зазначимо, що ситуація розрізнювання мігрантів та біженців, де останні здобувають підтримку завдяки Конвенції 1959 р. також посилює неприйняття тих, хто перебуває в не настільки тяжких умовах, якою є загроза переслідування. Статус обох груп у демократичних системах досі невизначений, оскільки такі помарковані через небезпеку порушення однорідності території, яка їх приймає, а також через помилкове припущення щодо зайнятості робочих місць, бо насправді, як вказує дослідниця, мігранти переважно заповнюють порожні місця ринку праці [16].

Разом з цим ситуація демократії однаково стосується розподілення універсальних цінностей, що може бути осмисленим як насилля, так і позиції культурних релятивістів, що не погоджуються з утвердженням такого [насилля] в інших «цивілізаціях» (будь-яке обмеження, яке суперечить праву людини), але не втручаються в її традиції. Суперечність обох світоглядів свідчить про етичне питання, яке виокремлюється з перспективи насилля. Так, категорія втручання, яку ми згадали попередньо, не позбавлена деякої насильницької градації, адже вона означає поліційне регулювання, принцип активності та порядку, який не може відбуватися без залучення тієї чи іншої форми насилля.

Ідеологічна інтерпеляція як явище, що його описує Луї Альтюссер позначає якраз таку ситуацію, коли ідеологічний запит, яким є звернення до адресата певної події із його подальшим наділенням суб'єктністю, провокує дилему підозрюваного, оскільки будь-хто з нас опиняється в становищі владного звернення на яке неможливо не відповісти, але при цьому, реагуючи та визнаючи цей запит, відбувається закріплення причетності суб'єкта до того, що його спровокувало [29]. Звісно, в Альтюссера це передусім стосується створення суб'єкта з індивіда в момент ідеологічного огукування, в процесі організації мови, де виробництво може бути зупинено, якщо такий [індивід] відмовляється, що теж допустимо розглянути як специфічну форму насилля, дещо подібну до

дискурсивного виробництва суб'єкта у Фуко. Отож, за Альтюссером : «..по завершенню процесу вона [ідеологія] знищує відбитки свого походження та вселяє віру в автономію та прозорість суб'єкта для самого себе» (пер. наш – В. К.) [29]. Доповнимо також зміст цього поняття за Славом Жижеком, що розкриває перформативний вимір влади та її функцію означення: «...ідеологія білих расистів володіє перформативною дієвістю. Це не просто інтерпретація того, які насправді негри, але інтерпретація, яка визначає саме буття та соціальне існування інтерпретованих суб'єктів» (пер. наш – В. К.) [63; 59].

За критикою ідеї суб'єктності, що ми тут пропонуємо додатково, з точки зору психоаналітичної традиції «перетворення» індивіда в суб'єкта стосується невизнання з несвідомого – «це не я» - та певного залишку, що не піддається остаточному переведенню в суб'єкта: «Залишок, будучи ні внутрішнім, ні зовнішнім знаходиться десь ще. Він точка зовнішнього в самому ядрі внутрішнього, точка, в якій сходиться потаємне та зовнішнє, де матеріальність найбільш інтимна. Саме навколо цього зовнішнього ядра і конституюється суб'єктивність» (пер. наш – В. К.) [60]. Тобто тоді, коли суб'єкт зіштовхується з суб'єктом з великої літери, продукується символічний суб'єкт як місце неповноти всередині першого, що означає появу самого суб'єкта там, де ідеологія здобуває поразки.

Доповнимо, що у статті Мішеля Терещенка «Про користь катування: чи можуть демократичні суспільства залишатися пристойними?» так само йдеться про те, що демократичні держави, хоча й обирають тактику ненасилля, що очевидно з політичного спрямування режиму *the rule of law*, все ж зловживають ним у надзвичайних ситуаціях, тобто тоді, коли присутня загроза життю суспільства. У стані крайньої потреби демократія чи окремі її агенти переймають відповідальність за реакцію на насилля, що здійснюється членами терористичних організацій, аби гарантувати загальний порядок. Втім, засоби та шляхи допиту суб'єкта, що перебуває під спостереженням не тільки зачіпає площину етичних принципів, про що далі ми згадаємо в контексті розмислів Д. Лукача, але й порушує засади демократії: «Мета цих технік – привести суб'єкта в стан

психологічної «регресії» та втрати особистої автономії» (пер. наш – В. К.) [108; 134]. Така експлікація насилля демократією виказує її слабкість, оскільки розрізнення між нею та диктатурою, на думку автора, полягає тільки в «кількості» застосованого насильства.

Повертаючись до нашої основної тези, принципово, що раціональне насилля поза будь-яких умов зберігається, тобто насилля можливе, допоки воно належить владі, яка уповноважена на війну зі злочинністю та тероризмом. Останнє дещо стосується суспільного договору як делегування насилля монарху/правителю, що осібно привласнює потенцію влади. Іншою стороною насилля, що перебуває під так званим контролем, на нашу думку, є чіткий вплив на атомізоване суспільство, що виражений у маркері визначеності влади. Частково така влада навмисно сакралізує окремі свої структури, результатом чого є неможливість опозиції, що є засадничою у протестних акціях.

Так само деталізації потребує питання ненасильницьких шляхів долання конфліктів, оскільки в дискусії про насилля майже завжди йдеться щодо вибору між інструментарієм, яким користується саме насилля, та тими засобами, які виражені через ненасильницькі методи реакції, якою, зокрема, є бесіда. Роль ненасилля у сучасному культурному просторі Зигмунт Бауман визначає так: «“Ненасильство”, що розглядається як атрибут цивілізованого суспільства, передбачає не відсутність використання сили, а лише відсутність її неуповноваженого використання» (пер. наш – В. К.) [34; 152], що в контексті дослідника має значення як те, що ненасилля – це та ж сама сила, але регульована та легітимізована. Загалом же, в ширшому значенні, ненасилля позбавлене етичного засудження, покликане врегулювати точки ризику, прикладом до чого є деякі типи антиколоніальної боротьби, воно цілком природне та не викликає сумнівів з боку оточення, хоча й, на наш погляд, потребує бути винятково розглянутим з точки зору короточасного перемир'я, тоді як цінність насилля глибоко підважена. Щонайменше насилля потребує виправдання, а тому такий варіабельний спосіб примушення та «примирення» часто маскується, виправдовується, і звідси сакралізується. Попередньо доповнюючи цю тезу, виділимо, що в питанні

сакрального насилля як однієї з його форм, є потреба розрізняти декілька рівнів: першим з них є реальне сакральне насилля, що міститься у владі, а другим – те, що вимагає посередництва сакрального.

Якщо звернутися до статистики насилля, очевидною є тенденція щодо його невинного скорочення. Пікові точки насилля припадають на 40-ві та 60-70-ті р. ХХ ст., тоді як далі темп розповсюдження насилля стискається, що зачіпає аспект зміни його характеру: міжнаціональні та цивільні війни заміщуються антитерористичними операціями. Подібне означає, що модерні держави більше не ініціюють появу глобальних війн, уникаючи своєї ідентифікації з агресором, натомість вони зосереджені на посиленні безпеки, яка спрямована на випередження та схоплення насильницьких атак, що їх провокують терористи, покликаючись на сакральний зміст своїх дій [25]. Особливість такого насилля здійсненого терористичними організаціями полягає у транслюванні божественного, виявом якого є апеляція до знаку та символу. Разом з цим сакралізація відбувається внаслідок переважної медійності цих явищ, які вирвані з реального контексту та поміщені у фрейм візуальної культури. Таке насилля модерне суспільство експлікує як поодинокі та «краще» за глобальні конфлікти, його зовнішньою стороною є медійне вираження, а змістом – сакральне, або навіть, псевдосакралізоване у культурі. Питання означення терористичних актів через сакральне буде проаналізовано окремо, а тому поки що повернемося до тези про модифікацію насилля та виділимо ті фактори, які пропонує Стівен Пінкер в ролі основних для його стримування.

Окрім доступу до освіти, тобто розширення джерел обізнаності про глобальні процеси, автор згадує про зміну рамки державності, що полягає у ключових термінах Томаса Гоббса, в завершенні «війни всіх проти всіх». Наступним чинником, що змінює поступ насилля є домінування капіталістичних стосунків, вибудованих на моделі обміну як матеріальними об'єктами, так і знанням, фактор зв'язку в глобалізаційній світ-системі, який дозволяє співпереживати іншому. Так само цю роль на себе переймає «фемінізація» процесів, що є осмисленням мінливості певних явищ до яких звертається людина з метою за-

перечення надлишкової агресії. Останнім пунктом можна виокремити науково-раціональний тип мислення як спосіб логічного обґрунтування, перспективи якого також зрозумілі [25]. Зворотними ефектами цієї ненасильницької градації є явища, які співіснують в площинні цих принципів у термінах контрасту. Значимо, що конфлікти не завершуються, так само як і глобалізаційне світ-об'єднання повністю не розв'язує питання експлуатації та гіперпомсти. До того ж реальні війни теж залишаються, суперечності просто маскуються через внутрішню спрямованість, що збігається з наголосом на культурній роз'єднаності. Саме тому питання насилля та його «культури» є актуальним і досі.

Важлива думка, яка дещо перегукується з тезою про зникнення масштабних війн, стосується зміни парадигми самого насилля. Якщо раніше війна слугувала відліком для історії та репрезентувала насилля як певну декларацію, згідно з якою її учасники були зобов'язані відповідати регламенту події, то надалі субстанційність феномену війни розчиняється в різних станах насилля, де індивід більше не ототожнюється з ворогом, здобуваючи натомість статус злочинця, що діє в обставинах ангажованості: «Немає більше організованої армії, все пронизано мережею конкурентних між собою професіоналів насилля» (пер. наш – В. К.) [55; 150], «Немає жодної імперії з її безладними краями, ні безлічі держав у постійній бойовій готовності, а загальний світ, пронизаний станами насилля, стримуваними системою безпеки та політикою втручання» (пер. наш – В. К.) [55; 162].

За Фредеріком Гро дисперсія насилля у модерному просторі розвивається у таких напрямках як варваризація, приватизація та дерегуляція [55; 152-153]. Як деструктивна сила насилля опонує війні, посилюючи у суспільстві роль озброєних угруповань, бунтівників, які в умовах розширеного простору культури модифікують ставлення до смерті. Форми останньої в термінах автора коливаються між встановленням «професійного ризику», «математичної формули рівності» та «апофеозом нових медіа» [55; 156]. Отож, тут передусім маємо на увазі, що насилля, тенденцією якого є зближення з природою у сенсі хаотично-анархічної поведінки, в сучасних рамках комерціалізується набуваючи еконо-



мічного змісту, підтвердженням чому є його тиражованість та спростування моралі справедливої війни.

### **I.3. Типологія насилля**

Вдаючись до типології насилля, можемо виокремити таку його класифікацію: чітко пізнаване суб'єктивне насилля, символічне, до якого зараховують насилля мови, об'єктивне як приклад системного насилля, що переважно реалізовано без проголошення його агентів. Насилля є інструментальним, психічним, ідеологічним (расизм, дискримінація тощо), фізичним (терор та вбивство), ультраоб'єктивним, спрямованим на виключення іншого та ультра-суб'єктивним як прикладом расистського фундаменталізму [63; 5-8, 15, 16]. Доповнюючи, системне насилля – це тип насилля потенціал якого зарахований до інституції держави, тоді як антисистемне являє собою категоричну позицію, якою є протест. Системне насилля вибудоване на антисистемному, адже у такий спосіб проявляється могутність влади, що закріплена законом, а тому може бути виправданою на тлі того, що вона розглядає як безчинство.

Важливо відзначити, що відношення влади, збережене в ролі порушення симетрії обміну дарами у первісному суспільстві за Жаном Бодрійяром, має значення в контексті системного насилля, символічний обмін якого, у конфлікті держави та терористичних організацій неможливий з огляду на те, що влада політиків не містить еквіваленту діям терористів, точніше, вона пропонує ліквідацію загрози, якою є смерть нападників, що в ситуації з таким опонентом, навпаки, є невдачею [45; 99-100].

Ще одним типом насилля є «безоб'єктне» та інтрагенне. Якщо інтрагенне насилля – це внутрішня форма насилля, функціональна межа якого достатньо невизначена, позаяк вона не базується на конкретному факторі упередження, прикладом чому може бути насилля у стосунку до єврейської групи всередині німецького суспільства, то «насилля байдужості» або «безоб'єктне» – це насилля ненависті, що видиме в обставинах відсутності відмінностей та позначене афективним змістом [122; 112-113]. Звідси так само маємо, що насилля може

бути агресивним або оборонним, озброєним чи неозброєним, прямим та структурним. Розрізнення потребує насилля, що здійснено агентами держави та насилля мас; насилля, що відповідає принципу об'єктності, а також такі форми насилля, що спираються, зокрема, на принцип цілі: раціональне та ірраціональне насилля (також інформаційне, символічне), державний переворот, протестна реакція, війна як форма насилля, бунт, геноцид та етноцид; за результатом – це конструктивне і деструктивне насилля [96].

Детальніше за принципом цілей виділимо такі: внутрішньокмунальне насилля, протестне, преторіанське, репресивне, терористичне, контрреволюційне тощо [96]. Додамо, що інституціолізована форма як одна з форм насилля передбачає наступні методи регулювання злочинств, що спрямовані на упередження їх повторюваності: припинення, покарання та розслідування. Таке право на контроль насилля, звісно, делеговане поліції, яка в механізмах захисту власного насилля вдається до його виправдання, приховування та гуманізації. При цьому, що важливо, легітимне насилля є обмеженим, підґрунтям чому є як соціальні зміни, так і відступ від несправедливого покарання (процедура покарання не повинна створювати агентів насилля, яких суспільство може зневажати). Перевагою легітимного інституційного насилля, на наш погляд, є те, що до держави, тобто протектора такої влади, є можливість звернутися з питанням про допомогу, оскільки вона [держава] враховує як насилля, так і онтологічно, свободу бути позбавленим від нього.

#### **I.4. Етико-конструктивне означення насилля**

Як практика, насилля не обмежена вище згаданими рамками, насилля це не тільки втілюваний в життя принцип задоволення, який сконцентрований як агресія проти когось чи чогось, або явище: «...яке характеризує ставлення людини до природи, та до іншої людини» (пер. наш – В. К.) [106], але щось значно складніше. Як приклад, божественне насилля, що його виокремлює Вальтер Бенямін, розглядається дослідником як наявне поза меж усвідомленості. Божественне насилля, що відрізняється від жорсткої влади міфічного примушення си-

мволізує акт спокути у прагненні встановити поза законну, але чинну справедливість без залучення кривавої жертви, але за потреби, з її прийняттям [36; 90-93]. Врешті, зупиняючись на критиці насилля Беньяміна, що ґрунтується на питанні моральності насилля у досягненні справедливих цілей, конкретизуємо деякі положення цієї теорії. Передусім у своєму есе Беньямін говорить про правопорядок або ж закон, який містить дві протилежності: цілі та засоби. Природне право, що належить суспільству відповідає за цілі, не розбираючись у правомірності засобів, тоді як проблему засобів переймає позитивне право, що протистоїть природному, оскільки вважає, що юридична влада збігається тільки з вищою владою держави/права, а не окремих індивідів. Інакше, маємо два відношення, де справедливість апелює до цілей, а законність до засобів: «Справедливі цілі можуть бути досягнуті за допомогою виправданих засобів, а виправдані засоби можуть бути звернені для досягнення справедливих цілей. Природне право прагне “виправдати” засоби справедливості цілей, тоді як позитивне право – “гарантувати” справедливість цілей виправданістю засобів» (пер. наш – В. К.) [36; 67]. Позитивне право, яке переважає над природним, передбачає розподіл на санкціоноване та несанкціоноване насилля [36; 67-71].

Доповнимо, що коли Беньямін розглядає протестні реакції, він зараховує їх до таких, що діють у площині права, тобто протест здатен розширювати його межі. При цьому важлива така теза дослідника: «Право допускає можливість страйку, тому що він стримує насильницькі дії, з якими воно [право] боїться зіштовхнутися» (пер. наш – В. К.) [36; 82]. Наголошуючи на страйку як опозиції до дій влади, Беньямін користується працею Ж. Сореля в якій французький філософ виокремлює політичний та спільний пролетарський страйк. У Беньяміна політичний як поверховий, тобто без конкретних змін протест складає правовстановлююче насилля, тоді як спільний страйк є прикладом анархічної поведінки. Міфічне як глибинне насилля, що має скінчитися у боротьбі з чистим, божественним насиллям, також є правовстановлюючим, як і насилля війни. Обидва ж типи насилля, тобто правовстановлююче та правопідтримуюче присутні в інституті поліції [36; 74, 77-78]. Тут прояснимо, що під першим типом у Бенья-

міна мається на увазі таке насилля, що провокує ситуацію інакшості, тоді як правопідтримуюче насилля є насиллям владної інституції, яка нібито зберігає порядок права. При цьому за Беньяміном ці два типи насилля мають існувати порізно, оскільки влада, маскуючись правопідтримуючим насиллям, насправді є правовстановлюючою, що найчастіше означає прикриття злочинства під юрисдикцію права. Можемо вказати, що Беньямін у своїй роботі все ж намагається демістифікувати привабливість насилля, що використовується для досягнення правових цілей, що на практиці такими не є. Як зрозуміло, цією демістифікацією та порятунком насилля у Беньяміна виступає порядок божественного.

На наш погляд, теоретик марксизму та літературний критик Дьйордь Лукач в есеї «Легальність та нелегальність» (1920) також наближається до деякого визначення насилля, що через марксистську термінологію зачіпає революцію класу пролетарів супроти буржуазно-капіталістичного порядку. Важлива для нас думка цього тексту торкається визначення організації, що втілює насилля доти, допоки її насилля є необхідним як стримувальне для виступів суспільства, але чинність якого не перевищує рамки належного: «...настільки ж вірно і те, що вона [організація] виявилась би нежиттєздатною, якби по ходу свого функціонування вона була б змушена з кожного приводу застосовувати насильство» (пер. наш – В. К.) [81]. Як зауважує Лукач, таку владу потрібно усвідомлювати, але як така ця влада не визначає наші дії, хоча й утверджується в головах суспільства як природний базис: «Скоріше це природна та інстинктивна орієнтація на державу, на той інститут, котрий здається єдиним міцним пунктом дії в хаосі явищ» (пер. наш – В. К.) [81]. Звільненням від такої влади за автором є пізнання, практична критична діяльність, яка закладає ґрунт до революції, що осмислена в момент продовженої легальності буржуазного суспільного порядку [81]. Проте, що нам більш цікаво, так це те як Лукач сполучає насилля з моральним вибором. Усвідомлюючи, що винятково кінець будь-якого класового пригнічення та класової боротьби призведе до порядку, автор помічає дилему смислу якої полягає у наступному: «...чи можна досягти добра засобами зла, досягти свободи шляхом пригнічення, чи може народитися новий світовий порядок,

якщо засоби для його створення лише у технічному плані відрізняються від засобів старого порядку, справедливо ненависних і зневажених?» (пер. наш – В. К.) [82; 11-12]. Розбіжність тут полягає у способах, яким, з одного боку, є поновлення тиранії, а з іншого, звернення до демократичних підвалин. Останнє підважене через можливість вислизання з-під принципів, якими керується демократія, тобто у зверненні до встановлення такого порядку присутнє упередження щодо реалізації кінцевої цілі демократії, тоді як конкретні цілі цілком втілювані в життя [82; 9-12]. Подібно до цього ще одним питанням Лукача є те, яким чином індивідуальна совість перетинається з тактикою колективної діяльності. Позаяк об'єктивна етична оцінка неможлива, Лукач говорить про знання індивіда згідно з яким він вирішує ситуацію політичного вибору, де той чи інший варіант призводить до селекції, яка включатиме жертву: «... нам належить вибирати між двома способами бути винними...» (пер. наш – В. К.) [82; 26]. Коротко, Лукач співвідносить насилля з етикою та відповідальністю, що розширює проблемне поле дослідження нашого предмету.

Так само, продовжуючи попередню думку щодо визначення насилля, насилля є таким, що розташоване на межі між владою та знанням. Тут знання відіграє роль протектора насилля, тоді як засновником є влада у розумінні специфічного жесту, що встановлює його [насилля] межі. Прояснюючи властивості насилля як певного засобу політичного, потрібно сказати, що державна ментальність переважно підтримує заходи насилля, що відбуваються через посередництво її символічного тіла, тоді як в умовах революційних переворотів, котрі належать до амбіцій суспільства – насилля як спосіб вивільнення та зміни порядку здобуває риси негативності. У теоріях, які аналізують насилля підкреслюється наступне: по-перше, насилля обґрунтоване з точки зору природи людини, якій властиво виявляти жорстокість, по-друге, насилля є «комунікацією» між конкурентними групами та, по-третє, насилля в економічній соціальній системі є вирішенням питання рівності його членів. До невидимих причин насилля зараховується засвоєння ідеології, певної фіктивної доктрини, яка циркулює як прихована з метою реалізації злочину проти іншої групи, що є ідеєю за-

безпечення власного порядку, який характеризується як належний, тоді як жертва усвідомлює переступ права [106]. Разом з цим, звісно, більш актуальною є ситуація того, що у своїй монополії на насилля держава здебільшого скоює правопорушення проти свого ж суспільства, хоча спираючись на закон запевняє, що її влада обмежена здатністю реагувати на насилля, що виходить з локусу іншого.

### **I.5. Насилля у просторі «нерозрізнюваності» глобалізації**

Повертаючись до багатоманітності проявів насилля, його онтологія на рівні повсякдення стосується «редукування» людини до інформаційної складової, тобто сукупності даних про неї, якою є Big Data, чим також зумовлена ситуація виключення іншого як невідповідного вимогам суспільства. Вслід за Фуко, що у своїх роботах розвиває ідею репресивного апарату держави та виокремлює поняття біополітики, можна простежити, що на сьогодні насилля виступає як загальна ідея нормалізації індивіда, що збігається зі спробою інтервенції влади у різні простори життя людини: сексуальність, медицина, навчання тощо (подібним чином можна звернутися до поняття некрополітики, що позначає контроль у питанні смертності) [113; 474]. Інакше, втіленням цього здебільшого низового рівня насилля, що залишається невідрефлексованим суспільством, можна вважати політику визначеності, що теж стосується закріплення за суб'єктом конкретного місця, тобто суб'єкт опиняється в обмеженому становищі, зумовленим його вибірковою реалізацією.

Питання поєднання культурного простору з насиллям на рівні повсякденної циркуляції такого можна розглянути через оптику Михайла Ямпольського, який досліджує взаємозв'язок гомогенного простору парку культури з насильницькими рухами, що реалізовані в перформативних актах, якими є безпосередньо акціонізм П. Павленського з його межовим положенням між профанним та сакральним, та діях влади. На наш погляд, предмет дослідження Ямпольського, яким є Москва з її процесами естетизації та десуб'єктивізації піддається розширенню, оскільки описані в дослідженні явища уможливають

«схоплення» насилля поза меж конкретної локалізованості. Насамперед парком культури для М. Ямпольського є та нерозрізнюваність, що присутня у просторі міста, що тяжіє до дозвілля та означуваним якого є стиль життя (*life style*, який автор порівнює з формулюванням габітусу в П'єра Бурдьє та стилем у Георга Зіммеля) [122; 11-13]. Стиль життя чи габітус жителів парку культури тут сигналізує про одночасну деполітизацію та політизацію простору, поверхову реакцію на мистецтво, що визначена зникненням історичних та соціальних відмінностей, спустошенням ідеології, причетної до освітньо-морального обґрунтування культури. За визначенням: «Особливість стилю життя полягає у тому, що він вироблений культурною спільнотою, але використовується для соціальної диференціації заможними людьми і вищим чиновництвом». (пер. наш – В. К.) [122; 15]. Коротко, стиль життя мегаполісу, який використовує код престижу та має знеособлюваний характер поведінки за автором асоціюється зі втратою субстанційності, що пов'язане з відсутністю структурувального центру, що стає таким внаслідок зміни «ландшафту» та природи колективної пам'яті, модифікація якої стосується накопичення сугестивних образів, афектів, які заміщують травматичний досвід, продукуючи при цьому постпам'ять, тобто те, що залишається видимим після руйнування самих пам'ятних місць.

Саме у такому просторі парку культури можливе, на погляд Ямпольського, символічне та сакральне насилля, що звернене на знищення власних символів. Користуючись опозицією гомогенного та гетерогенного Жоржа Батая, Ямпольський зауважує, що постать сакрального лідера вписана в коло гетерогенності, звідки його комунікація можлива тільки з чужорідним, таким, що виключається з простору парку культури: «Сакральний лідер, що не вписується в однорідність, природним чином укладає союз з виключеним з однорідного суспільства “непотребом”...» (пер. наш – В. К.) [122; 64]. Таким чином, насилля, що походить від влади здійснюється через *інше*, але у стосунку до території рівномірності парку культури (такою є агресія РПЦ до висунутого мистецтва; паралельне нерозрізнення та структурне протиставлення, що торкається ситуації з

анексуванням Росією Криму як своєї території та війни з Україною тощо) [122; 64, 70-71,80,].

За згадуваним нами дослідником Ж. Бодрійяром вірусне насилля глобалізації так само звернено до простору поверхні, яку сучасна споживацька культура та політична реальність намагаються уніфікувати. Сингулярності, серед яких автор виокремлює жорстокі (тероризм) та м'які (мистецтво, мова тощо) є відповіддю глобалізації як руйнуванню відмінностей. Тут насилля стверджено, подібно до того, про що йшлося вище, на території нерозрізненості, тобто глобалізаційні процеси як суто єдина світ-система продукують насилля до всього, що має власні риси та особливості: «Навіть війни...крім політичної та економічної стратегії націлені на нейтралізацію дикості та вирівнювання всіх територій. Ціль – мінімізувати непокірний простір, колонізувати, підпорядкувати всі дикі зони, чи то в географічному, чи то в ментальному просторі» (пер. наш – В. К.) [43]. Таке знищення культурної різниці за Бодрійяром полягає у символічній необхідності та «перенасиченості існування», що виявляється у неможливості принесення жертвовного дару: «Сьогодні немає нікого, кому можна повернути символічний борг» (пер. наш – В. К.) [43]. Важливо, що фактор однорідності глобалізації спричиняє не тільки порушення гетерогенності різних культурних зон, але й викликає ненависть у стосунку до себе, де кожен та кожна позначена через віктимність [43]. Аналогічною є точка зору Баумана, що він її висловлює з перспективи деструкції суверенності національних держав. На погляд дослідника, глобалізаційні процеси, що нівелюють чітко фіксовані територіальні межі, дозволяють таку пролонгацію насилля, що відірвано від конкретних агентів, визначається роз'єднаністю дій та сил, тобто розпорошеністю та лише видимістю таких: «Нові глобальні війни, немислимі без електронних технологій, що спресовують час і які ліквідують опір простору, виграються за допомогою уникнення зустрічей та позбавлення противника шансу прийняти заходи у відповідь» (пер. наш – В. К.) [34; 274]. Отож, довільне переміщення у просторі, спростування будь-яких кордонів, а також фактор раптовості нападу та «розщеплення» того, хто цей напад вчинив – дозволяють узагальнити насилля як силу,



що більше не тяжіє до так званої справедливості, а є наскрізною різнорівневою владою страху.

Підбиваючи підсумок до нашого розділу, ми виокремили поняття насилля, що не піддається одиничному визначенню, що ми продемонстрували як насилля легітимного стосунку та насилля у проблематиці політики глобалізації (насилля без чітких меж). Ми спробували навести деякі твердження, що класифікують насилля через владу та ідеологічний запит, а також розкрили тему насилля та ненасилля у порядку демократії. Вказавши на типологію насилля як явища, ми проаналізували етичне питання насилля та означили його трансформацію через рамку війни, на зміну якій виступає насилля окремих анонімних агентів, що заперечують свою відповідальність.

## РОЗДІЛ II. САКРАЛЬНА ТА СИМВОЛІЧНА ФОРМА НАСИЛЛЯ

### II.1. Насилля у модусі сакрального: визначення сакрального та сакральності культури

Перед тим як визначити сакральне ми спробуємо проаналізувати це поняття шляхом його зіставлення зі священним, нумінозним, божественним, святим та піднесеним. Так само в питанні сакрального ми враховуватимемо опозицію між двома просторами: профаним повсякденням та виміром святості, що увиразнює священне. Суперечність запропонованого дослідження сакрального полягатиме у визначенні того, чи передбачає модерність сакральне та чи загалом сучасній політичній системі властива сакральна форма насилля.

Отож, сакральне у його попередньому значенні трансцендентного, міфічного та божественного сприйняття, що виявлене в оберненості до секулярного передусім присутнє у первісних суспільствах, що залучені до ритуалізованих практик та в житті яких є фундаментальним поняття заборони. З розпадом архаїчних груп, а звідси з нарощуванням капіталістичних обігів культури споживання, сакральне невпинно вихолощується. Такої думки дотримується М. Вебер, наголошуючи на розчаклованості світу, що очевидна з раціоналізацією та капіталізацією культури, де харизматичність як ознака сакрального трансформується в принцип інструментальності [53].

Наближаючись до творів мистецтва та пам'яток, сучасна людина екстраполює експозиційне бачення, яке більше не потребує визначеності та жертвовності, інакше, втрачається стійкість сакрального, закладеного, до прикладу, в ідею паломництва до храму з майбутнім передчуттями нумінозного [65; 58]. Якщо врахувати попередню тезу, зрозуміло, що сакральне має цінність як непродуктивна розтрата, тобто сакральне реалізоване на рівні світогляду архаїчних суспільств, де через їх оптику таке помарковано як роздаровування та марнотратство, відповідно, це акти дарування та потлачу. У цьому сенсі одним зі способів наближення до сакрального є руйнування матеріальних об'єктів, нівелювання їхньої цінності із тим, аби заперечити, перекладаючи це на рівень сучасних

практик, зв'язок між тілом об'єкта та робітничою працею. Це уточнення стосується жертвопринесення як сакрального, оскільки жертва вимагає бути знищеною чи часткового пошкодженою.

Попри те, що суспільство індустріалізації переважно відмежоване від сакрального, важко не визнати, що людина такої доби все ж звертається до магічного мислення, що опосередковано взаємодіє зі сакральним. Таке підтвердження знаходимо в Одо Маркварда, який постулює аргументи за і проти раціонального суб'єкта як позбавленого власного досвіду. Марквард наголошує на такому: «Ця філософія історії може бути зрозуміла як секуляризація (Левіт) чи заміщення (Блуменберг) ікономії спасіння, властивої християнській історичній теології: людство здійснює своє спасіння посередництвом історії, під спасінням же усвідомлено досягнення ним хорошого життя» (пер. наш – В. К.) [86]. Тут Маркварду йдеться про те, що людство раціоналізоване та вдосконалене шляхом певного поступу, котрий відмінний від ікономії спасіння та від означення божественного як блага. Як можемо припустити, сакральне, хоча автор не вживає категорію такого, заміщене у спробі індивіда закріпити своє життя в прогресі механічного. Зворотним є те, що будь-який швидкий прогрес підкреслює застарівання, звідки суспільство, через негативізацію, прагне зберегти наївність світу: «...ми все більше маємо переймати на віру ті досвідні знання, котрі були отримані не нами та про які ми знаємо тільки з чуток» (пер. наш – В. К.) [86]. Інфантилізація суспільства у Маркварда проявлена через експансію школи, кон'юнктуру фіктивного та пришвидшене застарівання досвіду. Що важливо, так це те, що орієнтація на фіктивність ніяк не пов'язана з поверненням до Бога, що могло б сигналізувати про сакральне. Хоча Марквард не уточнює цей зв'язок, фіктивне як ілюзорне, на наш погляд, все одно відсилає до такого типу мислення як тахогенна чужість, що протистоїть тотальній раціоналізації. Так чи інакше, сакральне як неочевидне корелює саме з цим простором, що звернений на збереження пам'яті.

Подібне застереження, але яке вже більше стосується незнищеності сакрального у культурі виробництва, помітне у статті Оксани Тимофєєвої, де до-

слідниця розглядає мистецтво та ідеологію як загальну економіку в розрізі політичної онтології. На погляд авторки, сакральне міститься у мистецтві, яке не втрачає свого метафізичного запиту: «Все багатство світових релігій в знятому вигляді присутнє у нашому житті – настільки як і все зубожіння їх забобонів. Що ж стосується сучасного використання, то воно уявляє собою повноцінну духовну практику...» (пер. наш – В. К.) [109]. Попри те, що, на перший погляд, Тимофєєва негативно оцінює такий перехід мистецтва та сакрального в простір споживчої та обмінної вартості, важливо, що форма твору про яку говорить дослідниця, це передусім точка збігу для сакрального, що об'єднує між собою змінну капіталістично-товарну форму з формою художньою як автономною. Сакральність, таким чином, коливається на межі, але при цьому, матерія, яка є принциповою для фетишизації об'єкта знецінюється, тобто сакральне проявляє себе у змінності форми, що є духовним, а не матеріальним вираженням: «Так, художня форма, одночасно і товарна і сакральна, втягується в орбіту абсолютного споживацтва, “споживацтва буття” – і, залишаючи у забутті свою матерію і свій зміст, з'являється у чистому вигляді, подібно до предмета культу» (пер. наш – В. К.) [109]. Тимофєєва акцентує на розщепленні матеріальності, що призводить до перейняття/переходу у сферу духовного.

Презентація сакрального у сучасному просторі помітна також з дослідженням Поля Рікера маніфестації та прокламації священного. Розподіляючи священне на те, що стосується феномену та до того, що належить корпусу тексту, Рікер виявляє скептицизм до герменевтичної традиції, метою якої є збереження знання, інтерпретація та декларація священного: «...ця релігійна мова використовує граничне висловлення з єдиною метою: створити сам по собі досвід відкритим, підірвати його заради руху до інших форм досвіду, які самі по собі становлять граничний досвід» (пер. наш – В. К.) [101; 190]. Письмо та священні тексти у Рікера як висловлювання, що послуговуються інтенсифікацією, тобто гіперболою та перевертанням, розмикають світ священного, тоді як відбитки сакрального, якими є свята, знаки, ритуали, стихії та межові місця (простір храму, порогу тощо) є скупченням та концентрацією такого [101; 191-193].

Попри те, що Рікер говорить про нівелювання наукою сакрального: «...вироджене священне та науково-технологічна ідеологія утворюють єдиний культурний феномен. Цей феномен нігілізм. І сциентиська ілюзія, і стискання священного до однієї тільки видимості виникають зі забуттям нами свого коріння» (пер. наш – В. К.) [101; 192], все одно сакральне залишається присутнім як у релігійному/есхатологічному висловлюванні, так і в оточенні загалом: «Все свідчить про те, що космічний символізм не вмирає, а трансформується, переходячи від моделі священного до моделі прокламації. Новий Сіон пророче перевертає спогад про священний град, а майбутній Месія проєктує в есхатологічне майбутнє, оточені сьйвом образи царів – Божих помазанців. Голгофа стає для християн новою *axis mundi*. Будь-яка нова мова – це використання наново старого символізму» (пер. наш – В. К.) [101; 194].

Повертаючись до поняття сакрального та уточнюючи його, сакральне є таким, що між собою поєднує величне та заборонене, монструозне інше та божественне, чисте та нечисте. У тих поглядах на сакральне, що будуть продемонстровані далі, сакральне, зокрема, й у насиллі, асоціюється з лівим як нечистим сакральним, що про нього говорить Р. Кайуа. Згідно з цим, однією з особливостей сакрального є те, що воно позначає загрозу, тобто табуїзованість певних запитів суспільства, а також спричиняє до колективності у сприйнятті, до прикладу, лімінальний стан в описах В. Тернера, що стосується проведення ритуалу позначає площину священного.

Зі зауважень дослідників за сакральним може бути визнано як саме життя людини, так і порожність цієї категорії, зміст якої заповнюється потребою запиту на священне, що теж як думка стає помітною в розмислах Жижека щодо піднесеного суб'єкта ідеології [62]. Як таке, сакральне простежуване в проєкції пасивного та активного, де перше переживається через тіло суб'єкта та позначено як досвід містики, тоді як друге вказує на релевантність втручання людини у сакральне шляхом магічної практики [66]. Дещо нівелюючи другий модус, ми передусім звертатимемось до сакрального як явища.

Визнання неоднозначності у сприйнятті сакрального, де таке може бути позиціонованим як зловживання та посягання на владу, а з іншого – як реальне знамення, зустрічається в діалозі Жюльєн Дельоза та Джорджо Агамбена. Беручи до уваги наше попереднє визначення сакрального та проблематику його співвіднесення до простору святості як нетотожного профанному, розглянемо позицію цих авторів, а також Ганса Гумбрехта, оскільки вони розкривають питання сакрального з точки зору його потенції у сучасному просторі. Так, основна теза Агамбена стосується того, що сакральне як вічне стає відчутним в опозиції до буденного. Сакральним для філософа є таке, що наділене аурую, втаємниченою присутністю, набутою в епіфанічному моменті, яким є інтенсивне переживання, що близьке до осяяння [119]. За Гумбрехтом епіфанічне як субстанція з нічого можливе тоді, коли коливання ефекту присутності та ефекту значення, які властиві цьому враженню, здобуваються в ситуативності, тобто неупередженості, яка скасовує напередвизначеність з якою повсякчас зіштовхується суб'єкт. Епіфанія простежується у надмірній почуттєвості, що свідчить про збентеження суб'єкта події, яка стає значущою в самознищеності моменту. Коротко кажучи, епіфанія та епіфанічне існують у своїй відірваності від типового, займаючи острівне від повсякдення положення [56; 107-115]. Ідея самознищеності, яка притаманна епіфанії як спалаху та сакральному як вияву божественного, з одного боку, варто розглядати як неспроможність рефлексії, а з іншого, як загрозу того, що не може бути уречевленим, використаним. Сакральне в ролі зупинки звичайного потоку дійсності відповідає визначенню епіфанії, розглянутої через здатність блокувати тіло спостерігача та знищувати пам'ять про фізичний аспект його життя.

Дотримуючись тези Агамбена про сакральне, збагненою є його стратегія розмірковувати про священне в термінах ефекту та афекту (безпосередньо у статті до якої ми звертаємося такі поняття не використовуються, але контекстуально очевидно, що їх можна застосувати), тоді як Дельоз, чия позиція також обґрунтована, зауважує про сакральне як доступ до влади, інакше, як засіб легітимізації своєї сили та значущості, що полягає у привласненні істини. Сакраль-

не у розумінні Дельоза, і за що він критикує Агамбена, не тотожне суверенному додатковому задоволенню, точніше, воно не має бути таким, але в умовах модерності повідомляє про подібний поворот. Бажання породжуване нарцисичною уявою як потяг до монетизування випереджає для Дельоза саме сакральне. У цьому сенсі сакральне є тим, що створює додаткове до очікуваного. Так, Дельоз говорить про зачарованість медійним, що є важливішим за саме вираження сакрального [119]. На наш погляд, обидва філософи наближені до змісту, який стає важливим в контексті проблематики сакрального. Зазначимо, що сакральне можливо визначати і як інтенсивне переживання, і як те, що зближує нас з ідеєю насилля в сенсі узурпації влади.

Бернард Вальденфельс у спробі реабілітувати поняття повсякденності констатує взаємодію сакрального та раціонального, зв'язок між якими може бути простежуваним на рівні протистояння. Як вказує дослідник, повсякдення не є чимось, що відокремлене від життя суспільства, але й так само не є категорією, що охоплює будь-яке різноманіття його сфер, необхідно відокремлювати одне явище від іншого. Так, повсякденне дотикається до шкіри суб'єкта, його виявом є систематичність, що проявлена в процесі засвоєння людиною базового знання: «Повсякденне – це звичне, впорядковане, близьке» (пер. наш – В. К.) [51; 42]. Натомість сакральне як інший бік культури повсякденності, що стає доступним для аналізу завдяки німецькому відповіднику *Entalltaglichkeit*, маркується через ірраціональне, що виникає в моменті, незвичності події та, що теж важливо, під час розпаду традиційного порядку. Тут варто наголосити, що відношення сакрального та повсякденного як поза храмового – це не тільки тотальний розрив, але й чергування станів, повсякдення означене не як решта, що залишається після священного, але як те, що уможливорює перехідність та окреме існування цих частот у взаємодоповнюваності [51; 43-48].

Мішель Лейріс у своєму зверненні до поділу на праве та ліве сакральне теж помічає як священне виокремлює себе з-поза буденного. На рівні досліджень цього автора рукотворне нумінозне стає тим, що руйнує буття профанного, викривлюючи його. Підпільність, втаємниченість, недоступність та мова на

зламів своїх можливостей характеризує священне, що проривається з-під влади повсякдення [79; 70-85]. Така тенденція до зближення сакрального з речами, що вилучені з буденності присутня також в Р. Кайуа та М. Годельє.

Попри те, що ми переважно вживали до цього значення сакрального як божественного (винятком є звернення до ефекту присутності Г. Гумбрехта та практика потлачу як обміну дарами), а також уподібнювали нумінозне до святості, існує певна розбіжність, яка вказує на різницю запропонованих концептів. Хоча сакральне безпосередньо тяжіє до божественного, тобто трансцендентного виміру, що тільки умовно пізнається через Бога та завдяки йому, сакральне у своєму зверненні до позаприсутнього не завжди відповідає релігійному. Не перетині антропології та філософії релігії, сакральне нівелює самого Бога, залишаючи по собі розподіл на мирське та священне.

Для Жана-Люка Нансі сакральне простежене саме з-поза злитості його з релігійним божественним; тут варто пояснити, що сакральне як релігійне божественне може бути актуалізованим через церкву та своєрідне перейняття ритуалізованої практики, якої слід навчатися, втім доступ до правдивої віри, як зазначає Ж.-Л. Нансі маргіналізований, також сакральне як божественне відповідає певній зміні в усвідомленні Бога, тобто тепер Бог може бути конотованим не через призму релігії; де вагомим є сприйняття сакрального в моменті недоторканості до іншого [59]. Остання теза стосується тіла іншого, яке стає недосяжним внаслідок табування самого запиту. Дещо подібним до сакрального, але не зовсім тотожним з ним є поняття святості. Святість – це позачасова проєкція, особливістю якої є вихід з-під меж людського у прагненні бути ідеалізованим. Як приклад, юродство є втіленою святістю, що поєднує чисте та нечисте з ідеєю подолання Бога та сакралізованої влади [59].

Порівняємо тепер детальніше сакральне із наближеними до нього концептами, що дозволить автентувати таке у зв'язку із питанням насилля. Почнемо з поняття піднесеного, що подібне до сакрального, але яке дещо відрізняється від нього. Піднесене, як і сакральне, звернене до таких категорій як-от: добродіє, героїчність смерті, (над)почуттєвість. Як істинне, піднесене опозиціонує



видимості прекрасного, тобто піднесене опосередковано виражає те, що не піддається репрезентації, тоді коли прекрасне є фізичним, а тому вгаданим. За своїми властивостями піднесене розташоване поміж техне (*techne*) та природою (*phusei*), а згідно з «Критикою здатності судження» (1790) Канта піднесене підпорядковане враженню, що виникає при спогляданні природи як певного жахливого та трагічного [73; 114]. За Філіпом Лаку-Лабартом: «...почуття піднесеного конститується водночас жахом та захватом» (пер. наш – В. К.) [77]. Таким чином, точка збігу між сакральним та піднесеним полягає у тому, що як піднесене виявлене в жахливому, що створене недостатчею, так і сакральне звернене до небезпечного, непередбачуваного та ірраціонального (обидва поняття можливі в сенсі фрейдівського вираження *unheimlich*, що поєднується з амбівалентністю *deinon* як монструозним та чудовим).

Наступне – це сакральне та нумінозне в сенсі індивідуального епіфанічного досвіду, що втілений через феноменологію: «...numen позначає не просто божество, але ще і явлення його могутності» (пер. наш – В. К.) [66; 197]. Доповнимо, що сакральне не ідентичне божественному, але й остаточно не дистанційоване від нього. Нумінозне сакральне в ролі афективного постулюється через категорії *tremendum* (побожність страху) та *fascinans* (привабливе, захоплення), значення яких подібне до того, що ми окреслили через *unheimlich* та *deinon*. Визначення понять *fascinans* та *tremendum* у роботі Рудольфа Отто пропонуються як такі, що і заперечують, і підсилюють змісти, належні до обох. Так, *fascinans* – це релігійне враження, афективний зміст якого зближений з діонісійським началом у Ніцше, це певне почуття, що спонукає індивіда до стану, який також можна означити як спокій. Отто зауважує наступне: «Fascinans живе не тільки в релігійній знеможі. Сьогодні воно живе в момент “святковості” – як у зануреного в побожні роздуми одинака, левітуючого душею до священного, так і в серйозності та поглибленості суспільного культу» (пер. наш – В. К.) [93; 67]. *Tremendum* же позначає моторошне, що уможливлює аналогію з таким у Фрейда. За Отто – це не є ситуація певного нервового збудження, але пережиття чогось

привабливо-містичного, відчуття від якого можуть бути проявлені навіть опосередковано [93; 27-28].

Якщо певна різниця на рівні божественного та сакрального як небожественного присуття, а піднесене дещо замкнене в категорії небезпечного видовища, то сакральне та священне еквівалентні одне одному. Так само святість, розширюючи її значення, є прикладеною до явища мучеництва, що корелює зі сакральністю насильницької смерті. Суттєве доповнення до цього поняття складає той факт, що у своєму первісному перекладі святість/святий означає забруднений (таке пояснює святість як дуальність, що властива сакральному) [70; 240-241].

Систематизуючи сакральне, коротко звернемося до таких авторів як М. Еліаде, Р. Кайуа, Е. Дюркгейм.

Еліаде у роботі «Священне та мирське» (1994) прояснює сакральне або ж священне через поняття *ієрофанії*, що раніше у цьому тексті ми застосовували як епіфанію у Гумбрехта. Ієрофанія в сенсі певної святості є тим, що вирізняє та наповнює світ, додаючи нового значення речам та матеріальному повсякдення [120; 17-18]. За зауваженням автора, речі, об'єкти природи та таке інше не виділяються із нашого звичного споглядання на них як на фізичні обставини, але наділяються окремими священними смислами.

В теорії Дюркгейма, що вибудована на дослідженні ритуальних практик, сакральне уподібнено трансцендентному, що, однак, піддається аналізу від колективних дій членів традиційних суспільств, їхніх почуттів, тобто цілком звичного світу [61; 680]. Сакральне тут постає таким, що розподілене між маною (благодать, влада, безособистісна сила) та скверною (нечистота), де остання може бути асоційована з профануванням того, чого не варто торкатися та до чого не можна бути залученим (трупні тіла, кров тощо). Подвійність проявів сакрального Дюркгейм пояснює емоційним станом групи, зміна якого спричиняє посилення того чи іншого полюсу сакрального [61; 683]. За визначенням сакральне є таким: «Існує два різновиди сакрального: блага та згубне, між цими протилежними формами немає жодного розриву: один і той же предмет може

приймати то одну, то іншу форму, не змінюючи при цьому свою природу» (пер. наш – В. К.) [61; 681].

Кайуа, що наслідує тезам Дюркгейма так само вказує на піднесене сакральне та профанне, що відносяться як світ енергії, тобто сили до субстанційного як речового [70; 239]. Чистота сакрального в концептуальній проєкції Кайуа означена через несумісність такого з будь-чим приземленим, отожд, чисте сакральне – це непоєднуване, відокремлене, розрізнене, що виділяється на тлі профанного завдяки незвичним предметам та істотам, а також належність до якого засвідчена очищувальним ритуалом [70; 240-243]. Зрозуміло, що як й інші дослідники, що розгортають поняття сакрального лівого як нечистого до сакрального належить смерть, жертвопринесення як різновид насилля та кров. Такі та інші аспекти можна проаналізувати через поняття влади, що теж виокремлено у сумісних із Батаєм доповідях Кайуа та у роботі такого «Міф та людина. Людина та сакральне».

Передусім за Кайуа влада є сакральною через перейняття потенції божественного, що втілена в одиничному тілі індивіда. Сакральність монарха/короля проявлена безпосередньо у його царюванні, яке дещо відмінне від правління та яке межує з певною бездіяльністю у тому сенсі, що влада правителя зосереджена на вибірковості подій, вартих його уваги. Як певна заборона, тіло короля наділяється сакральністю через його відмежованість та недоступність, де така символізована у відповідних жестах та неможливості прямого погляду [71; 212-215]. У стосунку до нашого питання, влада тут помаркована визначеністю, яка простежується як здатність виключати з суспільства будь-кого небажаного.

Подібним тут є звернення М. Ямпольського до сакральної влади, що конститує (*potentia*) та влади, що конституїрована (*potestas*). Це розподілення могутності між сувереном та його делегатами (комісарами) також ініціює деяку сакралізацію простору, адже суверен наділяє реальною владою дії делегатів, тоді як вони підпорядковані йому. Одночасно влада правителя залежить від того, чи виконане його рішення комісарами, а з іншого, комісари залежать від суверена, що може відкликати свої ж накази [121; 98-100]. У такий спосіб, прави-

тель регулює владне розподілення з віддаленого простору, що, як нам здається, сакралізується цією дистанцією. Більш розлого сакральне у Ямпольського продемонстровано через долучення до ритуалів та ініціації, якою, до прикладу є помазання; сакральним як владним виступають ордалії, мітки, рани на тілі короля та злочинця, а також сам простір віддаленості від народу монарха, репрезентанта якого – це тільки образ, а не реально наближене фізичне тіло. До прикладу, обряд помазання як літургічне коронування правителя сакралізований в певному ритуальному дійстві, що стосується «освячення» окремих частин тіла володаря та в якому церква безпосередньо зближується з державним апаратом управління, де звідки десакралізується (церква тут слугує продукуванню всього монаршого). Таке посвячення в духовних сан сигналізує про інакший модус тіла короля, що стає чуттєвим до проявів трансцендентного [121; 25-30]. Зауважимо, що у сучасному просторі як сакральне так само присутні знаки та символи, деякі ініціації (як приклад, означення Бога через священний хліб Євхаристії). Щодо священного короля також знаходимо у Жирара: «В деяких випадках король не повинен торкатися землі, аби не заразити її та не привести *ipso facto* до смерті своїх підданих. Іноді правителю не дають самому харчуватися: якщо він торкнеться своїми руками якогось виду їжі, її вживання стане згубним для всіх звичайних людей» [64; 355].

Повертаючись до влади та сакрального в сенсі жертвовного та насильницького, в теорії Батая, ключові положення якої ми поглибимо в наступному підрозділі, влада напряду взаємодіє зі смертю, де неповернюваність є точкою відліку для перехрещення влади як насилля та сакрального: «Світ влади – це світ самої трагедії, у ньому неможливо повернути назад те, що було колись вчинено» (пер. наш – В. К.) [69; 117]. Індивідуалізована влада для Батая визначає закон, проявлена у розтраті, вона є привабливою як загроза, що символізує собою своєрідне жертвопринесення [69; 118]. Звертаючись до тези про освячення тіла короля, за Батаєм знаходимо таке: «...коронація – це усього лише провісник чи початкова стадія його жертвопринесення» (пер. наш – В. К.) [69; 118]. Поміж цим, сакральне для Батая не як смертельне передбачається в ролі

об'єднання, агломерації, яка фокусується на своєму центрі, що ним може бути церква як священне чи боротьба партій як така, що створює рух всередині неї самої [агломерації]: «Агломерація уявляє собою специфічний рух цілого навколо одного ядра, рухомого чи стійкого, навколо комплексу місць, об'єктів, особистостей, вірувань та сакральних практик» (пер. наш – В. К.) [69; 122]. Подібно до Ямпольського, який простежує сакралізацію влади від часів Риму з його зближенням імператора та божественного, Батай так само визначає владу через її контакт з вищим та нелюдським [69; 130]. Прикметним тут є те, що за тезою Батая влада як сакральне постійно прагне вилучити зі свого змісту таке священне, що перебуває під знаком злочинного, табуйованого, чим вихолощує власний потенціал. Отож, Батай надає таке визначенні владі як сакральному: «Влада – це інституційне поєднання сакральної сили та військової могутності в одній особистості, яка використовує їх заради своєї індивідуальної користі й тільки внаслідок неї – в інтересах інституту» (пер. наш – В. К.) [69; 127].

Підсумовуючи, ми розглянули сакральне у різних його проєкціях, протяжність яких означена від афективних переживань до корелятивів влади. Так само визначили деякі особливості сакрального, що дозволяють застосовувати його до аналізу сучасного насилля, що продукується через сакральне. Виокремивши два полюси сакрального, надалі ми будемо концентруватися на сакральному жертвовного, що притаманне насиллю.

## **II.2. Насилля у модусі сакрального: жертвопринесення та теорія сакрального насилля Р. Жирара, Ж. Батая**

Сакральне насилля як одна з архаїчних форм насилля, що може бути продемонстрована шляхом застосування теорії Р. Жирара та Ж. Батая до суспільства глобалізації та метакритики насилля, все ж викристалізовується через певні ритуальні особливості, які присвяченні комунікації, трансформації жертвовного об'єкта та компенсуванню недостачі у традиційних суспільствах, звідки має сенс звернутися не тільки до того, як описане сакральне насилля в роботах двох провідних теоретиків та літераторів, але й визначити насилля у практиці жерт-

вопринесення. Вслід за Марселем Моссом жертвопринесення може бути розглянутим як знищення визначеного об'єкта, що ним є жертва тваринного чи рослинного світу, або ж об'єкт ідеального. Принесення жертви за тезами Мосса відбувається як необхідний акт спокути та причастя, витоком до чого слугують ритуали жертвопринесення тотемних тварин, сакральність яких помаркована недосяжністю у повсякденному житті [90; 13-14]. Функціональна варіативність таких ритуалів, (маємо на увазі особисті та об'єктні жертвопринесення) відповідно, забезпечена уявленнями щодо природи дару, жест віддачі якого свідчить про передвизначення божественного, що його вплив простягається на повсякденне первісних груп. Зауважимо, що Мосс значно розширює проблемне поле жертвопринесення як сакрального з-за меж його асоціювання групи з тотемічним. Отож, жертвопринесення в сенсі освяченого процесу (*consecration*), жертводавцем (*sacriant*) якого є колективне тіло або окремий індивід, екстраполюється як розосередження енергії, а також як перейняття ініціатором ритуалу сакрального: «Жертвопринесення – це релігійний акт, який посередництвом освячення жертви видозмінює статут обличчя, що здійснює цей акт, чи певних об'єктів, які презентують для нього інтерес» (пер. наш – В. К.) [90; 19]. Так, у контексті відособлення від групи, що реалізоване дистанціюванням від локусу звичного життя, жертводавець відтворює певні техніки, які позбавляють його профанованого (омовіння тіла, уникнення сну, моління і т.п.) [90; 26-27].

Далі, супровід сакральним насилля, що втілене як знищення жертви, збережене в ролі певної опозиції між самим сакральним та секуляризованим. До прикладу, таке знищення жертви, що за природою є відображенням зв'язку зі священним, має відбуватися поступовим переходом від мирського до святого і навпаки, аби гарантувати безпечно повернення суб'єкта у простір реального. Цим можливо пояснити упередження дотику до жертви, оскільки її святість порушує вимір профанного людини, тобто несе загрозу як диспропорція сил, а з іншого, обмін потенцією, що належить жертві та колективу – необхідний, адже сакральне як знакове має бути поглинуте суспільством [90; 42]. Наскільки зрозуміло, такий жест, як прикладення до жертви рук, контрастує зі взаємодією з

жертвою через засоби її ритуального знищення. Останнє також стосується решток жертви, які передбачається розподілити між сакральним та профанним (на користь первісної групи) простором. Продовжуючи, жертва не тільки символізує собою дар та контакт, що встановлюється поміж обома світами, але і є прикладом персоніфікованого в людське начало, що вимагає руйнування. Тут передусім йдеться про ототожнення з тим негативним, носієм якого може виступати людина, а тому ритуальна практика жертвопринесення – це також подія присвячена ліквідації загрози, що йде зсередини групи [90; 77-78]. У тих смислах жертвопринесення, що про них згадує Мосс, криваве насилля над жертвою не є його єдиною формою, жертвопринесення соми як підтримка соціального статусу – слугує одним із прикладів таких. Загалом, виокремлюючи конкретні місця для подальшого окреслення теми сакрального насилля, зауважимо, що така практика жертвопринесення за Моссом потребує спеціально освяченого місця, де: «рівень сакральності підвищується в міру того, як звужується сам простір для його появи» (пер. наш – В. К.) [90; 38]. Головною ж метою ритуального причастя, як до цього ми зауважували на початку розділу, є абстрагування духу: «У жертві завжди присутній дух, вивільнення якого і є ціллю жертвопринесення. Отже, потрібно умиротворити цей дух, інакше, він може стати небезпечним...» (пер. наш – В. К.) [90; 40].

Сакральне насилля як жертвопринесення та розтрата, на наш погляд, можливе в сучасному просторі, що буде продемонстровано далі як маніфестація сакральної форми насилля, межі якої зачіпають дослідження Агамбенем виключеного життя, тобто римське «*homo sacer*». Втім, до цього існує потреба деталізувати питання сакрального насилля та виокремити сам феномен насилля, аби показати його подальшу трансформацію. У такому контексті, повертаючись до сакрального насилля як жертвопринесення, опишемо деяку «структуру» цієї форми агресії.

Окрім того, що жертвопринесення є даром, функціональне призначення якого полягає у сполученні ініціатора насилля з божеством, втіленням до чого є знищення об'єкта, оскільки лише такий спосіб є задовільним для «транспорту-

вання» речі в інший світ, жертвопринесення так само пропонує повернення священного боргу [65; 204]. Так, використовують невинну жертву, що нею може бути суб'єкт або тварина, семантично наближена до відправника ритуалу. Замісною жертвою можна вважати жертву Христа, яка покликана відтермінувати насилля, що у термінах Р. Жирара «міметично заражене». Ще однією спрямованістю насилля, що виражена через жертвопринесення, є подолання тваринного начала у суспільстві, тобто знов таки насилля проявлено як стримуюче, таке, що локалізоване конкретною жертвою, а не скероване на групу [65; 206].

Як ми попередньо зауважили, жертвопринесення можливе як комунікація (зокрема, у роботі М. Енафа, З. Фрейда), або як компенсація (Р. Жирар, В. Буркерт). В теорії, що її розвиває Марсель Енаф жертвопринесення відсутнє у збирачів та мисливців, оскільки на погляд дослідника, жертвопринесення можливе тільки з дистанціюванням від природного світу та жертвою, яка позбавлена зв'язку зі зовнішнім, тобто вона цілком одомашнена, що суперечить деяким тезам про жертву на стадії первісних суспільств. Подібний погляд Енафа ґрунтується на неієрархічній структурі, яка притаманна доаграрному суспільству, звідки повернення боргу як основа жертвопринесення є неможливим [23; 164-169].

Повертаючись до жертвопринесення через оптику роботи Рене Жирара «Насилля та священне», виокремимо наступні характерні риси для сакрального насилля.

По-перше, Жирар описує жертвопринесення як запобіжне для колективного насилля, тобто насилля, що вчинене над жертвою є у певному сенсі одиничним, задовольняючи яке зникає потреба переспрямувати його на власну групу. Насилля для Жирара, як і для більшості теоретиків, що розмірковують про його природу втілює негативність, насилля є зараженим, повсюдним, легким, а з іншого, як спроба приборкати глибинне насилля та прямі контакти, дислокувати агресію, насилля жертви є чи не найбільш продуктивним та заохочуваним: «Жертвопринесення фокусує на жертві повсюдні початки розбрату і розпорошує їх, пропонуючи їм часткове задоволення» (пер. наш – В. К.) [64;15].



«Тиражована» потреба у насиллі за дослідником підтверджена міметичними здатностями групи, члени якої підпорядковані бажанню та принципу наслідування. Так, що не найголовніше поняття, яке пропонує Жирар – це концепція жертвовної кризи, що є певним станом суспільства або ж традиційної групи, яка перебуває у нерозрізненні між необхідним очищувальним насиллям, та взаємним насиллям, що покликане відтворити колективну загрозу, використавши нечисту, поза ритуальну кров, тобто насилля без врахування відмінностей, де кожен та кожна може бути позбавленим життя [64; 68]. До проблематики жертвовної кризи процитуємо автора: «Криза постає як втрата різниці між мертвими та живими, як схрещення двох царств, що звичайно розділені» (пер. наш – В. К.) [64; 337].

Аналогічною, на наш погляд, є міметична криза одержимості у Жирара [64; 45]. Зупиняючись на цьому, наголосимо, що субстанцією ритуалу жертвопринесення є зниження конфлікту у групі та створення колективного тіла, що вибудоване за моделлю вивільнення надлишкової енергії.

По-друге, Жирар вказує на характер профілактичної жертви, жертви відпущення та жертви заміщення, де «правильна» остаточна жертва є обраною серед вигнанців, своєрідних «фармаків» (*pharmakos*) та королів як виключених зі повсякдення, що логічно прояснено уникненням помсти, можливої серед членів однієї групи: «Піддавати насильству того, хто насильство вчинив, – означає заражатися його насильством» (пер. наш – В. К.) [64; 17, 21, 40]. Тут уточнимо, що установче насилля стосується жертви відпущення, що належить до спільноти, тоді як ритуальна – це священна жертва поза групою, вона є зручнопринесеною [64; 356].

Сакральність жертви, як ми розкрили раніше, означена її непричетністю, схожістю, а також двійництвом, яке конотоване через небезпеку, де сама священність можлива лише та тільки за умови вбивства [64; 7, 87]. Додамо, що ефект близнюків та похідні від цього форми насилля як-от інцест, що теж ґрунтуються на подоланні відмінностей є проєкцією жертвовної кризи [64; 102-104]. У такий спосіб, насилля помарковане і як зловісне, і як профілактичне/захисне

до більш масштабних його проявів, де останнє реалізується перенесенням реальної загрози у простір сакральності, що знімає різницю: «Поки насилля не переходить відомої межі, воно забезпечує внутрішнє коло ненасилля, необхідне для виконання основних соціальних функцій, тобто для виживання суспільства» [64; 74]. Отож, тут насилля як катарсичне, сакральне та короткочасне відіграє провідну роль як механізм поліпшення комунікації групи: «Коллективне перенесення володіє буквально монструозною ефективністю саме через те, що воно віднімає у них знання – те знання про їх власне насилля, за якого вони [традиційні суспільства] ніколи не змогли б жити разом» (пер. наш – В. К.) [64; 112, 110-111]. Важливо, що насилля, котре релігія трансцендентує в чисту форму, не засуджується, навпаки, за ним визнаний порядок: насилля вигнання, яке символізує осуд жертви, однаково «приймає» сакралізованого вигнанця, чим проявлена потенція насилля залагоджувати та трансформувати згубне в добродійне (установче насилля) [64; 127-128].

Як певне зауваження, що перегукується з тезою Батая про владу, Жирар вказує на короля в контексті ритуалізованої форми насилля, сакральність якого, за нашими спостереженнями, обумовлена як його дистанціюванням від групи, так і тяжінням до смерті: «Король править тільки коштом своєї майбутньої смерті; він – ні що інше, як жертва перед жертвопринесенням, засуджений в очікуванні страти» (пер. наш – В. К.) [64; 143]. Так само сакральною жертвою може бути жінка як приклад маргінального: «...одночасно бажана та знехтувана, зневажена та поставлена на “п’єдестал”» (пер. наш – В. К.) [64; 188]. Сакральне насилля Жирар виокремлює також в моменті свята, що порушує симетрію суспільства як переступ заборони та насолоди «діонісійським» [64; 162]. Якщо коротко, то сакральне насилля у Жирара пов’язане з міфом та деяким нечистим, але з усім тим необхідним як-от кров, у певних випадках це інцест, сексуальні контакти як такі. Ритуальне насилля в оптиці теоретика створює, вивільняє, це буття та божественність, що балансують на межі між грецьким *kydos* та *thymos*. Для подальшого аналізу ми концентруватимемось саме на невинності жертви та розподілі енергії.

Зазначимо, що структура Жирара, попри те, що для нашого дослідження вона основоположна, зазнає деякої критики зі сторони інших теоретиків. До прикладу, важливим є зауваження Жиля Липовецького, яке стосується визначення насилля у первісних суспільствах саме через поняття помсти та честі [80; 255]. На думку філософа, таке насилля не є превентивним, а навпаки ґрунтується на ворожнечі як моменті соціалізації та симетрії. Таким чином, поняття символічного обміну та боргу (зокрема, перед мертвими) є ключовим для здійснення акту насилля [80; 266].

Продовжуючи, сакральне насилля в концептуальному та літературному апараті Ж. Батая дещо відрізняється від розглянутих досі. Сакральне для Батая – це передусім вихід з-за меж одиничного в його перетворюваності, тобто негативності. Так, збезчещене та інфекційне, що є самим сакральним, стає стимулом та причиною повернення до тваринного стану, корелятом якого є чисте насилля. Поруч з цим, сакральне, як вже зазначалося, розмикає контур відособленого, тобто сакральне насилля – це відхід з індивідуального у загальне, що стає досяжним у відкритих формах, якими для Батая є образи ока, сонця, землі [68].

Злиття з зовнішнім, як зауважує Батай, зумовлене самою логікою жертвопринесення, межею цілого та частини, оскільки жертвування – це не тільки фактичне знищення, але й відокремлення частин, руйнування, яке опосередковане досвідом трансгресії, тобто переступом кордону [31; 106]. На цьому рівні Батай виокремлює насилля як безцільне, таке, що існує заради себе, супроводжується афективним виміром сприйняття і належить самій природі, звідки воно й пронизує та розкриває людину. Потрібно додати, що якщо спочатку Батай пропонує каналізацію енергії насилля назовні, то далі, що особливо важливо, таке зосереджене на постаті самого суб'єкта, який відтворює насильницький процес (від натовпу до трагічного себе). Аналогічно десакралізацію Батай помічає у делегуванні насилля державі, тобто десакралізація пов'язана зі втратою суверенності самого суб'єкта. Самопожертвування як вище втілення сакрального насилля проголошується тоді, коли воно безпосередньо належить виміру розтрати, а не слугує ідеї достатку, так Батай критикує потлач, оскільки під ним

пропонується встановлення певної влади, яка не є задовільною в умовах знищення повної продуктивності [32; 68, 71]. Тут додамо, що Батай переважно нівелює подвиг чи жертвування собою військового на полі бою, позаяк це є примноженням означників події як очікування на винагороду [32; 77]. У підсумку, сакральне насилля для Батая є таким, що відтворює рух негативності-заперечення, це простежується, зокрема, в руйнуванні останньої складової в діалектиці Гегеля – синтезу. Важливою для нас, зокрема, буде теза Батая щодо розтрати, тобто знищення продуктивного у речі. У своїй роботі «Психологічна структура фашизму» (1933) Батай так само зауважує про владу як гетерогенність, що залучається підтримкою однорідного суспільства у боротьбі з тим, що має бути виключеним. У цьому сенсі влада як насилля – це сакральне лівого полюсу, що асоціюється з негативним, забрудненим та недоречним [15; 143].

Підбиваючи підсумок до сакрального насилля як деякої первинної, архаїчної форми насилля, ми б спробували дати визначення феномену насилля, що очевидний у такій сакралізованій формі. Отже, на наш погляд, насилля на цьому етапі, з одного боку, відтворене як криваве та жорстоке, у ньому присутній аспект влади та магії як сакрального, а з іншого, це насилля є захисним. Особливістю такої форми, вслід за Батаєм, є розмикання одиничного, а за Жираром та Моссом невинність жертви. Сакральне як знакове звернене до божественного, хоча раніше ми продемонстрували деяку різницю між цими поняттями. Виокремивши концепт сакрального, ми також звернули увагу на присутність такого в сучасній культурі, що дозволяє нам простежити як саме виявлене сакральне насилля наразі.

### **II.3. Насилля у модусі сакрального: сучасна маніфестація**

Звертаючись до типології насилля, що її ми запропонували на початку першого розділу, насилля, щонайменше, поділяється на міфічне, раціональне та божественне. Якщо міфічне – це насилля анархічного порядку, оскільки воно порушує норми, а раціональне – таке, що конститує владу, то божественне як форма соціального насилля, ґрунтується на вірі та знаковості [107; 141].

Варто додати, що божественне як сакральне насилля тут розглядатиметься поза його визначенням Беньяміна, хоча у дечому з ним збігається. На нашу думку, якщо у Беньяміна божественне насилля – це нічим не регульована та несподівана подія, то тут ми наголошуватимемо передусім на тих означниках, які викристалізують сакральне у насиллі. До маркерів такого, до прикладу, зараховують символи вічності, мітки влади як-от серп та молот СРСР, нематеріальною є також харизма лідерів, події, що змінюють регулярний перебіг повсякдення, тобто виділяють конкретну обставину через її примітність або ж через виправдання її появи як справедливої, а отже очікуваної. У такий спосіб, сакральне насилля сполучається з вірою, яка причетна до реабілітації жертв як невинно засуджених, страчених, полеглих не природною смертю, а також з вірою у провидіння, що знаменує нове літочислення. За Еміліо Джентіле сакральним є насилля, що як політична релігія представлене в тоталітарних рухах. Так, фашистський режим як спроба контролю та навіювання пропаганди масам, сполучений з ідеєю сакралізації як фетишизацією постаті лідера та втілення месіанських цілей. До цього автор також зауважує, що сакралізація насилля властива, зокрема, Французькій революції та Першій світовій війні, події яких ознаменували передчуття нумінозного. Серед основних факторів нерозрізнення політичного та релігійного виміру за автором виокремлено тотальний вплив та колективний характер сприйняття, що можливий за посередництва інститутів світської релігії [21; 22, 34]. Сучасними прикладами сакрального насилля сьогодні можуть бути смертні кари, що здійснюється повішанням, смертельними ін'єкціями, розстрілами, газовими камерами тощо. Іранські смертні кари через повішення, «гільйотинами» яких є звичайні підйомні крани, персоніфіковані як чисте насилля Бога [49].

Апелюючи до тез Жирара, зрозуміло, що у суспільстві культури глобалізації, ритуал жертвопринесення як комунікація з божественним неможливий. Ідея жертвовного насилля заради наступних ненасильницьких рішень втрачається внаслідок позбавлення адресанта адресата повідомлення. Разом з цим прозорі кордони глобалізаційного світ-об'єднання, що замінюють закритість меж у

локалізованих груп, а також відсутність структурного центру, осередку колективного, уможлиблюють перетворення на жертву терористичного нападу будь-кого, що суперечить вибраності жертви у ритуальному піднесенні.

В обставинах останнього жертва вимагає бути символізованою, тобто перенесеною з площини реального сакрального до здебільшого профанованого, але яке продовжує бути підваженим знаком священного. Побідним зауваженням може слугувати приклад терористичних організацій (тероризм як національний, політичний, релігійний), які афектують надмірність. Якщо раніше така як квінтесенція магічно-ритуального мислення консервувалася у жертві, то тепер надлишковість, окрім як бути відтвореною в артефактах капіталізму, розосереджена у зворушеннях, які раз по раз вражають світ.

Серед того, що збережено, вигнання фармака, яке відсилає нас до античної традиції, а в літературному смислі до грецької трагедії, корелює з сучасними практиками висміювання та знуцання у конфліктних ситуаціях, які мають місце, до прикладу тоді, коли одна зі сторін звинувачує когось у невідповідності своїх дій (можна привести практику насилля над жінками, яких звинувачували у зраді національних інтересів та зв'язках з німецькими окупантами, де самі жінки, шляхом ритуалізованих дій, які нагадують перетворення в сакральне як жертви, так і того, хто ініціює жертвопринесення (очищувальні обряди перед закланням), на певний час ставали вигнаними зі суспільства; так само – це муштрування в армії, з його ритуалами посвячення та прямими насильницькими діями як-от фізичне втручання).

Разом з цим насилля сакрального характеру, як здається, помітне у невинності жертв терористичних нападів (зауважимо також, що це трохи суперечлива думка, оскільки атаки на Хіросіму, Нагасакі тощо теж передбачали велику кількість ні в чому неповинних жертв) та траєкторії двійництва такого насилля. Тут маємо на увазі, що нерозрізнення як означник, що викликає збентеження в традиційних суспільствах дислокований, як ми це згадували у першому розділі, на простір сучасної культури. Терористичне насилля не передбачає суттєвих відмінностей ні як за структурною організацією такого насилля, ні як за

«байтами образів», які переважно однакові та постійно відтворювані. Щоправда, ще однією принциповою рисою, яка вказує на деякий розірваний характер зв'язку сакрального насилля з таким наразі, є переживання ресентименту та його наслідку – помсти, що перегукується з положенням про жертвну кризу у Жирара [64; 337]. Як пам'ятаємо, сакральне насилля в архаїчних групах спрямоване на захист та подолання нескінченості кривавої помсти, тоді як головним для сакрального насилля дотепер є обстоювання себе в просторі виключеності та в межах надзвичайної ситуації.

Тероризм як політично-релігійний вимір є крайнім характером дії, що його таким створює надмірність та загальна невизначеність, перебуває в полі політичної виключеності, адже за своїми здатностями є саме таким, тобто він не підпорядкований праву, але при цьому, на наш погляд, терористи та все те, що ми можемо зарахувати до засобів ведення їх боротьби, апелює до втручання та поміченості/баченості в системі нівелювання відмінностей. Якщо до цього жертвопринесення передбачає мінімальний рівень включеності та інтеграції, то тут зворотно, є сенс зазначити про виключеність.

У своєму дослідженні «нічого не вартого життя» або ж «голого життя» Агамбен, згідно з римським правом, вказує на таке положення суб'єкта, що коливається між світом сакрального та профанного водночас. «Новонавернений» злочинець є *homo sacer*, або інакше, життям, що не може бути принесене як жертва, але є таким, що відібране безкарно [28; 112]. Потенційно позбавленим закону та права на життя є життя в таборах, де кожен опиняється в ситуації загрози. Так, особливістю поводження з виключеним є лише спроба зазначити його життя, але не звернутися до нього, тобто іменувати: «Це перевтілення людини у вовка та вовка в людину в умовах надзвичайного положення, *dissolutio civitatis*, може відбутися у будь-який момент. Саме ця неподолана погранична область, яка не є ні просто природним життям, ні життям соціальним, але голим життям, *vita sacra*, і є тою вічною передумовою, яка виявляється по той бік будь-якої суверенної влади» (пер. наш – В. К.) [28; 138]. Практики заслання, що тут можуть бути розглянуті, є своєрідним поверненням до себе, а, отже, не найгіршим ви-

ключенням. Якщо коротко, то саме суверен, а в сучасному контексті держава переймає на себе здатність вирішувати цінність життя, тобто природне право перебуває в руках влади. Цією тезою з Агамбена ми наголошуємо передусім на рівні виключеності, що продукує сакральне життя за рамками будь-яких норм, а також на тому, що й до тепер виключення стосується багатьох політичних ситуацій, що провокують «вигнання небажаних» та невизнання певного особливого статусу чи обличчя людини (як це безпосередньо відбувається з романами).

Далі, сакралізація як певне численне повторення однієї й тієї ж функції у культурі зачіпає тему війни. Сакральне тут, якщо звернутися до самого поняття, позначене через розрізнення свого та чужого, звідки війна як конфлікт варварів та представників цивілізації набуває значення захисту свого, тобто колись привласненого та сакралізованого. Необхідно зауважити, що таке межування може бути зосередженим всередині котрогось зі суспільств, але зі збереженням тієї позиції, що це все ж боротьба за власні цінності, яка відбувається як кровопролитна та смертельна.

Разом з цим феномен війни передбачає винайдення жертви відпущення, яка у собі може конденсувати те негативне, чим насправді «заражений» одиничний суб'єкт чи саме суспільство. Як приклад, фашистський режим спрямовував агресію на євреїв, ромів тощо. Можна сказати, що сакралізація насилля так само відбувається з протяжністю «священних» війн, тобто насиллям у монотеїстичних релігіях, де таке підкріплюється релігійними текстами: «Однак в сурах, присвячених Медині, Мохаммед вперше отримує одкровення, де йому дозволяється вести озброєну боротьбу проти ідолопоклонників Мекки. Таким чином, джихад стає обов'язком захищати себе» (пер. наш – В. К.) [76; 37]. Тут передусім йдеться про «свідків» або ж «мучеників» ісламської традиції, що не тільки зазнають впливу віри, але й борються за неї. Як зазначає Ганс Кюнг таке посилене звернення до концепції джихаду особливо помітне з 70-х р. ХХ ст., де екстремістські угруповання переймають на себе роль правовірних у захисті священного слова та своєї території [76; 40].



Деталізуючи означення терористичних нападів як насилля сакрального, зауважимо, що тероризм є неконвенційною, позаправовою дією, що її вчиняє релігійно, політично, ідеологічно вмотивований суб'єкт, який покладається на істинність своїх переживань [92]. За визначенням Р. Холмса тероризм має значення як: «...Навіювання непомірного страху з метою домогтися певної цілі; [тероризм] досяжний за допомогою використання насильства або загрози насильства, зазвичай проти невинних (innocent) людей» (пер. наш – В. К.) [117; 350]. Тут і далі йтиметься про агентів тероризму з країн Близького Сходу, але як явище тероризм ними не обмежений.

Передусім тероризм як екстремізм, на наш погляд, може бути сакралізованим у сенсі тотального знищення та розімкнення енергії: «Всі прояви екстремальності, починаючи від максималізму життєвої позиції і аж до політичного екстремізму, з одного боку, пов'язані з саморуйнуванням, з тим, що ми безкорисливо та безнадійно витрачаємо щось, що у нас є, і навіть витрачаємо те, що нам не належить...» (пер. наш – В. К.) [37; 54]. У цьому сенсі ми помічаємо деяке контекстуальне сходження з тезою Батая, де жертвопринесення описане як безкорисливе знищення. Підтверджуючи думку про «порожність» смислів терористичних актів, наведемо таку цитату: «Тероризм не володіє ефірним прошарком ідеального, – саме тому він нічого не втілює, за винятком, можливо, одного *Ніщо*. Адже у своєму споконвічному сенсі, якому відповідає історична етимологія слова, терор означає те, що сіє та наводить жах» (пер. наш – В. К.) [38; 69]. Звісно, метою терористичних нападів є руйнування не окремих складових, які є незадовільними з точки зору правдивої релігії, а загалом світу, до якого ці об'єкти долучені, глобалізаційного простору, що дійсно не суперечить вихолощеності самого акту терористичних організацій (*Ніщо*). До прикладу, Бодрійяр так визначає насилля: «У своїй основі насильство, як і тероризм не подія, а радше відсутність події, що приймає форму вибуху, спрямованого всередину: вибухає політична порожнеча (а не злість тієї чи іншої групи людей), мовчання історії (а не психологічне пригноблення індивідуумів), байдужість і безмовність» (пер. наш – В. К.) [44; 113].

Відповідно до цього, поле, яке займають терористи, стосується репрезентації, а не реального презентування їхнього жесту. Суперечливим є порівняння дій терористичних організацій з насиллям протесту, що є нібито таким внаслідок продукування поверхової межі: «Екстреміст цілеспрямовано працює на створення видимості істинної границі...це прямо протилежно смислу трансгресії...що означає зовнішня стосовно до межі позиція екстреміста? Лише те, що переступання межі всякий раз буде виявлятися видимістю або фальсифікацією, – воно не спричинить зміну модусу буття» (пер. наш – В. К.) [37; 59]. Як можна простежити, це доволі різні позиції, перша з яких сакралізує насилля, а друга – протистоїть такому узагальненню.

Одночасно сакральний та профанний зміст цієї форми насилля забезпечений візуальною складовою, яка нами визначена через культуру споживацтва. Як здається, симулятивна форма такого відтворення, тобто множення образів, приводить до профанування «жесту», а з іншого, за цим відбувається сакралізація події, її закріплення: «Тероризм...одночасно медійний атракціон, що стимулює відтворення системи (формації), та її мертва точка (тема “вільних радикалів”» (пер. наш – В. К.) [38; 85]. Розглядаючи подію терористичного нападу від 11 вересня 2001 р., конструювання соціальних смислів відбувалося саме завдяки фактору медіа та товарному націоналізму, що його продукує перше. Патріотичний кітч, на нашу думку, сходиться з дійсним сакральним змістом, що такий відтворений у невинності жертв (точкою схрещення може бути «святість» образу загиблого францисканського священника Міхала Джаджа) [116; 318]. Щодо медіа, то основний принцип роботи таких – це фреймування, створення яскравого візуального образу, позиціювання з точки зору індивідуального погляду та швидке й близьке схоплення події. Медіа сакралізує, оскільки, як це стосувалося 9/11, виняткового змісту набула жорстокість засновника «Аль-Каїди» бен Ладена, що відобразилось в іконічності його постаті. Медіа профанує, коли продукує гасла «United we Stand», «Stand Back» та тиражує знакову цінність логікою капіталістичного бажання.

Однак, хоча медіа й слугують додатковим засобом сакралізації насилля, а сакральним місце трагедії стає апріорі внаслідок кількості жертв, це не стосується сакральності насилля як такого. Частково сакральність терористичного нападу означена наступним: «...[терорист] виробляє поворотне складання “країни-вигнанця” як жертви відпущення, яка, однак (і в цьому різниця архаїчного та медійного болю), уже не викликає жертвовної центр-стрімкої спільноти» (пер. наш – В. К.) [38; 86].

Як бачимо, сакральність насилля відтворена в спробі продукувати жертву відпущення, але при цьому – вектор збіжності жертвопринесення як архаїчного ритуалу та сучасної практики втрачається, оскільки не опосередкований колективністю, яка стосується прийняття думки про насилля. Ще одне важливе спостереження постулює Гро: «Жертвна форма вивертається навиворіт: я не віддаю своє життя, а множу смерть інших. Смерть більше не стримує двох ворогів перед сутичкою, не тримає їх в напрузі перед проведеною між ними вертикаллю сміливості, не є спільною небезпекою, що об'єднує їх в жорстоке товариство насильства. Терорист вибирає замість інших. Повна асиметрія, що не припускає ніякої етики визнання» (пер. наш – В. К.) [55; 155].

Прокламація як ключовий чинник провокації до сакрального насилля стає помітним через знаковість до якої апелюють терористи. Священні тексти виробляють насилля, що опосередковане сакральністю. Закликом до вчинення такого можна вважати «завдання удару», що зустрічається в релігійних писаннях: «...будь-який припис “завдати удар по шиї” потребує уникати завдання удару в будь-якому іншому місці, аби підтвердити смерть, а не просто рану» (пер. наш – В. К.) [20]. Обезголовлення в практиці ісламістів – це наслідування знакам Корану, заступництво божественному: «Заркаві та інші ісламісти, що практикують обезголовлення, вважають, що Бог наказав їм знищити своїх ворогів таким чином» (пер. наш – В. К.) [20]. Нещодавнім прикладом такого насилля є обезголовлення 18-річним чеченцем французького вчителя, причина нападу на якого, демонстрація карикатур на Мохаммеда (раніше – це напад на редакцію сатиричного видання Charlie Hebdo (2015)) [109]. Коротко, фактор приватизації

насилля тероризмом тут – це тяжіння до культу смерті, усвідомлення поділу між вірними та невірними, де знищення останніх є праведною місією перед настанням Страшного Суду [89; 205].

Беручи до уваги дослідження сакрального насилля Жираром та Батаєм, а також те проблемне поле, що його ми окреслили, проаналізуємо тепер культурно-політичну парадигму України.

Використовуючи тезу Батая про розімкненість та самопожертву як розтрату, на наш погляд, можливо означити подію нещодавнього, від 12 жовтня, самоспалення фронтовика Операції Об'єднаних Сил Миколи Микитенко, що в дечому збігається з прецедентом 68-го р., тобто також зі самоспаленням Василя Макуха як сакральне насилля. У випадку Макуха, який вчинив самоспалення на ґрунті заперечення радянської політики, можна зазначити, що сакралізація відбулася на рівні події, яка мала вшанувати пам'ять загиблого (меморіальна дошка, концерт-реквієм, документування у книжці «Шлях українських патріотів») [13]. Щодо першого ж прецеденту, акту Микитенко, що був незгодою з політикою президента на непідконтрольних територіях, не було створено такого наративу та матеріальної пам'яті [98]. Попри те, що ці самознищення мають політичний контекст, вони не спрямовані на достачу, а отже цілком відповідають самозапереченню та розтраті як вивільненню. Протестна реакція під Офісом Президента, що сталася у березні цього року, також має безпосередній стосунок до насилля, що сакралізується. Знищення та розмальовування будівлі, а також спроба надати мистецької вартості зламаним речам, відсилає до нівелювання цінностей, що тут ще й підпадають під сучасне табу [97].

Останнім прикладом, що стосується теми сакрального насилля є події, що сталися на Майдані у 2014 р. Вбивство «Небесної сотні», яке й досі не розслідуване, а імена вбивць неназвані, що теж є причиною для ідентифікації з божественним насиллям у тому сенсі, що воно відбувається за власними порядками, є прикладом сакрального насилля, оскільки тут суспільство як опір до агресії влади зазнає сакралізації в постатях мучеників [103]. На думку Олексія Зигмонта, мучеництво як феномен стосується не тільки французької революційної бо-

ротьби, але значно ширшого контексту. У виокремлених дослідником аспектах мучеництва є такі: по-перше, це наративна стратегія, де присутня засновницька жертва, що призводить до створення нової реальності, по-друге, це фактор мілітантності як спроможності до боротьби та, по-третє, мобілізація в сенсі продовження боротьби, що розпочата попередниками [3]. Отож, мученики – це ті, хто причетні до активної боротьби та чия кров і неповинна смерть розглядається як репрезентанта нового відліку часу. Пам'ятні події, місце згадки на Інститутській та майбутній музей-присвята майданівцям сакралізує насилля.

#### **II.4. Символічне насилля: апперцепція бачення та реалізація такого**

Символічне насилля як певна форма насилля відсилає до опрацювання уявного, образу та мови, тобто того додаткового, що конститує та увиразнює суб'єкта. Потрібно зауважити, що поняття символічного насилля досі недостатньо репрезентоване у культурологічних дослідженнях та загалом потребує уточнення, що, зокрема, простежується в проблематиці символічного насилля у термінології П'єра Бурдьє, оскільки така охоплює множинність явищ та процесів, що стосуються розподілу символічного капіталу та поняття габітусу, але концептуальне поле якого [дослідника] все ж не зовсім дозволяє викристалізувати концепт символічного як, власне, насилля. Між іншим, увиразнюючи це питання, має сенс звернутися до суміжних понять та структурного насилля. Отож, визначаючи символічне, звернемо увагу на наступне: символічне – це перенесення певних властивостей та ознак на суб'єкта як уявне (*imaginary*), що здійснюється владою, або агентом, уповноваженим нею; це продукування іншого з його неприйняттям, виключенням зі суспільства, що збігається з таким рівнем сприйняття як опосередкування (наділення символічним змістом). До цього ж символічне насилля у генеалогічному ракурсі може бути виокремлено від архаїчних практик символічного обміну (влада як дар) до сучасного втручання капіталу – така теза можлива, оскільки все-таки символічне насилля стосується перенесення та в дечому стримування реальної конфронтації на рівень *до*, тобто такого, що є лише передумовою цьому.

Повертаючись до поняття насилля чи насильства як дії, зазначимо, що тут передусім йдеться про вираження надмірності агресії, що призводить до дивергентності суспільства, а тому – це є прямим вираженням фізичної сили. Втім, як нам здається, будь-яке насилля позначене культурною складовою, інакше, символічними конотаціями, що враховані як каталізатори до владного примушення. Звідси те, що символічне насилля – це не однаково насилля нематеріального стосунку як апеляція до ролі символу, а така його форма, що через усвідомлення культурної відмінності, яка може бути цілком необґрунтована, спричиняє до прямого насилля.

Якщо звернутися до роботи С. Жижека, то одним зі способів його аналізу насилля є означення такого через постполітичну біополітику, тобто через процеси адміністрування, які ґрунтуються, з одного боку, на толеруванні іншого, а з другого, на виключенні такого: «Мій обов'язок бути терпимим до іншого насправді означає, що я не повинен наближатися до нього надто близько, втручатися в його простір. Інакше, я маю поважати його нетерпимість до моєї надзвичайної близькості» (пер. наш – В. К.) [63; 37]. Гіпостазис як поняття Еммануеля Левінаса, що стосується акту-існування у собі, якраз передбачає таке відмежування іншого, своєрідну недоступність до нього, що проявлена як закритість Я [39; 198]. Певним висновком до цього можна вважати продукування образу відмітного, іншого як недоступної та непотребної вторгнення події, хіба що як позбавлення такого іншого його *jouissance*, тобто суто як негативне заперечення та привласнення бажання. Ближній та вимір універсальності нетотожні одне до одного, внаслідок чого відчуженість як явище стає закономірним, а проєкція як образне відіграє ключову роль. Зауважимо, що тут Жижек пропонує звернутися до подій 2005 р., де конфлікт між Сходом та Заходом ознаменував різницю в уявленні іншого (карикатури на Мохаммеда данського видання *Jyllands-Posten*, на нашу думку, мали резонанс суто як генералізація образу Заходу, що такий був відтворений в очах іншого, представника ісламу) [63; 49]. Тут образ – це штучне створення та нав'язування свого бачення, що не збігається з реальним того, що означається. Як приклад, антисемітські погроми – це маніпулю-

вання образом, що нібито стосується реального євреїв, але насправді не є таким, або ж рух Black Lives Matter, що захищає права темношкірих виступає проти поліційного свавілля, насилля яких видиме на рівні расової дискримінації, тобто це теж стосується розпізнавання через образне сприйняття.

Стратегія дезідентифікації як явище, що його описує Хосе Муньоз, звернена як раз на це коло питань, що присвячене виходу з-за меж асиміляції, але яке не означає ні наступу, ні відповіді на ідеологічне звернення (передусім, якщо посилатися на образне як чинник до расової дискримінації, то тут можна вказати на «обхідні» шляхи подолання цього типу насилля) [24; 11,12]. Так само механізми дезідентифікації як запозичення та спростування кодів більшості збігається зі запереченням домінантного дискурсу в теорії влади Фуко: «Дезідентифікація веде перемовини про стратегії в потоці дискурсу та влади. В [дезідентифікації] усвідомлено, що контрдискурси, як і дискурси, завжди можуть коливатися в різних ідеологічних цілях, а політизований агент повинен мати здатність адаптуватися і змінюватися так само швидко, як це робить влада у межах дискурсу» (пер. наш – В. К.) [24; 19].

Важливою, як нам здається, є також думка Жижека про перформативність виміру мови як гіпостазування символічного насилля, де мінімальне визнання іншого здобувається завдяки обміну словесним, різницею висловлювань. Вслід за Лаканом Жижек вказує на насильницьких характер панівного означника та точку закріплення такого, де будь-що далі обговорюється як відносно до зупинки. За таким, мова є символічним насиллям, оскільки редукує цілісність речі та факту до окремої, відірваної від реального змісту складової, що так само належить виміру зовнішнього, а не внутрішнього, властивого цій речі [63; 51]. Заперечення «чистого» лінгвістичного порядку мови знаходимо також у Бурдьє, точка зору якого полягає у тому, що мова – це передусім вимір соціальних умов, звідки оперування мовою потребує не тільки встановлення граматичного порядку, що є недостатнім для повноти значення, а й усвідомлення символічного потенціалу мови, тобто її ангажованості владою [17; 170]. Якщо повернутися до нашої попередньої тези, то символічне насилля є насиллям капіталу, що перет-

ворюється в залежності від обставин. До прикладу, мова постулює різні відносини сили та такого, що структурує суб'єкта (питання ідентичності, приналежності до культури тощо). Коротко, для Бурдьє мова містить певний потенціал влади, що укладений в проєкті лінгвістичного габітусу, а, отже, існують певні «власники» такого, що поділяють право та компетенцію на мову. Зауважимо, що явище символічного капіталу, а саме тут мови, Бурдьє описує з точки зору полів та «роботи» диспозицій, що врешті надалі у цьому підрозділі стосуватиметься технік тіла.

Аналізуючи феномен насилля як мови та мови як насилля, М. Ямпольський зауважує про дестабілізаційний характер мови як символічного, що причетна до руйнації ідентичності, яка так само реалізує свій потенціал у процесах символічних обмінів. За дослідником, який покликається на структуралістські напрацювання Клода Леві-Строса, а також Лакана, що інтерпретує такі спостереження в психоаналітичну традицію, насилля пов'язано з втручанням Реального у реєстр Символічного. Якщо за визначенням Ямпольського, насилля не є чимось субстанційним, воно репрезентує чисту подію у формі різниці, що ґрунтується на відмінностях, то звідси насилля можливе в формі лаканівського лаланг, оскільки це проявлення реального в мові, точка суб'єктивації, яка поєднує розсіяне в нісенітницю [12].

Насилля як мова, а отже комунікація – може бути простеженою через тезу Лумана, до роботи якого ми зверталися на початку першого розділу: «Але символізація як така є незмінним реквізитом формування влади. Мова – і не тільки теоретична мова науки – уже підготувала для цілей символізації такі “диспозиційні поняття”, як сила, здатність, потенція. Подібні формулювання маскують ту обставину, що влада являє собою модалізацію комунікативних процесів, оскільки посередництвом висловлювання “можливість” ці формулювання одночасно пов'язують владу з фігурою володаря» (пер. наш – В. К.) [85; 53]. Як бачимо, Луман, описуючи комунікацію як системне, вказує на символічний порядок влади. Дещо аналогічне проявлення символічного насилля, але яке вже стосується людського тіла, знаходимо й у Дітмара Кампера. Теза цього дослід-



ника зачіпає трансформацію тіла з реального об'єкта на видимість, де інформаційне суспільство вимагає все більшої й більшої його проявленості саме у модусі порожнього, видимого, такого, що тільки репрезентує, але не вчиняється до реального жесту. Таку маніфестацію тіла Кампер простежує, зокрема, в трьох випадках, які взаємодоповнюють один одного: по-перше, це середньовічне тіло, яке прагнуло подолати смерть, але раз по раз було «зафіксоване» як неживе тіло в анатомічному театрі, по-друге, це абстрагування від реального тіла шляхом його одухотворення, як це здійснено становленням європейської цивілізаційної думки та, по-третє, через реєстр Уявного та медійної проєкції [72; 87-96]. Звідси, тіло як видимість запрошена владою інформаційного простору, що спричиняє до появи символічного насилля: «Перетворюючись в образ, тіло втрачає свою природну та історичну “есенцію” та вивільняє місце для субтильних методів символічного насилля: для втрати теперішнього часу (Gegenwart) та чуттєвої здатності присутності (Gegenwartsfähigkeit)» (пер. наш – В. К.) [72; 92].

Розглянемо тепер як саме символічне насилля означено в роботі Бурдьє. У тексті «Чоловіче панування» Бурдьє описує символічне насилля як таке, що проявлене через соціалізоване тіло, що його складає габітус, інкорпорований стан, розташований між свідомим та несвідомим і який покликається на доксихний досвід. Габітус тут артикульований як певне узвичаєне та раціонально неочевидне, що укладає в собі категорії мислення та сприйняття, розподілені в оцінці та відповідних діях [47; 292, 303]. У зв'язку з габітусом, та у самому дослідженні Бурдьє традицій берберських горян Кабілії, символічне насилля оприлюднене як поділ на чоловіче та жіноче, де останнє як соціалізоване тіло підвладне чоловікові. У цьому сенсі Бурдьє, як і дослідники психоаналітичного напрямку, виокремлює аспект домінації чоловічого над жіночим, що простежений ним як опозиція категорій, якими вони наділяються: «Поділ речей та практик відповідно до опозиції чоловічого та жіночого, яке в ізольованому стані сприймається як довільне, отримує свою об'єктивну та суб'єктивну необхідність,

оскільки вбудоване в систему гомологічних опозицій: високий/низький...правий/лівий, прямий/зігнутий...» (пер. наш – В. К.) [47; 294].

Отож, тут це передусім тілесне «положення», що формується як робота габітусу, тобто як приналежність до певного порядку, що визначає. Важливість механізму, що пропонований Бурдьє, ми помічаємо у фемінному як відтвореній проєкції, яка впорядкована на видимості природного обґрунтування, що врешті-решт дозволяє зауважити про соціальне нав'язування ідентичності, якою помарковані жінки. При цьому фактор примушення у Бурдьє пояснений наступним чином: «Насправді, примушення, вироблене символічним насиллям, реалізується за допомогою вимушеного визнання, яке пригноблені не можуть не дарувати тим, що домінують, оскільки, для того, аби помислити самих себе та тих, що домінують, вони розпоряджаються тільки тими розумовими інструментами, що є спільними як для пригноблених, так і для тих, що домінують. Причому ці розумові інструменти являють собою тільки інкорпоровану форму відносин панування» (пер. наш – В. К.) [47; 299].

Так, Бурдьє аналізує роль жіночого через афективну самопожертву та деталізує характер влади. Остання тут залежить від визнання, що спричинене не осмисленим делегування своїх повноважень іншому, але як за автором, це: «...дорефлексивне підкорення соціалізованого тіла» (пер. наш – В. К.) [47; 300]. Важливо, що Бурдьє простежує символічне насилля в його тяглоті, оскільки таке не обмежене традиційними суспільствами з їх поділом на типово чоловіче та жіноче, що відображене у міфопоетичному сприйнятті, але інкорпорує насилля в структуру сьогодення, про що ми зауважимо далі. У подібному контексті, соматизація соціальних відносин панування не є чимось, що стримується винятково в суспільстві позбавленості вибору, але навпаки, з можливістю визначати та обирати – габітус як закріплення зовнішніх та внутрішніх чинників продовжує детермінувати ролі [47; 306].

Підсумовуючи тут, Бурдьє вказує на образ виключеності фемінного, або ж неповноти цієї презентації, що зумовлена неможливістю розподіляти символічний капітал (тут передусім маємо на увазі, що чоловіки володіють символіч-

ним капіталом, серед якого виокремлюються і жінки як капітал): «Мужність реалізується у вигляді актів взаємного визнання, який передбачає ізотимні обміни, тобто обміни викликами та відповідями, дарами та дарами у відповідь, та передусім – жінками» (пер. наш – В. К.) [47; 341]. Ключове ж положення Бурдьє стосується політизації тіла, яке з необхідністю підпорядковане іншому. На наш погляд, таке свідчить про формування габітусу в умовах колективності, де наскрізною є тема влади та насилля як нав'язування. Розвиваючи цю думку, додамо, що у Бурдьє проявлено специфічний вимір влади, яка, вже осібно від концепції її дослідника, продукує індивідів та перетворює їх на суб'єктів. Тут нам йдеться про те, що вписані у дискурс влади, суб'єкти більше не здатні не реагувати на неї, а саме тіло стає місцем для її об'єктивації (втрачається вимір суб'єктності як контролю над власним тілом). Символічне насилля, як нам також здається, може бути перенесене на метафоричне тіло. До прикладу, символічна ідентифікація з тілом нації.

Якщо зауважувати щодо питання насилля, влади та образу тіла як символічної репрезентації, можна знов таки окреслити положення Ямпольського щодо тіла короля як певної «демонстрації», а також, що тут важливіше, означити «тіло» у Фуко. Як ми вже згадували раніше, Фуко розвиває ідею та генеалогію дисциплінарної влади, біовлади, яка спрямована на інкорпорування тіла в символічну структуру. Механізмами до цього можна виокремити військову дисципліну, паноптичне зосередження, накази, режими релігії, фізичне виховання, інституційний вплив тощо. Все це Фуко сполучає як неможливість індивідуального «використання» тіла (окрім як «технік себе», що теж може бути розглянутим в контексті всевладності), яке б не належало до простору влади: «...ідея деякого суспільного тіла, яке нібито створюється сукупністю воль. Тому що появі суспільного тіла сприяє не консенсус, а речове здійснення влади на самому тілі індивідів» (пер. наш – В. К.) [114; 160]. Важливо, що у Фуко тіло суб'єкта продукується поступово, тобто це певний процес, який охоплює в собі опір владі, а не реалізація конкретного рішення примушення.

Тут ми також хотіли б звернутися до філософки Джудіт Батлер, яка вказує на питання суб'єктності та суттєво доповнює фукіанське формулювання. Виокремлюючи у Фуко тезу про обмеження суб'єкта, звідки стає можливою його ідентифікація, Батлер говорить про становлення таким у Фуко через своєрідне роз'єднання тіла, певного «залишку». Отож, позиція Батлер така: «Я прихильна думати, що цей тілесний залишок при такому суб'єкті в модусі вже, якщо не завжди, зруйнованого, як деяка конститутивна втрата. Тіло не є зона, в межах якої відбувається розбудова; тіло є деструкцією, у випадку якої й формується суб'єкт. Формування цього суб'єкта є одночасно оформлення субординації та регуляції тіла і разом з тим модус, в якому ця деструкція консервується (тобто підтримується та муміфікується) в нормалізації» (пер. наш – В. К.) [33; 81].

Докладаючи оптику Батлер до питання гендеру, вкажемо, що, крім того, що дослідниця критикує питання статі, оскільки як така стать політизована, авторка бачить становлення суб'єктом як дискурсивне регулювання, де ми ніколи не обираємо його [дискурс], але завжди опиняємося залученими в нього [33; 16]. Якщо коротко, то Батлер висуває наступну тезу: «“Суб'єкція” означає процес становлення субординованим владою та водночас процес становлення суб'єктом» (пер. наш – В. К.) [33; 16]. Так само, розширюючи попередню думку, можна зауважити, що Батлер, зокрема, у своєму дослідженні «Precarious Life The Power of Mourning and Violence» (2004) розкриває вагомий для нас вимір трауру як наслідку насилля, що дозволяє чи, навпаки, заперечує ідентифікацію з іншим через жалобу. У цьому сенсі події насилля та некрологи, що фіксують смертність апелюють до найбільш репрезентованих жертв, дереалізуючи інших як таких, що не існують. Як нам тут здається, Батлер висуває ідею автономності тіла, яке повсякчас не може бути зафіксованим у такому стані, оскільки тіло належить суспільному виміру, заперечуючи який, відкидається можливість соціальної умови його існування [18; 31-33]. У стосунку до символічного насилля, що його ми тут пропонуємо розглядати, теза Батлер доречна як відтворення образу про іншого, де тілесне життя стає вразливим як таке. Хоча Батлер наголо-

шує саме на проблематиці горя, що увиразнює становлення свого “Я”, цікавою є теза дослідниці, сконцентована на виключенні тих, хто вже виключений: «Якщо насилля відбувається проти тих, хто нереальний, то з точки зору насилля, воно не може пошкодити або звести нанівець ці життя, оскільки ці життя вже заперечуються. Але у них дивний спосіб залишатися натхненними, і тому їх потрібно знову заперечувати (і знову)» (пер. наш – В. К.) [18; 33]. Тож, насилля – це агресія проти тих, хто є вже і кого досі немає, тобто образ іншого нівелюється, а звернення до нього через практику пам’яті унеможлиблюється [; 37]. Зводячи до спільного знаменника, інакше, жертви катастроф не-західного світу, а також нерепрезентовані гендерні категорії є об’єктами насилля, рефлексія над якими і досі є поверховою, а тому влада та насилля тут маніфестовані через контроль тіла: «Це означає, що кожен з нас конституційований політично в силу соціальної вразливості нашого тіла – як місце бажання та фізичної вразливості як місце гласності в догматичності та відкритості» (пер. наш – В. К.) [18; 20].

У подібному контексті також здається актуальною теза Дельоза, що вказує на домінування інституційного впливу: «Будь-який інститут нав’язує нашому тілу, навіть в його мимовільних проявах, певний набір моделей і наділяє наш інтелект знанням, можливістю передбачення і планування. Ми приходимо до наступного висновку: у людини немає інстинктів, вона складається з інститутів» (пер. наш – В. К.) [58; 23].

Підсумовуючи деякі наші тези та додаючи практичний зріз питанню символічного насилля, ми можемо зробити висновок, що символічне насилля – це спроба встановлення владних зв’язків через непрямі способи комунікації зі суспільством. Ця комунікація так само простежується з тим, що символічне насилля у Бурдье – це не тільки політизація тіла та гендерна проблема, що як явище на сучасному прикладі було описане Магдаленою Гжиб (тут маємо на увазі дослідження авторкою вбивства жінок на захист честі у релігійних країнах, що спровоковані патріархальними упередженнями на тіло жінки та загалом її свободу вираження [95]), а також влада у питанні знання, позначена діяльніс-

ттю інституцій та практикою педагогічного виробництва (педагогічного авторитету) як такого, що як символічна формація делегує “свавілля” культури, при цьому залишаючись закріпленою на рівні легітимного навіювання [48; 42]. Так само така форма насилля простежена нами у конструюванні образу іншого та аспекті мови, що, з одного боку, забезпечує функціонування дискурсу влади, а з іншого, є тим, що передує будь-якому реальному вираженню дії. Останнє за Жижеком стосується плакатів, що їх використовують протестувальники як повідомлення.

Отже, у цьому розділі ми встановили зміст сакрального насилля детально прослідкувавши як саме явище сакрального пов'язано з насиллям та суміжним з ним поняттям влади. Поглибивши рівень актуалізації сакрального в сучасній культурі, ми змогли виявити як відбувається трансформація сакрального насилля та які вектори розвитку воно приймає. Так, ми дослідили та підважили тероризм на сакральність змістів, а також запропонували приклади з українського контексту, що апелюють до теорії насилля та жертвопринесення у Жирара та Батая. Транслюючи структуру сакрального насилля на сьогоднішній день, ми передусім відштовхувалися від основних принципів теорії, звідки встановили амбівалентність сакрального насилля у терористичних практиках. З одного боку, таке виявлене через призму порожності смислів, розтрачання енергії, наслідування священним текстам, невинності жертв, що функціонують як жертва відпущення, а з іншого, неоднозначність сакрального пов'язана з медійним фактором, глобалізацією та питанням виправдання насилля. Беручи до уваги події як такі, що від них бере початок нове літочислення, сакральним для нас виявилася загибель Небесної сотні, що її ми означили через рамку мучеництва. Так само ми припустили, що жертвопринесення українських активістів, а також нещодавня акція під ОП порівнянна з концепцією Батая про непродуктивне як розтрату.

У підрозділі символічного насилля, який ми застосували як продовження сакрального насилля, оскільки, на наш погляд, обидві форми опосередковані тим додатковим, що відрізняє від запропонованого нами визначення насилля у

першому розділі, ми концептуалізували складність означення такого та спробували визначити символічність насилля через мову, дискурс та політизацію тіла.

## РОЗДІЛ ІІІ. ДЕСТРУКЦІЯ НАСИЛЛЯМ: ПРИКЛАД БІЛОРУСІ

### ІІІ. 1. Означення простору Білорусі

У цьому розділі, що спрямований на дослідження феномену насилля на конкретному прикладі, яким є інституційна державна агресія у культурно-політичному просторі Білорусі, ми аналізуватимемо як саме проявлено насилля сакрального та символічного змісту, що сполучене з прямим фізичним насиллям у протестних акціях проти влади Білорусі (2020-2021). Передусім ми звернемо увагу на соціокультурний простір республіки, аби деталізувати як саме може бути виявлено насилля. Отож, визначимо такий.

На нашу думку, Білорусь, що є зоною пограниччя, або межі, за своєю сутністю є державою не тільки географічного перетину західного та східного простору, але й, звідси, відрізняється специфічним цивілізаційним вибором, яким владі вдається маніпулювати. У подібному ракурсі проблематика означення простору Білорусі стосується низки відповідних маркерів, які вказують на репресію ідентичності як національно-політичного фактору приналежності до території та маргіналізацію суспільства, що реалізується насадженням суперечливих практик пам'яті та мовної однозначності. Як здається, символічне насилля, вектори якого ми проаналізували у попередньому розділі, на прикладі «конструювання» образу суспільства Білорусі, можуть бути представлені через категорію мови як означуваного до інакшості та категоричності продукованого тіла нації, а також через дискурсивне ініціювання владою суб'єктів такої. За нашим визначенням онтологічна та просторова проєкція Білорусі дозволяє однаково акцентувати на субцивілізаційному імперативі, тобто на самому територіальному положенні, та, екзистенційно, на біфуркації, транскультурності Білорусі як політико-культурного осередку, тобто як точки зіткнення конфліктів [42; 129]. Важливим для нашого дослідження є те, що Білорусь, будучи на перетині різних позицій, а від часу протестних реакцій 2020-2021 р., актуалізуючи вимір опору політиці «недвозначності» влади, дотепер все ж не є настільки вразливою у стратегіях поведінки та самовизначення, а тому насилля, що про-



явлене як ієрархічний порядок та регулювання походить винятково від уряду, котрий у собі зосереджує принципи тоталітарного правління, що знов таки повертає до конкретизації питання виправданості цілей та засобів насилля. Тут ми маємо на увазі, що у виборі ідентичності та цивілізаційної спрямованості, що очевидна внаслідок неконтрольованої політики чинного президента Білорусі Олександра Лукашенко, а, отже, є такою, що звернена до західного демократично-ліберального локусу, здебільшого не передбачає нівелювання свого культурного модусу самими білорусами, а є лише та тільки таким, що як деструкція спровокована насиллям влади. До прикладу, обираючи з-поміж двох ідеологічних проєкцій як-от литовська культурна спадщина та західноросійська форма «сприйняття» себе, білоруси, на противагу до політики держави, тяжітимуть до ідентифікації з першою традицією, уособленням якої може бути католицьке віросповідання, використання білоруської мови (транслювання письма латиницею), запит на символіку, яка свідчить про історичне коріння, заперечуючи як таку ідею про радянську ностальгію за імперією (герб «Погоня»; біло-червоно-білий стяг як прапор БНР 1918-1919 р. та незалежної Білорусі з 1991 по 1995 р.; у контексті сучасного протесту – це також образ «Єви» Хайма Сутіна як відповідь на арешт картин з проєкту «Арт-Білорусь» тощо).

Подібне очевидне зі змінами в період від 90-го до 95 рр., де останнє десятиліття ХХ ст., а саме січень 90-го р. ознаменував політику відкритості до білоруської культури, тобто в цей час білоруська мова здобула статус державної, а культурна політика була спрямована на консолідацію з країнами Заходу, натомість як від референдуму 95-го р., така трансформувалася в «доповнену» радянську, а в мовний простір була залучена російська як ще одна офіційна мова, що досі переважає у медійному полі та риторичі влади Білорусі [40; 222]. Поглиблюючи мовне питання, додамо, що білоруська мова була прийнята від подій становлення БРСР, тоді як вже з 24-39 рр. ХХ ст., статус особливо важливих мов разом із білоруською здобула російська та їдиш, що знов-таки у період 39-го р. було повернуто до двох: російської та білоруської мови [22; 1014].

Окрім того, значущість символіки проявлена у сакралізації історичних постатей, якими є Кастусь Калиновський, Фросина Полоцька, Франциск Скоріна тощо.<sup>1</sup>

Звідси зрозуміло, що як контрідентифікація з символічним насиллям влади, яка пролонгує власні означники культури, наразі Білорусь відтворює свою національну ідею, що як самостійна корелює з білоруськими просвітницькими та культурними проектами початку ХХ ст. Отож, потрібно зауважити, що як деструктивна сила символічне насилля зачіпає питання мови, що дотепер нерепрезентована як повсякденна мова для Білорусі, а також є такою, що виключена зі вищих освітніх структур, що збігається з усуненням білоруської як державної на рівні телевізійного медіаконтенту.<sup>2</sup> Продовжуючи, символічне насилля реалізується у векторі медіапропаганди, де офіційні ЗМІ Білорусі визнають протестувальників як таких, що в опорі до фізичної агресії державних структур, вдаються до немирних акцій, звідки стає можливим насильство саме з боку «незгодних». Таким чином, політика таких телеканалів як-от «Білорусь 1», «ОНТ» та інших за думкою аналітика М. Стефановича полягає у наступному: «це позбавлення опонентів влади суб'єктності, маргіналізація протестувальників, використання тверджень, що вони діють не самостійно, агресивно та в цілому неадекватно» (пер. наш – В. К.) [4]. Серед основних напрямів такої пропаганди можна виокремити сакралізацію влади, тобто стабільності лідерів такої, звідки будь-яка загроза відбувається як зовнішня, з-поза меж Білорусі, а також перехід від точкової стратегії означення опозиціонерів в ролі окремих, що порушують однорідність режиму влади до об'єктивації протестних акцій в сенсі превентивності, як антимайдана стратегія боротьби, що охоплює недопущення соціально-економічних проблем. Останнє, зокрема, доповнюється символічністю звер-

<sup>1</sup> Це показано у картографуванні Білорусі з її пам'ятниками та пам'ятними місцями як структуруючими соціальний простір свідченнями зміни культурної ідентичності: площа Калиновського як заміщення Жовтневої площі; проспект Скоріни, що був трансформований у проспект Незалежності, але перейменування якого і досі є суспільно підваженим питанням тощо.

<sup>2</sup> У Білорусі нараховується лише декілька медіаплатформ, які є супутниковими та належать варшавській телевізійній спілці, що так само стосується ситуації переслідування білоруського мовлення як опозиційного до дій уряду.

нення до 40-х р., як дестабілізації сил фашизму [11]. До прикладу, в матеріалі телеканалу «Білорусь 1» події від серпня 2020-го р., що описані як «сім стадій біло-майдану» набувають значення патологічності: «...вірус державного перевороту мутує, обростаючи технологіями, вбудовується в тіло держави роками» (пер. наш – В. К.) [10].

Так само – це ангажованість та заборона символіки, що особливо помітно з сучасними протестними акціями, які спрямовані на ліквідацію терористичного режиму, що впроваджений президентом Білорусі. Нещодавніми прецедентами до цього є затримання активістів, що демонструють національну символіку, або таку, що наближена до неї та яка контрастує з офіційно затвердженою. Попри те, що законодавчо символіка дозволена (від 1 березня 2021 р. – за неї стягується штраф), символічна заборона на таку визначається через абсолютне несприйняття іншості, що розцінено в категоріях «ворожнечі», «екстремізму» та «фашизму» з боку білоруського уряду [94]. Аналогічним чином політика пам'яті, або мнемотичні студії унаочнюють як саме відбувається символічне насилля, що у ситуації з Білоруссю є підміною контекстуально-визначеного на необґрунтоване та міфічно упереджене. Так, до прикладу, влада ретранслює міф перемоги у Великій Вітчизняній війні, що заміщує День Незалежності РБ, тобто його святкування як нове літочислення відраховане від події перемоги у війні, а не як проголошення суверенітету Білорусі, що так само збігається зі сакралізацією пам'яті про Жовтневу революцію.

Разом з цим пропаганда партизанської слави помітна у самому просторі міста, яке конкретизує та локалізує пам'ять у відкритих площах столиці Білорусі [78; 92-93]. Зауважимо, що саме місто і досі зберігає радянський ландшафт (від 1996-го і до поч. 2000-х р. відсутнє фінансування на будь-які прояви процесів декомунізації; за висловлюванням Лукашенко від 2019 р. збереження подібної пам'яті необхідне, оскільки свідчить про реалізацію благородних цілей, які мали місце від подій 1917 р., звідки порушення гомогенності білоруського простору розцінюється так: «Я це зупинив одразу. У нас готові були теж зносити пам'ятники, провести декомунізацію, люстрацію – я це зупинив. І ми від цього

перемогли» (пер. наш – В. К.) [83]). За О. Браточкіним «образ» білоруського міста інтенсифікує асинхронність пам'яті та її множинність, де «належна» пам'ять витіснена пам'яттю «затриманою». Таке, на думку дослідника, пояснюється «консервацією» 90-тих р. та постійним зверненням до подій Другої світової, нівелюючи при цьому більш наближену історію, якою є БНР. Визнання саме таких, а не інших наративів зумовлене політичною ангажованістю влади, яка не проблематизує поле історичної травми іншого: «...поширеною практикою є “нейтралізація” символічних значень та контроль над інтерпретацією низки меморіальних об'єктів (меморіали Голокосту, пам'ятник воїнам-афганцям тощо)...Меморіальні об'єкти, котрі можуть претендувати на те, аби бути “місцями пам'яті” загальноєвропейської історії, локалізовані в рамках офіційного наративу як об'єкти з “інакшим” значенням, у тому числі й шляхом особливої інтерпретації поняття “європейськості”» (пер. наш – В. К.) [46]. Отож, тут Браточкін виокремлює тенденцію до політизації символічного простору та зважає на процеси «рефреймінгу» пам'яті, наслідком чому є усвідомлення суспільством проблеми вихолощеності міста як монумента перемоги, а з іншого, його забудови в межах псевдоісторичності, де тільки периферійний простір віддзеркалює національні інтереси [46].

Доповнюючи за П. Рікером, пам'ять як маніпуляція та як борг, що про неї дослідник говорить в контексті індивідуальної та пам'яті колективного, можлива з огляду на кореляцію влади з поняттям ідентичності та ідеології, що така нею втілена: «Маніпуляція пам'яттю...викликана вторгненням між претензією на ідентичність та публічним висловленням пам'яті багатолікого, такого, що викликає тривогу фактору» (пер. наш – В. К.) [102; 120]. Отож, тут пам'ять символічно опосередкована через невизначеність та слабкість ідентичності, зокрема, як сприйняття іншого. Інтерпретуючи тезу Рікера, влада, яка зосереджує в собі потенцію вирішувати, може визначати пам'ять через справедливість, або ж зловживати та маніпулювати такою, що, як здається, подібно до роботи історика, який порівнюючи факти, вибирає ті місця, які б свідчили про ідею певної користі [102; 125].

Повертаючись до практичного аспекту політики, так само важливим є знищення правдивого нарративу, що пов'язаний з місцями меморіалізації трагедії загиблих в урочищі Куропати та Хатині. У ситуації останніх за тезою С. Ушакова відповідальність за насилля відтворена у пошуках іншого, такого, що був би причетний до події, але який би не підважував внутрішню цілісність Білорусі (маємо на увазі, що нарратив влади випереджає реальне символічне місце трагедії тим, що нівелює причетність до масових вбивств білорусів, зважаючи тільки на «пошуки» між символічним Сталіним та Гітлером). «Цинічна структура» подібного означення трагедії свідчить про дискурсивне виробництво через практику відчуження власної приналежності до вбивств: «...іншими словами, є чітке розуміння залежності форм самовираження від символічних структур, вироблених ззовні: авторські права на форми та способи саморепрезентації в цьому випадку перебувають за межами безпосереднього впливу індивідуального або групового суб'єкта. Автобіографії розповідаються чужою мовою» (пер. наш – В. К.) [111; 211]. У такому контексті практичний зміст протесту як реакції на символічне насильство зачіпає аспект «різних» пам'ятей. Саме тут – це знесення пам'ятних хрестів та в цілому руйнування комплексу, що підмінений означниками Великої Вітчизняної, але який все одно зберігає значення як місце масових репресій жертв [88].

Тут наведемо сучасніші приклади, що безпосередньо зачіпають протестні реакції у Білорусі проти сфальсифікованих виборів. Перший з них стосується заперечення пам'яті та статистичних даних про померлих від Covid-19, метафоричний означник якого «I can't breathe» позначає не тільки хворобу, але й неспроможність вивільнення з-під влади Білорусі. В термінах Кеті Чухров таке описане як драма незафіксованих імен смерті, що спричиняє до неможливості горювання, а, отже, певного рефлексивної відгуку, який стає відповіддю на історичне конструювання пам'яті [2]. Схожим, як нам здається, є загальна підоснова протесту як передчуття загибелі, що філософкою О. Давидік прокоментована так: «...солідарність сформувалася з почуття спільної загибелі, фрустрації, вразливості, а головне, неможливості визначити стійкий ґрунт під нога-

ми» (пер. наш – В. К.) [67]. Додамо, що в цьому сенсі Чухров вказує на «засоби» нелюдської агентності у протестних акціях, що змінюють звичну парадигму солідарності, яка реактуалізується з ситуацією пандемії, де кожен та кожна позначена через вірус, а тому реальним є символічна кастрація себе як суб'єкта політичного чи такого, що причетний до події [2]. Як відмова від фіксації пам'яті та як спроба уникнути етичного вибору, виключення жертв епідемії продукує символічне насильство, що сконцентроване, зокрема, на нівелюванні модусу життя іншого та біополітиці як такій (з одного боку, це спроба держави перейняти на себе процеси адміністрування людським життям, а з іншого, зняття будь-якої провини за смертність).

Відмінним від цього, але так само прикладом відтермінованої політики пам'яті, на наш погляд, є знесення стихійного народного меморіалу О. Тарайковському, загиблому внаслідок мирного протесту, меморіал якому був встановлений поблизу станції метрополітену, але який невдовзі демонтували [75]. Щодо подібних практик пам'яті та заперечення сакральності жертв під час ескалації насилля у Білорусі можна виокремити загибель прихильника опозиції Р. Бондаренко, що була комеморіалізована на «Площі змін» та яку Лукашенко прокоментував так: «Вони вже призначили винних. Цей бунт нікому не потрібний. І сакральна загибель людей також нікому не потрібна. Не тільки мені, але і їм теж» [50]. Такі приклади, як нам здається, свідчать про дегуманізацію практик пам'яті та інкорпорування такої у структуру влади, насильницькі дії якої втілені в ідеології пришвидшеного прогресу та політизації турботи, що виходить за межі легітимізованого насилля, тобто такого, що звернене на захист від нападників. Питання сакральності жертви, що буде проаналізовано далі, можливо означити тезою акціоніста О. Кузьмича, що вказує на конституюючий та запобіжний характер сакральної жертви, що стримує насилля: «Ці сакральні жертви насилля є надзвичайно сильним образом, від якого відштовхуються як жіночі протести, так і протести загалом. Саме тоді влада показала, що своїми діями вона збирається влаштувати геноцид потенціалу білоруських протестів. І вона це намагалася зробити різними способами: від залякування адміністратив-

ними статтями до вбивств. Проте після жертв насильства піднялася народна хвиля обурення, почали виходити сотні тисяч людей на вулиці... У всякому разі влада припинила на пряму знущатися з людей» (пер. наш – В. К.) [26].

На наш погляд, виключення з життя, яким для Дж. Агамбена є позбавлення права на подібне, дещо у видозміненому вигляді, стосується конфіскації статусу громадянина Білорусі у протестувальників. Подібна постанова, що досі перебуває на розгляді, зачіпає тих, хто не є громадянином Білорусі за фактом народжуваності, що, втім, не знімає питання виключеності, що може бути актуалізоване через пошуки політичного притулку за межами Білорусі (наразі більшість акціоністів, митців та прихильників опозиції до дій Лукашенко вимушені маніфестувати свої практики опору з-за кордону). Як здається, така думка важлива з огляду на різницю у відносинах між владою з громадянами/ негромадянами, де у випадку останніх нівелювання такого статусу може сигналізувати про реальну загрозу з боку влади. Тут цікавим є прецедент з політичною активісткою та координаторкою штабу В. Бабарико М. Колесніковою, що під тиском депортації розірвала свій паспорт. Виключеність тут базується на моделі невідповідності ідеям держави, де розірваний паспорт однаково означає напередвизначеність твоєї виключеності, що по суті не залежить від засвідчувального документу, оскільки в ролі політичного ворога до дій уряду видимість такого агента гарантована нівелюванням його як повноцінного для інфраструктури держави [87]. Інакше, це виключення того, чого немає.

Підбиваючи підсумок до пропонованих тез, ми зауважили про Білорусь як країну, якій властиве нав'язування домінантного нарративу та такого політико-культурного дискурсу, що не збігається з публічним дискурсом. Стратегія символічного насильства тут проявлена на рівні маніпуляції свідомістю, що сконцентроване на факторі мови, пам'яті та образу себе.

### **III. 2. Політична перспектива насилля: вимір протесту**

У цій частині роботи ми спробуємо критично оцінити «потенціал» насилля фізичного, сакрального та символічного змісту, що буде реалізоване нами

як дослідження виміру протесту Білорусі на прикладі таких реакцій як-от протестні вияви 2020-2021 р., що мають деяку концептуальну схожість зі попередніми білоруськими акціями: мовчазним протестом (2011) та протестом дармоїдів (2017), але події яких вирізняються масовістю насилля з боку влади, що намагається легітимізувати озброєні напади на активістів. Останнє очевидно зі застосуванням бойової техніки, яка функціонує в ролі головного механізму придушення хвилі протестів та блокування публічного простору, що наразі законодавчо дозволено документом «про зміну законів у питаннях забезпечення національної безпеки Республіки Білорусі» [91] та насиллям ОМОН, що як перевірені структури сформовані на ґрунті авторитарного конформізму.

Протестна реакція як вираження незгоди з діями та риторикою влади належить до категорії такого, що всупереч монополії на насилля держави, реалізується мирним шляхом. Повертаючись до достатньо суперечливої тези В. Беньяміна про політичний протест, що не призводить до реальних змін, але який належить порядку правовстановлюючого насилля, тоді як спільний страйк, що повністю скасовує вимір владного контролю реалізується як анархічний, але стосується ненасилля як такого, потрібно зауважити, що протест у випадку Білорусі та вияви громадського опору, що прослідковуються у перформативних практиках, символічних гаслах та ризоматичних структурах вірального та реального простору протесту належить до акцій, що подібно до того, як на цьому акцентує Беньямін, має значення в сенсі допустимого протесту, що утримує розповсюдження насильницьких дій [36; 82]. Інакше, протест є тим актом солідарності, що відбувається завдяки символічним висловлюванням та право на проведення якого гарантується державою. Суперечливим є рамка таких протестів, де демонстранти у спробі актуалізувати свою політичну волю вдаються до насилля, що у випадку конфронтації з державою, не отримує жодної політичної підтримки такої. Порівнюючи протестні реакції, зауважимо, що насилля, яке сконцентроване в політичній події розподіляється неоднаково. Тут ми маємо на увазі, що насилля може бути зверненим у напрямку від протестувальників до держави як осередку влади, так само як і апарати адміністрування та контролю



держави можуть застосовувати насилля до тих, хто порушує її стан «нормальності».

У випадку масових заворушень у Франції 2005-го р., як вважає С. Жижек, насилля, попри те, що воно було скоординоване поліцією проти «кольорових» груп, все ж можна схарактеризувати як насилля, що спрямоване протестувальниками на самих себе, свідченням чого є численні підпалення машин та будівель у кварталах мігрантів. Таке насилля означене як спроба звернення до влади з питанням своєї непомітності для уряду, а, отже, виконує фатичну функцію підтримки своєї присутності: «...повідомлення зворушень було не в тому, що протестувальники вважали французький республіканський універсалізм загрозою своєї ідентичності, а, навпаки, в тому, що вони не були включені в нього, що вони виявилися по іншій бік стіни, що відокремлює видиму частину республіканського соціального простору від невидимої» (пер. наш – В. К.) [63; 64]. Подібним чином, події травня 68-го р., як «революція насиллям» можуть бути описані з позиції відмежованості від прямого насилля, що вчинене поліцією та протестувальниками. Так, на погляд Ж. Липовецького, соціальна криза у Франції з її ліворадикальними студентськими виступами вказує на маргінальність характеру насилля, що, як ми можемо припустити, означає не тільки ізоморфність такого руху за дослідником, а нібито «деперсоналізацію» насилля, яке нічого не провокує та нічого не вирішує: «...насилля втрачає свою сутність в гіперреалітичній кульмінації без програми, без ілюзії – жорстоке насилля розчарованих людей» (пер. наш – В. К.) [80; 316]. Отже, насилля у протестній реакції не тільки зачіпає вимір відношення влади до суспільства, але й також стосується площини самого насилля, що як деструктивна сила може бути оберненим на самих акторів насилля та виявляти свою безсенсовість у просторі «безмирності».

Так само насилля може бути простеженим через його атомічність, що зачіпає різні державні апарати та стратегії дій таких. Хоча події у Білорусі від серпня 20-го р., які є реакцією на сфальсифіковані вибори та загалом агресивну політику Лукашенко, що заперечує пандемічну ситуацію у Білорусі та не визнає

діяльності опозиції, можна схарактеризувати як тактики мирного спротиву офіційних інституцій та звичайних мешканців, що мали бути забезпечені відповідною протекцією, але які насамперед виявилися каталізаторами до владного насилля, все ж варто розглядати як такі, що визначають нелегітимізовану межу втручання влади та реалізацією нею злочинного насилля [5]. На наш погляд, особливість такого насилля, що проєктоване як поліційне свавілля та координована робота спецгруп, ОМОН та внутрішніх військ у стосунку до мирних акцій протесту, простежується як взаємозв'язок з насиллям патріархального характеру, що помітно з протестними рухами жінок (важливим, як нам здається, є перформативні практики художниць та активісток Білорусі, що проявляють насилля влади у стосунку до себе.<sup>3</sup> Отож, на рівні такого символічне насильство відбувається як політизація жіночого тіла, що сполучено з продукуванням образу жінки як нездатної до самостійного висловлення.

Проблематизуючи питання протесту, звернемося до Дмитра Голинко-Вольфсона, що зауважує про розрізнення політичного мистецтва та мистецтва протесту. Якщо перше у дослідника викристалізовується через такі маркери як ініціативність, критичний потенціал та здатність суперечити капіталізму, що, втім, не позбавляє політичне мистецтво ангажованості як прихильності до дій влади, завдяки якій відбувається «сакралізація» мистецьких здобутків протесту, то саме мистецтво протесту – це реальна політична дія, яка відбувається за посередництва активіста. На наш погляд, ті критерії, які Голинко-Вольфсон каталогізує як основні для мистецтва протесту можна оптимізувати до ситуації протестних реакцій у Білорусі 2020-2021 р., де вагомим є збереження таких позицій, які унаочнені дослідником: по-перше, мистецтво протесту містить у собі символічну окупацію простору, що здійснюється як фізична присутність на місцях особливого значення, а також як режим відгуку, котрий можливий у структурі віртуальних мереж; по-друге, це перейняття анархічної ідеології, що про-

---

<sup>3</sup> Як приклад, акція жінок на Комаровському ринку, відеоперформанс FREEDOM BELARUS 2.0 та проєкт групи «#дамазручнаубуті», що підіймає питання зв'язку домашнього насильства, котре ніяк не контролюється державою з експансією такого за межі простору дому: поліційні тортури у стосунку до жінок, численні зґвалтування тощо [57].

явлено як антидержавний супротив; по-третє, це відтворення кооперації як форми підтримки, тобто учасники подій протесту об'єднані взаємопідтримкою, звідки можлива розбудова «місць допомоги» (у ситуації з протестами у Білорусі це свідчить про згуртованість людей, що підтримують політичну подію на рівні практик повсякденного життя: мобільні пункти, центри сприяння тощо) [54]. За тезою Голинко-Вольфсона: «...анархістські передумови мистецтва протесту дозволяють йому вибудувати емансипаційну платформу всередині соціального простору, де відстоюються екзистенційні цінності низової демократії, а також винаходяться способи неринкової взаємовиручки та непідконтрольної творчої взаємодії» (пер. наш – В. К.) [54]. У підсумку, що характерно також для подій у Білорусі, протестна реакція сполучає між собою такі параметри як-от розосередження демонстрантів на рівні будь-яких відкритих просторів; залучення медіапровідників акції як фактор розголосу та достатньої репрезентації явища (у Білорусі до цього, зокрема, спричинилася платформа «Чесні люди», «Голос» та канал NEXTA Live, що сакралізував антиправительські виступи); відтворення солідарності як агентності тіла колективного, що породжує нову суб'єктність. Зауважимо, що у своєму аналізі протестних реакцій у Мінську Жижек вказує на те, що попри реакційність закликів демонстрантів усунути авторитарного лідера, постать Лукашенко, що і досі асоціюється з боротьбою з ліберальним капіталізмом є у певному сенсі конституюючою для Білорусі. На погляд Жижека, революційна політика демонстрантів як бажання створити новий світ, навіть у випадку остаточної перемоги над персоналістським режимом насилля чинного президента, все одно не матиме подальшого успіху, оскільки тенденція до насадження кандидатів подібних до Лукашенко буде збережена [27].

Продовжуючи означувати рамку протесту в теорії та на прикладі Білорусі, погляньмо як саме маніфестоване насилля владою республіки. Серед основних виявів насилля є ув'язнення учасників демонстрацій, перешкоджання політичній активності опонентів влади та переслідування таких (С. Тихановський, В. Бабарико, С. Тихановська, М. Колеснікова, В. Цепкало тощо), викрадення прихильників опозиції та знущання з них, нещодавнє затримання білоруського

журналіста та політичного активіста Романа Протасевича та його дівчини, громадянки Росії Софії Сапеги як звинувачуваних у терористичній діяльності тощо. Насилля, що пронизує структуру влади та виявляє її чітку орієнтованість на вертикаль, що дійсно протистоїть множинності реакцій та відсутності окремого лідера у протестах як втілення автономності, визначається анонімністю, що в дечому збігається зі визначенням системного насилля, що позбавлене видимості свого оператора. Так само це насилля призупиненого суспільного договору, оскільки влада, яка дійсно належить суспільству наразі нерепрезентована через апарати держави, точніше, експозиціонуються виключно інтереси її вищих представників. Деталізуючи поліційне свавілля у Білорусі, вдамося до розрізнення політики, поліції та політичного за роботою Жака Рансьєра «На краю політичного». Як вказує Рансьєр, політика відрізняється від поліції тим, що вона не є формою контролю, а навпаки, втілює у своїх засадах питання суспільства, котре апелює до власних розбіжностей, що також поєднується з ідеєю про політику, яка не створює таких ідентичностей, що були б об'єктивовані як це відбувається, до прикладу, в рамках поліції : «...політика – не мистецтво керувати суспільствами, це форма людської дії, що базується на суперечностях, виключенні з правил, згідно з якими відбувається згуртування людських груп та керівництво ними» (пер. наш – В. К.) [100;12]. Поліція ж в Рансьєра стосується несправедливості в питанні рівності та розглядається як форма втручання, що позиціонує себе як «розподіл чуттєвого» в опозиції видиме/невидиме: «Поліція – не соціальна функція, але символічне складання соціального. Сутність поліції – не придушення, і навіть не контроль над живими. Її сутність – визначене розділення відчутного» (пер. наш – В. К.) [100; 208]. Як політичне, відповідно, в Рансьєра представлено перетин між політикою та поліцією. Варто зауважити, що поліція у Рансьєра нетотожна суто поліційному апарату, але у випадку нашого дослідження теза такого може бути застосована для означення ідеї непомітності протестувальників, які промарковані через свою виключеність, а тому до них можуть бути застосовані будь-які засоби контролю.

Вслід за подіями побиття та розгонів учасників демонстрацій від 9 по 13 серпня 2020 р., що є свідченням прямого насилля, символічне поле насильства може бути продемонстроване через «тіло» самого президента Білорусі, що пропонує риторику ненависті та залякування, та дії якого вказують на необмежений потенціал влади (наразі Лукашенко відтворює агамбенівське визначення суверена, влада якого полягає у можливості перемикання від чинності закону до повного його спростування). Прикладом першого може слугувати телевізійне звернення Лукашенко в якому він заявляє про готовність чинити насильство до тих демонстрантів, які порушують за його висловлюванням «інфраструктуру держави» [6], тоді як у випадку другого, це фізична презентація Лукашенко своєї спроможності втрутитись у конфліктне поле (тут передусім символічна поява президента на території резиденції Палацу незалежності зі зброєю у руках [84]). Так само насильство влади, що зачіпає символічність впливу такого, простежується у спробі приватизації суспільного мовлення, що ми вже раніше окреслили в контексті медіапропаганди, тоді ж як у випадку перших реакцій на результати виборної компанії, таке насильство було проявлено в узурпації критичних можливостей обміну думками та фіксації інформаційних фактів в мережі інтернету (протягом періоду від дев'ятого до дванадцятого серпня у Білорусі було неможливо встановити мобільний зв'язок та налаштувати месенджери [35]). Як нам здається, стратегія символічного насильства втілена також у протестних рухах, де учасники акцій демонструють плакати та скандують політичні гасла. На противагу до мовчазного протесту (2011), який відбувся як реакція на фінансову кризу у Білорусі, сучасні протестні акції пропонують складніші режими комунікації, що можуть бути описані в термінах арт-кураторки, теоретикіні фотографії та візуальної культури Аріелли Азулай: «Жвава діяльність в якій щоденно беруть участь тисячі протестувальників, – це свого роду мова, що діаметрально протилежна роздільній мові суверенної влади, яка відокремлює громадян один від одного і – через страх перед наслідками – намагається попередити їх випадкове скупчення...» (пер. наш – В. К.) [14]. Отож, символічною є мова самих протестувальників, що у випадку з протестними рухами у Мінську

набуло видимості через такі політичні гасла та слогани як-от «3%», «З чорної гуми зроблена влада», «Йди», «Ми тут влада», «Долучайся», «Не забудемо, не пробачимо», «Саша, тебе звільнено!» тощо. Таке свідчить про неможливість прямого політичного висловлювання, звідки креативні форми, якими є мовчазні акції, «прогулянки» демонстрантів, діяльність «Вільного хору» та рухи солідарності знаходять вираження у деформованості мови повсякденного. Доповнимо, що символічне проявляється також у вимірі мистецьких акцій. З цієї точки зору можна навести приклад акції «Flight» художньої групи «Бергамот», що ілюструють метафоричність змісту прямого насилля силовиків, що здійснюється як напад на протестувальників, трансформуючи таке як жест фізичного руху у піднесеності [1]. Разом з цим межа насилля простягається як символізація простору, що такий займають демонстранти всупереч політиці доброустрою держави. У цьому сенсі ті ж самі гасла та графіті є програмою протидії прямому насиллю влади (до прикладу, символом об'єднання білорусів став мурал на площі Змін, авторство якого, ймовірно, належить Р. Бондаренко [104]). Зонування простору та розподіл такого як можливість видимості для демонстрантів помічаємо з такої тези Дж. Батлер: «...чимало масових демонстрацій та засобів опору, які ми спостерігаємо в останні місяці створюють простір видимості, вони [демонстрації] також захоплюють уже встановлений простір, що пронизаний чинною владою, прагнучи розірвати відношення між публічним простором, площею та дійсним режимом» (пер. наш – В. К.) [19]. Отож, подібне твердження дослідниці викристалізовує зв'язок між владою та протестувальниками в сенсі фізичної присутності як умови позиціювання себе, де колективність позначена через рівноправність тіл демонстрантів [19]. Аналогічно – це контраст між сферою влади та публічним у Фуко, оскільки за французьким мислителем для того, щоб адмініструвати та контролювати суспільство мають існувати відповідні інстанції, які й складають простір (школи, психлікарні, тюрми, фабрики тощо) [114]. Всупереч цьому, сакральна рамка насилля у білоруських протестах стосується жертвовного модусу демонстрантів, оскільки такі помарковані віктимністю та відсутністю потенції реального рішення. Підтвердження знаходимо в

самих коментарях протестувальників: «Акція показує жертвність, те, що народ не войовничий, а скоріше оголений: перед владою він перебуває в такому положенні, що з нього нічого брати» (пер. наш – В. К.) [41]. Перформанс «Віруючи Філістерський світ політичних тварин» О. Кузьмича на білоруській виборній дільниці та продовження акції на Проспекті переможців вказує якраз на ідею відступу від політичної влади та пролонгованої нею ідеології, що забезпечує функціонування суспільства як жертв режиму деспотії: «Я б хотів, аби людина вивільнилася від будь-якого ідеологічного гніту, аби влада, радикальними чи мирними методами, віддавалася простій людині, замість того щоб вона [людина] слугувала жертвною нафтою для її представників» (пер. наш – В. К.) [41]. Як супротив, що ґрунтується на безсилі, білоруський протест породжує власну «культуру» мучеництва зі своїми засновницькими жертвами (статистично навіть невідома точна кількість смертей у протестах, що продовжуються й донині; особливо, статусом сакралізованих наділяються жінки, які одні з перших виступили проти насильства влади). Варто зауважити, що особливий резонанс тут викликає смерть протестувальників, що персоніфікована як випадкова чи безпідставна. Таке має значення, оскільки більшість нападів на демонстрантів здійснюється таємно, а місця перебування таких не зазнає оприлюднення, звідки імена агентів насилля не проголошуються, а, отже, такі не несуть відповідальності за вчинений злочин (білоруським відповідником до цього явища є так звані тихарі). З цієї точки зору сакральна смерть і є здебільшого такою, що неочевидна та трансльована від тіла невідомого іншого, чим нібито є вища влада. До прикладу, жертвність білоруських протестувальників проявлена через жорстке поводження з ними, яким є відсутність будь-яких умов у камерах затримання, фізична агресія та психологічне знущання силовиків, що автоматично увиразнює позицію насильників як надлюдей. Точкою «пристібки» подібного конфлікту влади та суспільства, як нам здається, може бути висловлювання Лукашенко, яке опосередковано нагадує діалектику пана та раба, що слугує наголосом на проблематиці смерті як завершення протистояння: «Ми провели вибори. Поки ви мене не вб'єте – інших виборів не буде» (пер. наш – В. К.) [9]. Ме-

сіанська роль насилля, яку Лукашенко вбачає як припинення та утиски свавілля демонстрантів свідчить про сакральність постаті лідера, який переймає на себе право регулювання будь-чим та будь-ким, що концептуально увиразнює зв'язок правителя з тим, що перебуває на межі. У контексті останнього актуальним є порівняння з тезою Батая, що її також розвиває Ямпольський, зазначаючи про виключеність з простору однорідного (маємо на увазі, що влада як сакральне ліве апелює до гетерогенного, але при цьому заручається підтримкою суспільства як чогось нормального). Доповнюючи, необмеженість влади як проявлення сакральності насильства може бути продемонстрованим зі зверненням до нещодавнього затримання білоруського журналіста Протасевича, редактора декількох опозиційних каналів новин Білорусі. Попри те, що сам факт затримання активіста є насильницьким актом, що загально підважує стабільність та цінність життя людини (нагадаємо, що прецедент відбувся 23 травня 2021 р. як затримання літака компанії «Рейнейр», що прямував з Афін до Вільнюса, а його вимушена посадка була виправдана нібито листом з погрозою від ХАМАС [99]), звинувачення Протасевича у масових заворушеннях спричинилося до нової хвилі протестної реакції, оскільки за деякими твердженнями, журналісту може загрожувати смертна кара, що й досі практикується у Білорусі. Як нам здається, Лукашенко у своїй спробі реалізувати таку може спиратися на мотиви жертви, яка стримає подальше розповсюдження протестних виступів, тобто як упередження та знак погрози для демонстрантів. Подібним до цього є приклад заяви КДБ про напад на Світлану Тихановську, де вказано на повідомлення про потребу сакральної жертви [8]. Отож, тут так само йдеться про жертву, яка є символічним означником насилля та принесення якої має відповідати функції самого ритуалу жертвопринесення як події запобіжного характеру.

Підбиваючи підсумок до цього розділу, ми проаналізували певні аспекти політико-культурної ситуації у Білорусі до яких залучили мову, пам'ять, символіку тощо. Ми визначили, що символічне насилля простежується як маніпуляція «знаками» культури, що стосується як історичних подій, так і протестних реакцій у Білорусі 2020-2021 р. У підрозділі «Політичної перспективи насилля:



вимір протесту» нам вдалося актуалізувати питання фізичного насилля, що прояснено нами через авторитарне правління президента республіки та сакральності, символічності змісту такого насилля. Прикладом символічного для нас слугувала репрезентанта президента у просторі, мова як стратегія опору та залякування. Так само, сакральність насилля ми означили через актуальні явища для Білорусі, які проявлені у хрупкості мирної акції, що протидіє насиллю влади.

## ВИСНОВКИ

На підставі проведеного дослідження ми дійшли до певних висновків та здобутків.

Згідно з метою цієї роботи, ми продемонстрували актуальність феномену насилля як сакрального, так і символічного змісту, простеживши їх трансформації та реальні втілення. Отож:

– проаналізовано феномен насилля передусім у зверненні до поняття влади; розглянуто, які етичні питання постають перед насиллям у режимі демократії та мультикультуралізму; зазначено типологію такого та окреслено проблемне поле насилля як явища інтерпеляції. Так само простежено певну трансформацію насилля, що у сучасному просторі більше не тяжіє до вимог справедливої війни, а продукується як анонімне насилля системи глобалізації.

– у концептуалізації поняття сакрального виокремлено, що сакральне властиве не тільки традиційним групам, але й суспільству доби модерності. Сакральне як негативне було визначено нами у стосунку до поняття влади та насилля, що надало змогу актуалізувати практичний зміст нашої роботи.

– на підставі теорії жертвопринесення конкретизовано сакральне насилля не тільки в модусі архаїчних груп, але й у практиках насилля сьогодення. Для цього ми використали приклад терористичних актів, сакральність насилля яких ми представили через низку відповідних факторів, а також застосували теорію сакрального насилля до обставин політичної ситуації України. У випадку терористичних нападів нами було зауважено щодо парадигми невинності жертви та самої ідеї смерті як розімкнення енергії, що, втім, підважено питанням виправданості насилля, де медійна візуалізація як чинник нового смислотворення спричиняє до невизначеності насилля як сакрального, оскільки така продукує деяку ангажованість до самої події. На прикладі обставин в Україні, відповідно, нами було проявлено подію загибелі «Небесної сотні» як факту мучеництва, а

решта прикладів, якими є самоспалення політичних активістів та акція під Офісом Президента досліджено через термінологічний апарат Батая.

– стосовно символічного насилля підтверджено засоби його вираження як маніпуляцію образом іншого, як насилля мови та політизацію тіла.

– застосовано парадигму насилля до простору Білорусі, в результаті чого простежено механізм маніфестації насилля на прикладі державної політики та протестних реакцій, що реалізується у векторі насилля мови, пам'яті, цивілізаційного вибору. Відносно протестних реакцій 2020-2021 р. фізичне насильство силових структур було доповнено нами виміром реальності символічного та сакрального насилля, де таке представлено через репрезентацію дій президента Білорусі, а також через віктимізацію учасників протесту.

Цілісно простеживши таке явище як феномен насилля, ми аргументували його не тільки як засіб примушення та деструкції, але і як певний факт, що у своєму значенні корелює з владою та є таким, що опосередкований впливом сакрального та символічного порядку.

Тож мету кваліфікаційної роботи «Феномен насилля: трансформації та маніфестації» досягнуто, а завдання виконано у повному обсязі.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. «Bergamot. Flight. 2020», video, Vimeo, 2020. URL: <https://vimeo.com/444869757>
2. «Political Action beyond so presence», видео, Шанинка Shaninka, 2020. URL: [https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=FFpHUIa6b\\_Y](https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=FFpHUIa6b_Y)
3. «Алексей Зыгмонт – Феномен мученичества в западных национализмах XVIII – XX веков», видео, plobooks, 2019. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=uT2BeiipItI>
4. «Беломайдан бандитов из 90-х» Что госСМИ Беларуси говорят о протестах. *Deutsche Welle*. 2020. веб-сайт: URL: <https://www.dw.com/ru/belomajdan-banditov-iz-90-h-cto-gossmi-belarusi-govorjat-o-protestah/a-55616809>
5. «Коронавірусний психоз»: влада Білорусі заперечує небезпечність епідемії. *Hromadske*. 2020. веб-сайт: URL: <https://hromadske.ua/posts/koronavirusnij-psihoz-yak-vlada-bilorusi-zaperechuye-nebezpechnist-epidemiyi>
6. «Лукашенко угрожает протестующим физической расправой», видео, DW на русском. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=VxOH6YbBGA>
7. «Неизбежна ли война?»: письмо Зигмунда Фрейда Альберту Эйнштейну. *Monokler* : веб-сайт. URL: <https://monocler.ru/neizbezhna-li-voyna/>
8. «Нужна сакральная жертва»: на Тихановскую готовили покушение. *Газета. ru*. 2020. веб-сайт: URL: <https://www.gazeta.ru/social/2020/08/10/13189459.shtml>
9. «Поки ви мене не вб'єте – інших виборів не буде». Лукашенко зустрівся з протестувальниками. Ось що з цього вийшло. *Hromadske*. 2020. веб-сайт: URL: <https://hromadske.ua/posts/lukashenko-poki-vi-mene-ne-vbyete-inshih-vivoriv-ne-bude>
10. «Семь стадий бело-майдана». Специальный репортаж», видео, АТН: новости Беларуси и мира, 2020. URL: <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=JM-qHnFQo-4>
11. «Урок усвоен». Как после выборов и протестов изменилась пропаганда в Беларуси. *Media Sapiens*. 2020. веб-сайт: URL: <https://ms.detector.media/trendi/post/26212/2020-12-16-urok-usvoen-kak-posle-vyborov-y-protestov-yzmenylas-propaganda-v-belarusy/>
12. «Язык и насилие. Онлайн-лекция Михаила Ямпольского», видео, Порядок слов, 2020. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=oXPrB3jg0cA>
13. 1968 – самоспалення Василя Макуха у Києві. *Український Інститут Національної Пам'яті*. 2019. веб-сайт: URL: <https://uinp.gov.ua/istorychnyy-kalendar/lystopad/5/1968-samospalennya-vasylya-makuha-u-kyuyevi>
14. Azoulay, Ariella. A Civil State of Emergency. Tamar Shlaim. Verso. February 2012. Web. <https://www.versobooks.com/blogs/918-a-civil-state-of-emergency-a-photoessay-by-ariella-azoulay>
15. Bataille G. La structure psychologique du fascisme. *Hermes* 5-6, 1989. P. 137-160.

16. Benhabib, Seyla. Nobody wants to be a refugee. Slawomir Sierakowski. Political Critique September 2015. Web. <http://politicalcritique.org/world/eu/2015/benhabib-nobody-wants-to-be-a-refugee/>
17. Bourdieu P. Language and Symbolic Power: Polity Press, 1991. 291 p.
18. Butler J. Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence. New York: Verso, 2006. 168 p.
19. Butler, Judith. Bodies in Alliance and the Politics of the Street. Transversal texts. September 2011. Web. <https://transversal.at/transversal/1011/butler/en>
20. Furnish, Timothy. Beheading in the Name of Islam. Middle East Forum. Spring 2005. Vol. 12, №2. Web. <https://www.meforum.org/713/beheading-in-the-name-of-islam>
21. Gentile E. The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism. Totalitarian Movements and Political Religions, Vol.1, No.1 (Summer 2000), P. 18-55.
22. Grigory, Ioffe. Understanding Belarus: Questions o Language, Europe-Asia Studies, 2003. Vol. 55, №7. P. 1009-1047.
23. Henaff M. The Price of Truth: Gift, Money, and Philosophy. Stanford, California: Stanford University Press, 2010. 466 p.
24. Munoz J. E. Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999. 227 p.
25. Pinker S. A. The Better Angels of Our Nature: Why violence has declined: Penguin Books, 2012. 832 p.
26. Shabonin, Sergey. Sociale-Marble. Web. <https://shabohin.com/Social-Marble-2>
27. Zizek, Slavoj. Belarus`s problems won`t vanish when Lukashenko goes – victory for democracy also comes at a price. INDEPENDENT. August 2020. Web. <https://www.independent.co.uk/voices/belarus-election-lukashenko-minsk-protests-democracy-freedom-coronavirus-a9685816.html>
28. Агамбен Дж. Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь / пер. с итал. Москва: Европа, 2011. 256 с.
29. Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства. Неприкосновенный запас. 2011. № 3. URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2011/3/ideologiya-i-ideologicheskie-apparaty-gosudarstva.html>
30. Арент Х. О насилии / пер. Г. Дашевский. Москва: Новое издательство, 2014. 148 с.
31. Батай Ж. История эротизма / пер. с франц. Скуратова Б; под ред. К. Голубович и О. Тимофеевой. Москва: Логос: Европейские издания, 2007. 200 с.
32. Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология / пер. с франц.; сост. Зенкин С. Москва: Ладомир, 2006. 742.
33. Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции / пер. с англ. З. Баблюяна. Харьков: Алетейя, 2002. 168 с.

34. Бауман З. Индивидуализированное общество / пер. с англ. В. Иноземцева. Москва: Логос, 2002. 390 с.
35. Беларусь: Отключение интернета, цензура онлайн. Human Rights Watch. 2020. веб-сайт: URL: <https://www.hrw.org/ru/news/2020/09/01/376244>
36. Беньямин В. Учение о подобии: медиаэстетические произведения. Москва: РГГУ, 2012. 290 с.
37. Беседа 3. Экстремизм: формы крайности. Ужас реального / сост. Т. Горичева, Н. Иванов, Д. Орлов, А. Секацкий. Санкт-Петербург: Алетейя, 2003. С. 51-67.
38. Беседа 4. Terra terrosum. Ужас реального / сост. Т. Горичева, Н. Иванов, Д. Орлов, А. Секацкий. Санкт-Петербург: Алетейя, 2003. С. 67-93.
39. Беседа 7. Три тезиса Эммануэля Левинаса. Ужас реального / сост. Т. Горичева, Н. Иванов, Д. Орлов, А. Секацкий. Санкт-Петербург: Алетейя, 2003. С. 173-203.
40. Бикетова Е. Принятие новой государственной символики Республикой Беларусь и формирование белорусской идентичности (1991-1995 гг.). Политология. С. 221-225.
41. Блиц: Беларусь 97%. *Сигма*. 2020. веб-сайт: URL: <https://syg.ma/@spectate/blits-bielarus-97-protsientov>
42. Бобков И. Этика пограничья: транскультурность как белорусский опыт. Перекрестки. 2005. № 3-4. С. 127-137.
43. Бодрийяр Ж. Насилие глобализации. Логос. 2003. № 1. URL: <https://magazines.gorky.media/logos/2003/1/nasilie-globalizaczii.html>
44. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / пер. с франц. Л. Любарской и Е. Марковской. Москва: Добросвет, 2000. 258 с.
45. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / пер. с франц. С. Зенкина. Москва: Добросвет, 2000. 387 с.
46. Браточкин А. Политика памяти в пространстве Минска: между забвением и идеей «множественности памятей». *Гедфтер*. 2017. веб-сайт: URL: <http://gefter.ru/archive/20927>
47. Бурдьё П. Социальное пространство. Поля и практики / пер. с франц. Н. Шматко. СПб: Алетейя, 2005. 576 с.
48. Бурдьё П., Пассрон Ж.-К. Воспроизводство: элементы теории системы образования. Москва: Просвещение, 2007. 267 с.
49. В Иране казнили жену футболиста за убийство любовницы. *Eurosport*. 2020. веб-сайт: URL: [https://www.eurosport.ru/football/persian-gulf-pro-league/2019-2020/story\\_sto7623264.shtml](https://www.eurosport.ru/football/persian-gulf-pro-league/2019-2020/story_sto7623264.shtml)
50. В Минске до смерти избили сторонника оппозиции Бондаренко. В Беларуси и других странах идут акции его памяти. *BBS NEWS*. 2020. веб-сайт: URL: <https://www.bbc.com/russian/news-54935634>

51. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности. Социо-Логос. Социология. Антропология. Метафизика / под ред. В. Винокурова и А. Филиппова. Москва: Прогресс, 1991. С. 39-50.
52. Вебер М. Политика как призвание и профессия. Москва-Берлин: Директ-Медиа, 2014. 84 с.
53. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / пер. с немец. М. Левиной. Москва: АСТ, 2020. 320 с.
54. Голышко-Вольфсон Д. Искусство протеста: когда люди и медиа выходят на улицу. Художественный журнал Moscow Art Magazine. 2011. № 84. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/13/article/174>
55. Гро Ф. Состояния насилия. Логос. 2011. № 1. С. 149-171.
56. Гумбрехт Х. Производство присутствия. Чего не может передать значение / пер. с англ. С. Зенкина. Москва: НЛО, 2006. 184 с.
57. Дама, удобная в быту: смотрите, активисты запустили проект, который вам может понравиться. Citydog. 2018. веб-сайт: URL: <https://citydog.by/post/zaden-proekt-gender/>
58. Дёлез Ж. Мая 68-го не было. Москва: Ад Маргинем Пресс, 2016. 96 с.
59. Диспут: Сакральное в современном обществе. Полит. Ру. 2009 URL: [https://polit.ru/article/2009/03/16/nanci\\_podoroga/](https://polit.ru/article/2009/03/16/nanci_podoroga/)
60. Долар М. По ту сторону интерпелляции. Неприкосновенный запас. 2012. № 5. URL: <https://www.intelros.ru/readroom/nz/n5-2012/16909-po-tu-storonu-interpellyacii.html>
61. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни / пер. с франц. В. Земсковой; под ред. Д. Куракина. Москва: Элементарные формы, 2018. 808 с.
62. Жижек С. Возвышенный объект Идеологии / пер. с англ. В. Софронова. Москва: Художественный журнал, 1999. 234 с.
63. Жижек С. О насилии. Москва: Европа, 2010. 184 с.
64. Жирар Р. Насилие и священное / пер. с франц. Г. Дашевского. Москва: Новое литературное обозрение, 2010. 450 с.
65. Зенкин С. Небожественное сакральное: теория и художественная практика. Москва: РГГУ, 2012. 537 с.
66. Зенкин С. Явленное сакральное (numen). Социологическое обозрение. 2011. Том 10, № 1-2. С. 197-222.
67. Искусство протеста/протестное искусство в Беларуси. Сигма. 2020. веб-сайт: URL: <https://syg.ma/@marina-israilova/iskusstvo-protiesta-sliesh-protiestnoie-iskusstvo-v-bielarusi>
68. История глаза. Ненависть к поэзии / пер. с франц. И. Карабутенко; под ред. С. Зенкина. Москва: Ладомир, 1999. 614 с.

69. Кайуа Р. Власть. *Коллеж Социологии. 1937-1939* / сост. Д. Олье; пер. с франц. Ю. Бессоновой; под ред. В. Быстрова. Санкт-Петербург: Наука, 2004. С. 115-133.
70. Кайуа Р. Двойственность Сакрального. *Коллеж Социологии. 1937-1939* / сост. Д. Олье; пер. с франц. Ю. Бессоновой; под ред. В. Быстрова. Санкт-Петербург: Наука, 2004. С. 237-262.
71. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с франц. С. Зенкина. Москва: ОГИ, 2003. 296 с.
72. Кампер Д. Тело. Насилие. Боль: Сборник статей / пер. с немец. В. Савчука; под ред. В. Савчука. СПб: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2010. 174 с.
73. Кант И. Критика способности суждения / пер. с немец. Москва: Искусство, 1994. 369 с.
74. Комментарий: Белорусам угрожают лишением гражданства. *Deutsche Welle*. 2020. веб-сайт: URL: <https://www.dw.com/ru/kommentarij-belorusam-ugrozhajut-lisheniem-grazhdanstva/a-55597059>
75. Коммунальщики рассказали, зачем поставили контейнер для мусора на месте мемориала Тарайковскому. *Белсат*. 2021. веб-сайт: URL: <https://belsat.eu/ru/news/14-05-2021-kommunalshhiki-rasskazali-zachem-postavili-kontejner-dlya-musora-na-meste-memoriala-tarajkovskomu/>
76. Кюнг Г. Религия, насилие и «священные войны». *Международный журнал Красного Креста*. 2005. Том 87, № 858. С. 27-46.
77. Лаку-Лабарт Ф. Проблематика возвышенного / пер. с франц. и примеч. А. Магуна. НЛО. 2009. № 1. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2009/1/problematika-vozvyshehnogo.html>
78. Ластовский А. Специфика исторической памяти в Беларуси: между советским прошлым и национальной перспективой. *Вестник общественного мнения*. 2009. № 4 (102). С. 88-99.
79. Лейрис М. Сакральное в повседневной жизни. *Коллеж Социологии. 1937-1939* / сост. Д. Олье; пер. с франц. Ю. Бессоновой; под ред. В. Быстрова. Санкт-Петербург: Наука, 2004. С. 70-85.
80. Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. СПб: Владимир Даль, 2001. 336 с.
81. Лукач Д. Легальность и нелегальность. *Критика права*: веб-сайт. URL: [http://kritikaprava.org/library/259/legalnost\\_i\\_nelegalnost](http://kritikaprava.org/library/259/legalnost_i_nelegalnost)
82. Лукач Д. Политические тексты / пер. с немец. С. Земляной. Москва: Три квадрата, 2006. 336 с.
83. Лукашенко похвастался отказом от декоммунизации. *Lenta.ru*. 2019. веб-сайт: URL: <https://lenta.ru/news/2019/10/30/ussr/>
84. Лукашенко прилетів до своєї резиденції з автоматом у руках – відео. *Радіо Свобода*. 2021. веб-сайт: URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/news-lukashenko-kulemet/30798627.html>
85. Луман Н. Власть / пер. с нем. А. Антоновский. Москва: Праксис, 2001. 256 с.
86. Марквард Одо. Эпоха чуждости миру? Отечественные записки. 2003. № 6. URL: <https://magazines.gorky.media/oz/2003/6/epoha-chuzhdosti-miru.html>



87. Марыя Калеснікава затрыманая, яна на уязджала ва Украіну. *Белсат*. 2020. веб-сайт: URL: <https://belsat.eu/news/pamezhny-kamitet-kalesnikava-krautsou-i-radnyankou-vyehali-va-ukrainu/>
88. Місце розбрату: чому меморіал «Куропати» не об'єднує білорусів. *Громадське радіо*. 2019. веб-сайт: URL: <https://hromadske.radio/publications/misce-rozbratu-chomu-memorial-kuropaty-ne-ob-yednuye-bilorusiv>
89. Мольтман Ю. Терроризм и политическое богословие. *Богословие, Культура, Образование*. 2016. 20:2. С. 201-210.
90. Мосс М. Социальные функции священного. Избранные произведения / пер. с франц. И. Утехина; под ред. И. Утехина; сост. В. Трофимов. СПб: Евразия, 2000, 448 с.
91. Новые законы в Беларуси: боевая техника против демонстрантов. *Deutsche Welle*. 2020. веб-сайт: URL: <https://www.dw.com/ru/novye-zakony-v-belarusi-boevaja-tehnika-protiv-demonstrantov/a-57579396>
92. Остроухов В. Проблеми розуміння та історико-філософської інтерпретації феноменів “терор” і “тероризм”. Незалежний культурологічний часопис журнал «І». 2002. №25. URL: <http://www.ji.lviv.ua/n25texts/ostrouhov.htm>
93. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. с немец. А. Руткевич. СПб: Издательство С.-Петербургского университета, 2008. 272 с.
94. Папярэджанні, штрафы, «суткі». Як дзяржава змагаецца з БЧБ –сцягамі. *Будзьма Беларусі*. 2020. веб-сайт: URL: <https://budzma.by/news/yak-dzyarzhava-zmagaetstva-z-bchb.html>
95. Перевод: Магдалена Гжиб «Объяснение убийств женщин в защиту чести в Европе с помощью концепции символического насилия и мужского господства Бурдые». *Библиотека Вольная Думка*. веб-сайт: URL: <https://dumka.be/ru>
96. Пиджаков А., Решецкий Ф., Ш. Байра. Типология политического насилия. *Credo New*. 2009. №2. URL: [http://www.intelros.ru/readroom/credo\\_new/2-2009/3937-tipologija-politicheskogo-nasilija.html](http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/2-2009/3937-tipologija-politicheskogo-nasilija.html)
97. Поліція відкрила провадження через події під час акції біля ОП, одного учасника затримали. *Радіо Свобода*. 2021. веб-сайт: URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/news-politsia-provadhennia-aktsia-sternenko/31161910.html>
98. Помер ветеран АТО Микитенко, який вчинив акт самоспалення – рідні. *Радіо Свобода*. 2020. веб-сайт: URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/news-mykola-mykytenko/30892417.html>
99. Посадка самолета Ryanair с Протасевичем в Минске: досьє DW. *Deutsche Welle*. 2021. веб-сайт: URL: <https://www.dw.com/ru/posadka-samoleta-ryanair-s-protasevichem-v-minske-dose-dw/a-57655377>
100. Рансьер Ж. На краю политического / пер. с франц. Б. Скуратова. Москва: Праксис, 2006, 240.

101. Рикёр П. Манифестация и прокламация / пер. с франц. И. Иткина. Социологическое обозрение. 2011. Том 10, № 1-2. С. 178-196.
102. Рикер П. Память, История, Забвение. Москва: Издательство гуманитарной литературы, 2004. 728 с.
103. Розстріл Небесної сотні: що ми знаємо про 20 лютого. *Радіо Свобода*. 2019. веб-сайт: URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/maidan-20-ljutogo-5-rokiv-potomu/29779320.html>
104. Роман Бондаренко был автором легендарного мурала на площади Перемен? *Хартия '97%*. 2021. веб-сайт: URL: <https://charter97.org/ru/news/2020/11/14/400611/>
105. Салецл Р. (Из)вращения любви и ненависти / пер. с англ. В. Мизиано. Москва: Художественный журнал, 1999. 205 с.
106. Скворцов Л. Общество и насилие. Октябрь. 1997. № 11. URL: <https://magazines.gorky.media/october/1997/11/obshhestvo-i-nasilie.html>
107. Слюсар В. «Божественное» насилие в процессе социальных трансформаций. Вестник бурятского государственного университета. 2017. №2. С. 139-147.
108. Терещенко М. О пользе пытки: могут ли демократические общества оставаться пристойными? *Логос*. 2011. № 1. С. 118-148.
109. Тимофеева О. Кто сказал «Сакральное»? Художественный журнал Moscow Art Magazine. 2009. № 71-72. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/21/article/318>
110. У Франції обезголовили шкільного вчителя, який показував дітям карикатури про Мухаммеда. *Українська Правда*. 2020. веб-сайт: URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2020/10/16/7270188/>
111. Ушакин С. В поисках места между Сталиным и Гитлером: О постколониальных историях социализма. *Ab imperio*. 2011. №1. С. 209-233.
112. Фуко М. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977-1978 учебном году / пер. с франц. Н. Сулова, А. Шестакова, В. Быстрова. Санкт-Петербург: Наука, 2011. 544 с.
113. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / пер. с франц., комм. и послесл. С. Табачниковой. Москва: Касталь, 1996. 448 с.
114. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Часть 1 / пер. с франц. С. Офертаса; под. ред. Б. Скуратова. Москва: Праксис, 2002, 384 с.
115. Фуко М. Субъект и власть. *Гуманитарный портал*. 2017. веб-сайт: URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/7373>
116. Хеллер Д. Национализм как товар: продавая 9/11. Визуальное (как) насилие / отв. ред. А. Усманова. Вильнюс: ЕГУ, 2007. С. 331-346

117. Холмс Р. Терроризм, жестокость и ненасилие. Метафизические исследования. Вып. 216. Этика: Альманах Лаборатории метафизических исследований. Спб: Изд-во С.–Петербург. ун-та. 2005. С. 349-369.
118. Хофмайстер Х. Воля к войне, или Бессилие политики. Философско-политический трактат. СПб: ИЦ Гуманитарная Академия, 2006. 288 с.
119. Чухров К. Sotto Voce. Диалог о сакральном. Художественный журнал Moscow Art Magazine. 2009. № 71-72. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/21/article/320>
120. Элиаде М. Священное и мирское / пер. с франц. Н. Грабовского. Москва: МГУ, 1994. 144 с.
121. Ямпольский М. Физиология символического. Книга 1. Возвращение Левиафана: Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима. Москва: Новое литературное обозрение, 2004. 800 с.
122. Ямпольский М. Парк культуры: Культура и насилие в Москве сегодня. Москва: Новое издательство, 2018. 100 с.