

## Тема 1. Насильство в соціологічному та філософському розгляді

У ході соціологічної рефлексії феномену насильства дослідники зіштовхуються з безліччю труднощів: це і сензитивність явища, і дискурсивність проблематизації, і суб'єктивність сприйняття та інші. І варіативність (не)вирішення цих труднощів багато у чому зумовлює те, ми можемо спостерігати внутрішню неоднорідність та суперечливість цієї галузі соціологічного знання. Крім того (та, можливо, саме тому) поки рано говорити про соціологію насильства як про окрему теорію середнього рівня; процес її інституціоналізації ще не досяг значного прогресу, емпіричних досліджень вкрай мало, існує плутанина та неузгодженість у методології, а про теоретичний і світоглядний консенсус з цього питання навіть не може йти мови.

Проте, незважаючи на еkleктичність та мозаїчність теоретико-методологічного поля соціологічного вивчення феномену насильства, спостерігаються достатньо однозначні та очевидні тенденції та закономірності у тому, як саме інтерпретується це явище. Причому ці закономірності проявляються не на рівні концептів, концепцій чи навіть парадигм, а на рівні науково-філософської та суспільно-громадянської картини світу. Фундаментальній розкол у напрямку теоретизування щодо феномену насильства починається з відповіді на відносно просте питання<sup>1</sup> – як співвідносяться соціальність та насильство? І на це питання є дві основні альтернативи: 1) соціальність та насильство несумісні, воно є відхиленням від норми, «збоєм» соціальної системи; 2) насильство нерозривно пов'язане з соціальністю, це невід'ємний елемент «соціального організму» на даному етапі його «еволюції». І навколо цього вибору формуються дві багато у чому взаємовиключні світоглядні традиції вивчення насильства, які умовно можна поділити *апологетичну* і *критичну*. Така різниця світоглядів щодо насильства істотно віддзеркалюється і на постановці наукової проблеми, і на концептуальних підходах до її вирішення, і на інтерпретації результатів, що вкрай важливо враховувати під час вивчення цієї тематики. Для того, щоб більш предметно та детально розібратись у цьому питанні, пропонуємо у рамках даної роботи зосередити увагу на одній з традицій – апологетичній. З цього випливає **мета статті** – розглянути процес розвитку апологетичної традиції вивчення проблеми насильства в соціології з огляду на основні теоретико-методологічні принципи та ідеї її представників.

Онтологічний аспект актуальності даної теми достатньо очевидний: ми можемо спостерігати в Україні ескалацію протистояння різних груп та спільнот, що виділяються за різними ознаками (політико-ідеологічним, класовим, культурним, релігійним та конфесійним тощо), що зумовлює необхідність поглибленого вивчення причин та наслідків саме насильницького етапу цієї боротьби. Домінуючою позицією у суспільно-науковому та громадянському дискурсі щодо насильства як раз таки є апологетичний та абстрактно гуманний погляд на насильство, тому необхідно провести його історико-соціологічний та теоретико-методологічний розбір.

Апологетична традиція сходить до теорії суспільного договору (де варто вказати перш за все Томаса Гоббса [6], Джона Локка і Жан-Жака Руссо). Взагалі, ці теорії достатньо серйозно відрізняються одна від одної (передусім – у розумінні того, що є природним станом людини, і тому, як саме оцінювати державу), але якщо узагальнювати, то відповідно до них люди в їх «природному стані» були аполітичні і асоціальні, була так звана війна «всіх проти всіх» і головував принцип *Homo homini lupus est*, але потім був укладений «суспільний договір», коли люди об'єднувалися і відмовлялися від своїх природних прав так, щоб інші змогли відмовитися також і від своїх. Це призвело до створення суспільства і держави, яке повинне було захищати нові права, що регулюють соціальну взаємодію. Розглядаючи

---

<sup>1</sup> Що характерно, це питання далеко не обов'язково рефлексується, і дати на нього відповідь можна навіть не задумуючись над ним.

людську природу, Т. Гоббс у властивій собі мізантропічній манері писав: «... люди від природи схильні до жадібності, страху, гніву і інших тваринних пристрастей», вони діють «заради користі чи слави, тобто заради любові до себе, а не до інших» [7, с. 292-303]. Причиною цього, на думку Т. Гоббса, є те, що люди «за природою позбавлені виховання і не навчені підкорятися розуму», вони є «більш хижим і жорстоким звіром, ніж вовки, ведмеді і змії» [Там само], це є невинним, і навіть укладення того самого «суспільного договору» не вирішить цієї проблеми, тому просто необхідним є постійний контроль та примус, що втілюється у державі-«Левіафані». Але послідовник і критик Т. Гоббса Дж. Локк, погодившись та підтримавши концепцію суспільного договору, виходив з іншої антропологічної позиції, і «коли певна кількість людей <...> погодились створити спільноту чи державу, то вони тим самим уже поєднані і складають єдиний політичний організм» [9, с. 317], для якого насильство є неприйнятним, антисоціальним, деструктивним явищем, яке виступає індикатором порушення суспільних відносин. Ця теза і стала відправною точкою апологетичної традиції теоретизування щодо соціальності насильства, найвизначнішими представниками якої є Ханна Арендт, Вальтер Беньямін, Макс Вебер, Еміль Дюркгейм, Толкот Парсонс та інші.

Заснована у межах філософського світосприйняття, апологетична традиція у теорії насильства поступово освоювалась і у науковому дискурсі, згодом втілювалась у багатьох класичних соціологічних концепціях. Одним з перших яскравих послідовників цієї традиції у її соціологічному втіленні можна вважати **Макса Вебера**. Його підхід (який можна віднести до *конвенційної гілки* апологетичної традиції) передбачає взаємну і добровільну відмову від насильства всіма членами суспільства на користь передачі монополічних прав на нього державі. Якщо Х. Арендт протиставляє владу і насильство (про що детальніший екскурс буде нижче), то М. Вебер ставить останнє у підпорядкування першій (і в онтологічному, і в епістемологічному сенсі), щоправда, лише в одному її втіленні – державі. Мова йде про те, що «сучасна держава є організований за типом запровадження союз панування, який всередині певної сфери домогся успіху в монополізації легітимного фізичного насильства як засобу панування...» [4, с. 650]. Відповідно, легітимність стає спорідненою насильству, проте лише через державу. М. Вебер був би повноправним представником критичного напрямку, якби розвинув цю думку (що за нього зробив той же П. Бурдьє), але він залишився на позиціях апологетики, і у його інтерпретації насильство виступає як целераціональний, інструментальний і цілеспрямований засіб втілення державного панування і влади.

Цікавим видається той факт, що діаметрально протилежні за методологією теорії – розуміюча соціологія М. Вебера і неопозитивізм Е. Дюркгейма – в розгляді насильства стоять на дуже схожих позиціях. Якщо для першого, як уже говорилося, монополістом «легального» насильства є держава, то для другого основним акціонером є «суспільний організм» чи «соціальна система». Ця теза є лейтмотивом *позитивістської та структурно-функціональної гілки*, до якої слід віднести все того ж **Еміля Дюркгейма**, а також **Толкота Парсонса** та **Роберта Мертона**.

З цієї тези виходить і наступна: ескаляція фізичного насильства – це ніщо інше, як прояв аномії, тобто воно є «неприродним» для соціального порядку. В рамках даного підходу саме насильство – це прояв аномії, девіація, дисфункція соціальної системи, воно розглядається у його злочинному втіленні і інтерпретується як антисоціальна поведінка [10], а панування соціальних структур (систем і підсистем, соціальних фактів та інститутів), що конституують «норму», хоча носить пригнічуючий характер, проте не є насильницьким.

Якщо для тих представників апологетичної традиції, яких ми розглядали вище, питання насильства далеко не є ключовим, і йому майже не приділяється предметної уваги, то наступні автори доклали значно більше зусиль цьому конкретному питанню. І першою серед них слід назвати **Ханну Арендт**, котра представляє найбільш радикальну гілку

апологетичної традиції, яку умовно можна назвати *лібертаріанською*. Так, вона вказує на те, що насильство і влада розглядаються всіма як взаємовизначальні явища. Причому таку точку зору поділяють і ліві, і праві. У своєму виступі перед студентами Колумбійського університету у 1968 році [1] вона виділяє дві позиції з приводу співвідношення влади і насильства. Вищезазначена теза, згідно з якою насильство є радикальним виявом влади, належить лівим теоретикам. Праві ж вважають, що позаду будь-якої влади стоїть насильство. Вони закликають бути реалістичними: будь-яка влада ґрунтується на насиллі або є його проявом. У цьому Х. Арендт бачить редукцію влади по відношенню до насильства, пропонуючи своє розмежування цих понять.

*Влада* інтерпретується нею як здатність до колективних дій. Влада належить групі і існує до того часу, поки існує ця група. Вона не може належати окремій людині, їй може бути притаманна тільки сила або могутність («strength»). Могутність є характеристикою окремої людини, її здібностей. Навіть могутня людина не може володіти владою, вона здатна лише брати активну участь у її реалізації. Також в її силах здійснювати насильство по відношенню до слабких в тому випадку, коли у неї є для цього необхідні засоби. «Сила» («force») вживається в контексті використання словосполучень «природна сила» або «сила обставин» для позначення такої сили, яка виникає в результаті дії фізичних чи соціальних процесів. На визнанні переваги однієї людини над іншою і необхідності підпорядкування їй ґрунтується *авторитет*. Він може бути персональним (син-батько) або мати відношення до будь-якого інституту (авторитет церкви). При цьому підпорядкування досягається без примусу або насильства: якщо батько почне бити свого сина чи сприймати його як рівного собі, то у нього не буде більше авторитету. Найлютішим ворогом авторитету є сумнів, найнебезпечнішим виразом сумніву є сміх.

Насильство за Х. Арендт, як і за М. Вебером, виділяється завдяки своїй інструментальній природі. «Феноменологічно воно близьке до розуміння могутності (strength), оскільки засоби насильства, як і всі інші інструменти, виготовляються і використовуються з метою примноження природної могутності доти, доки, нарешті, на останній стадії їх вдосконалення, вони не замінять цю силу» [1, с. 46]. Аргумент у бік радикального поділу влади і насильства у Х. Арендт виглядає наступним чином: якщо ми будемо пояснювати все в термінах насильства, яке втілюється в засобах цього насильства, то вийде, що найпотужніші засоби знищення в руках держави повинні були б звести нанівець будь-які спроби і навіть думки про повстання<sup>2</sup>. Там, де є влада, немає місця насильству, і навпаки. Не може існувати держави цілком і повністю заснованої на насильстві.

Влада є основою і суттю державного устрою, а насильство в жодному разі не повинне навіть претендувати на це. Воно має тільки інструментальний характер, тому діє за моделлю цілераціональної дії (у термінології М. Вебера) і повинне мати певну мету, тож, як наслідок, може бути виправдане. А влада не потребує того, щоб її виправдовували, оскільки у неї немає мети. Тим не менше, Х. Арендт не готова пуститися в утопічні вигадки про призначення держави і влади. Владі, як повітря, потрібна легітимність, яку може забезпечити вже згаданий авторитет. Але без легітимності вона може перерости в систему тотального насильства, якій ніяка легітимність не потрібна.

У цьому контексті Арендт розглядає так званий парадокс насильства: «Технічне вдосконалення засобів насильства досягло тієї точки, коли вже жодна політична мета не може, мабуть, співвідноситися з їх руйнівним потенціалом або виправдовувати реальне використання цих коштів у збройному конфлікті» [1, с. 5]. І пояснює його просто – іншим

---

<sup>2</sup> Робота була написана у т.ч. під враженнями від подій 1968 у Франції, які отримали публіцистичну назву «Червоний травень».

парадоксом: ми, по суті, намагаємося раціоналізувати ірраціональне. Зупиняється вона на риторичному питанні про те, чи покладе війна кінець людині або людина покладе край війні?

На схоже питання намагався відповісти **Вальтер Беньямін**, котрий представляє *помірну* гілку апологетичної традиції. Помірність цієї гілки втілюється у тому, що В. Беньямін доволі близький до ідей критичної соціології (особливо у варіанті Франкфуртської школи), і навіть вибудовує теорію критики насильства, проте співвідношення соціальності, влади та насильства у нього носить саме апологетичний характер. Він починає розгляд явища насильства із зіставлення його з *правом*, звертаючись до понять «природного» і «позитивного» права. У природному праві мета виправдовує засоби, а в позитивному праві «законність» засобів є основою для реалізації необхідних цілей. В. Беньямін пропонує винести за межі розгляд питань про цілі і законність, щоб сконцентруватися саме на засобах. При цьому він віддає перевагу в ході свого дослідження теорії позитивного права, оскільки вона сама по собі ставить питання про засоби і розмежовує їх на санкціоновані, тобто історично визнані, і несанкціоновані. Він пише: «Якщо критерії, що встановлюються позитивним правом для правомірності насильства, можна аналізувати лише стосовно його змісту, то сферу його застосування необхідно піддати критиці з точки зору його цінності» [2, с. 116]. Ця теза наштовхує на думку про наміри автора зайнятися критикою насильства з метою довести відсутність цінності останнього і, ймовірно, відстояти можливість обійтися без нього. І далі: «В якості гіпотетичної підстави для класифікації видів насильства слід вибрати наявність або відсутність загального історичного визнання його цілей» [2, с. 117]. Якщо цілі позбавлені цього визнання, то вони є природними, решта ж – правовими. Для такої системи характерно не допускати природні цілі. Якщо, наприклад, для виховання і характерні природні цілі, то право застосовувати насильство в педагогічних цілях обмежується, що, однак, не скасовує патерналістичну владу повною мірою. В. Беньямін стверджує, що якщо в сучасній для нього Європі природні цілі окремих індивідів досягалися за допомогою насильства, то вони входять в протиріччя з правовими цілями, тому що створюють небезпеку, що підриває правопорядок [2; 3].

В. Беньямін розділяє функції насильства, які походять від держави, на *правовстановлення* і *правопідтримку*. Насильство несе в собі насамперед правовстановлюючий характер; саме тому держава намагається утримувати монополію на насильство. Бо насильство, що виходить не від державного апарату, може стати причиною встановлення нового права, що означає і зміну державної влади. Щоб уникнути цього, існує правопідтримуюче насильство у вигляді військової повинності, судів, поліції тощо. Самий факт присутності мілітаризму в державі – це «примус до загального застосування насильства як засобу досягнення державних цілей» [2, с. 121]. Все це має підтверджувати гіпотезу, що насильство лежить в основі системи нашого суспільного буття. Крім того, ми приходимо до висновку, що будь-які заклики до якоїсь «свободи» – лише нерозуміння, хибність. Погроми та бунти, описані В. Беньяміном, так само, як і С. Жижеком [8] чи П. Гелдерлоосом [5], тому і не призводили до перевороту – це лише рессентемент, який, однак, (поки що) не сягнув свого піку саме через цю недообізнаність. У той же час, для роботи держави не потрібен якийсь бездумний анархізм, їй потрібна не «вільна», неконтрольована людина, а громадянин, що потребує правове насильство.

Критикуючи правове насильство, В. Беньямін говорить про необхідність його скасування. Причому складається враження, що воно для автора збігається за значенням з такого роду насильством, як революційні рухи класу трудящих або насильство при досягненні індивідом природних цілей. Його обґрунтування такої точки зору виглядає найбільш переконливим серед всіх критиків правового насильства, тим не менше, воно неминуче у вигляді законів, від яких В. Беньямін хоче «відмовитися». Правда, ними не можна зловживати – держава повинна постійно лавірувати і утримувати рівновагу, щоб самій не

стати злочинним суб'єктом. В такій системі завжди будуть необхідні «вартові», які самовіддано стежитимуть за правопорядком з обох сторін одного цілого (тобто будуть звернені і до робітників, і до правлячих, в т.ч. до інституту поліції, який В. Беньямін небезпідставно критикує).

Продовжуючи розбір правостановлюючого та правопідтримуючого насильства, В. Беньямін проводить паралелі між двома іншими його формами – міфічним та божественним: «Функція насильства в правостановленні є двоякою <...> – при цьому мета переслідується шляхом використання насильства як засобу, – проте в момент реалізації право не відмовляється від насильства, а модифікує його <...> в правостановлююче» [3, с. 89]. Тому в ході правостановлення стверджується не вільна від насильства мета, а мета, яка від нього глибинно залежить. Міфічному насильству, де «влада – принцип будь-якого міфічного правостановлення» [3, с. 90] він протиставляє божественне цілепокладання, принципом якого є «справедливість», що знищує право. Однак таке міркування автора виглядає досить сумнівним, бо якщо міф і відсилає нас до природного права, де засоби виправдовуються метою, то в питанні божественного, як нам здається, В. Беньяміну не вдається привести переконливу аргументацію і вийти за рамки зв'язку «Бог – позитивне право».

Підсумовуючи, можемо сказати, що представники апологетичного підходу розглядають соціальність через її абсолютизацію, метафоризацію, навіть сакралізацію, протиставляючи їй девіантне, а(нти)соціальне, деструктивне насильство. Для одних представників апологетичного підходу насильство допустиме у суспільстві лише як засіб його (само)збереження, у тому числі за рахунок його монополізації державним апаратом (М. Вебер, В. Беньямін), для других – воно прояв аномії (Е. Дюркгейм, Р. Мертон), для третіх – недопустиме принципово (Х. Арндт).

Тим не менше, в результаті аналізу ми можемо виділити ряд важливих ідей апологетичної традиції, які багато у чому є універсальними та корелюють з думками представників критичної традиції: по-перше, це виділення особливої ролі держави у процесі насильства; по-друге, це правостановлюючий та правопідтримуючий характер насильства; по-третє, спорідненість легітимності і насильства, насильства і панування, насильства та могутності. І все ж таки виведення насильства за рамки «нормального соціального» ще на рівні постановки дослідницького питання, характерне для представників апологетичної традиції, значною мірою урізає евристичний потенціал їх соціологічного бачення, тоді як критична традиція націлена на пошук того, що апологети послідовно ігнорують. Але це вже зовсім інше питання.

#### **Питання для самоконтролю:**

1. Які визначення поняття «насильство» можете навести?
2. Чим схожі та чим відрізняються концепції насильства М. Вебера та Х. Арндт?
3. Які соціальні (дис)функції насильства можете навести?

## Тема 2. Багатоманіття насильства в глобальному світі початку ХХІ століття

У соціологічних та соціально-філософських дисциплінах існує велика кількість підходів до розуміння феномену насильства, і всі вони мають чимало відмінностей і протиріч. Це і принципово різні дефініції «насильства», і взаємовиключні класифікації, і відмінні способи концептуалізації, і навіть парадигмальні розколи. Проте, на нашу думку, фундаментальне протиріччя у полі соціологічної рефлексії насильства криється не на рівні ідей, концепцій чи теорій, а на рівні світоглядів. Саме навколо відмінностей у світосприйнятті формується основне «роздоріжжя» у соціологічному теоретизуванні щодо феномену насильства. Адже в залежності від того, як саме сприймати насильство – як «збій» соціальної системи чи як невід'ємний її елемент, і буде вибудовано наукову картину світу, деталізовану в окремих концепціях, категоріях, операціоналізаціях та індикаторах.

Крім того, з онтологічної точки зору ми спостерігаємо широко розповсюджене протистояння дискурсів та інтерпретацій насильства як суто «дискомфортного», «засуджуваного», «неприємного» процесу або як об'єкту конструювання, коли насильством називається те, що самим об'єктом насильства (групою чи людиною, що знаходиться під «ударом» насильства) не інтерпретується як таке. Перша тенденція призводить до того, що М. Фуко називає «тоталітаризмом всередині нас», коли люди радісно сприймають насправді насильницькі дії та структури відносно себе, коли вони «бажають» цього насильства. Друга тенденція призводить до гіперактуалізації різноманітних образ, поведінки ображених груп (ображених, наприклад, вживанням не-фемінітивів чи, навпаки, фемінітивів).

Усе розмаїття соціологічних теорій насильства ми пропонуємо розглянути з точки зору однієї достатньо простої та умовної класифікації, а саме класифікації за ознакою співвідношення насильства та соціальності, виділяючи *апологетичну та критичну традиції*. Перша вивчає насильство у його протиставленні до «нормальних» суспільних відносин, розглядаючи насильство за допомоги категорій «девіація», «аномія», «легітимність-нелегітимність», «легальність-нелегальність» тощо. Тоді як остання йде шляхом пошуку неочевидного в очевидному, зосереджуючи увагу на виявленні насильства у «нормальному» соціальному житті. Саме тому в рамках критичної традиції відбувається проблематизація «символічного насильства» [1; 2], яке структурно є суто насильницьким, але очевидних віктимних проявів.

З огляду на зазначене вище, **метою** цієї статті є з'ясування ролі та місця критичної традиції у еволюції соціологічного дискурсу насильства. Дослідивши процес становлення соціологічного вивчення насильства, ми спробуємо визначити, чому проблематизація символічного насильства мала місце саме в критичній традиції, і які концепції та ідеї втілилися та поєдналися в цьому понятті.

Реалізуючи цю мету, перш за все зазначимо, що критичний підхід до розуміння феномену насильства сходить до діалектики «раба» і «пана» Г.В.Ф. Гегеля, котрий на цих метафорах демонструє те, як він уявляє історичний процес саморозвитку: коли дві людини знаходяться один перед одним, то між ними виникає напруженість, тому що кожен з них хоче, щоб інший визнав його володарем ситуації (тобто тим, хто визначає себе та іншого) [3]. Виходячи з цієї моделі, Г. Гегель і пояснює історичний процес – боротьбу за визнання, у якій один буде підпорядкований іншому. В підсумку виникає ситуація, в якій є домінуючий, «пан», і підпорядкований («раб»). «Пан» змушує «раба» працювати на нього, в результаті чого відбувається взаємний розвиток, за якого людина («раб») культивує природу, яка, у свою чергу, змінює людину. В процесі обробки «рабом» поля створюється матеріальний надлишок, який забезпечує основу для появи більш ефективних прийомів праці та кращих

знарядь, що призводить до подальшого культивування природи та саморозвитку людини («раба»).

Така модель представляє діалектичний процес, що розгортається між людиною (суб'єктом) і природою (об'єктом). У цьому процесі «раб» знаходиться ближче до реальності і, отже, дізнається більше (саме «раб», на думку Г. Гегеля, стає вченим), тоді як «пан» виступає в ролі необхідного каталізатора. Г. Гегель вважає, що таким чином він подолав кантівську статичну відмінність суб'єкта та об'єкта, при якій суб'єкт ніколи не сягає об'єкта. «Відносини пан-раб є одночасно діалектичним зв'язком в тому сенсі, що між цими двома суб'єктами існує внутрішня динамічна взаємодія. Пан є паном тільки тому, що раб (і сам пан) визнає його як пана. Відповідно, раб настільки раб, наскільки пан (і сам раб) визнає його як раба» [9, с. 509].

Ця модель не просто стверджує наявність насильства в соціальності, вона говорить про нього як про один із фундаментальних механізмів історичного процесу. До речі, для Г. Гегеля сама історія починається з того, що «кочівники» завойовують «хліборобів». Сам доробок гегелівського ідеалізму в концептуальному плані є відносно «сирим» і не має прямого застосування у соціологічній науці, проте дає нам два важливих моменти для наукового світогляду: по-перше, це процесуально-діалектична картина світу як єдності і боротьби протилежностей; по-друге, це пошук неочевидного в очевидному, спроба «копнути глибше». І така логіка прослідковується в творчості всіх учених, котрих ми віднесли до критичної традиції.

Найбільш яскравим послідовником Г. Гегеля, а також «батьком» критичної парадигми в соціології є Карл Генріх Маркс. Теорія насильства у К. Маркса надзвичайно багатогранна. По-перше, власне фізичне «насильство є повітухою будь-якого старого суспільства, коли воно вагітне новим» [6, с. 761]. Саме ескалація насильства (перш за все у вигляді революції) є шляхом переходу від однієї соціально-економічної формації до іншої.

По-друге, «насильство – це економічна потенція» [там само], тобто воно виступає формою відносин у сфері суспільного виробництва. Насильство є однією з форм *примусу*, зокрема примусу до праці (і, як наслідок, – відчуження). «Фабрики рекрутують своїх робітників, як і королівський флот своїх матросів, за допомоги насильства» [6, с. 767]. У XIX столітті цю фразу можна (і потрібно) було сприймати буквально, але в наш час (завдяки реальним та сумнівним досягненням трудового законодавства) форму насильства слід уточнювати.

По-третє, насильство є атрибутом держави. У цьому сенсі основоположники марксизму були послідовниками Т. Гоббса, який бачив у системі політичної влади Левіафана – чудовисько, що підкорює людей (але одночасно забезпечує їм безпеку). Однак відмінність Т. Гоббса від К. Маркса полягає у тому, що для першого державне насильство підпорядковане вирішенню завдань «спільного» блага та/або обслуговуванню інтересів конкретного правителя, а з точки зору другого, воно підпорядковано інтересам певного *класу*. Для Ф. Енгельса, який написав про державу більше, ніж К. Маркс, очевидним є те, що держава є системою насильства, вона авторитарна за своєю природою. Її завдання полягає в тому, щоб змусити одну частину суспільства виконувати рішення, прийняті іншою частиною суспільства, тому держава створює суто авторитарні збройні сили, а також бюрократію та правову систему, які авторитарні тією ж мірою [13].

По-четверте, слідом за розкриттям історичності і, відповідно, конечності держави, класичний марксизм йде шляхом розкриття інтересів класу експлуататорів, які реалізуються за допомогою насильства. В сучасному для К. Маркса і Ф. Енгельса світі це був (і залишається до сьогодні) клас буржуазії. Свого часу цей клас скористався (відповідно до першого пункту) цим засобом для здійснення соціальної революції: «Всі вони [західноєвропейські буржуа XVII ст.] користуються державною владою, таким чином

концентрованим і організованим громадським насильством, щоб прискорити процес перетворення феодального способу виробництва на капіталістичний і скоротити його перехідні стадії» [6, с. 761], а при досягненні цієї мети – переспрямувати цей засіб на утримання існуючої капіталістичної формації.

П'ятим і найважливішим для нас пунктом інтерпретації класичного марксизму у контексті проблематики нашого дослідження є концепція класової боротьби. Навіть не стільки класової боротьби, скільки просто боротьби. Це світоглядна установка, яка передбачає, що в основі будь-якої соціальної (взаємодії), будь-якого соціального процесу лежить боротьба, тобто протистояння сил. Тим не менше, в ортодоксальному марксизмі саме насильство трактується буквально, тобто як фізичне («завоювання, поневолення, розбій» [6, с. 726] та ін.), воно застосовується, коли «надбудова» не справляється у своїх потугах з примусу класу експлуатованих (з метою руйнування формації – революція, або з метою її підтримки – реалізація функцій силових структур держави). Інші форми протистояння сил (що мають насильницьку природу, але не мають прямого фізично-руйнівного втілення) класичний марксизм оминає і залишає на розгляд своїм послідовникам.

Одним з цих послідовників, що висунув ряд важливих зауважень до вивчення феномену насильства, був Антоніо Грамші. Унікаючи тюремної цензури<sup>3</sup>, яка не пропускала термінологію К. Маркса та Ф. Енгельса, А. Грамші переінакшував багато марксистських термінів, зберігаючи їхній зміст. Так народилася його теорія *гегемонії* [5]. В цілому, «гегемонія» – це «панування» за К. Марксом, проте А. Грамші уточнює, що вона заснована на формуванні згоди. Найбільш значущим для соціолога питанням у даному випадку є те, якими засобами формується згода у взаємодії класів, бо вона не являє собою чисту згоду через свою асиметричну природу. Суть гегемонії як морального, інтелектуального і політичного панування над суспільством полягає у тому, що свідомість панівного класу, його світогляд, його ідеали сприймаються суспільством як справедливі, істинні, універсальні, як загальний здоровий глузд. Універсальність та «обов'язковість» картини світу, що нав'язується, втілює тотальне насильство, яке неможливо помітити, будучи під його впливом.

Звідси другий важливий теоретико-методологічний інструмент теорії А. Грамші – поняття «маніпуляція». Це один з найважливіших засобів впливу політичних суб'єктів на політичне середовище, який передбачає формування у представників політичного середовища цілісної (але не пов'язаної з дійсністю) картини політичного світу. При маніпуляції ця картина світу формується не самостійно, а привноситься ззовні; вона містить в собі ряд вигідних для правлячого класу аксіом та ряд переінакшених трактувань, що не підлягають перевірці. Слідом за «Німецькою ідеологією», де йдеться про те, що «будь-який новий клас, що ставить себе на місце класу, що панував до нього, вже для досягнення своєї мети змушений представити свій інтерес як загальний інтерес усіх членів суспільства» [7, с. 47], тобто представити свої думки «як єдині розумні, загальнозначущі», А. Грамші пише, що панівний клас для утримання свого панування постійно підтримує цю ілюзію загальної значущості, справедливості свого способу життя, способу мислення [5]. Наприклад, буржуазія, заперечивши феодальний лад, висунула гасла свободи, рівності і братерства як загальнолюдські.

Для нас теорія А. Грамші цікава тим, що вона заповнює ту порожнечу, яка залишалася в теорії Маркса щодо нефізичного насильства. Італійський теоретик зауважує, що панування (гегемонія) формуються не (с)тільки за допомоги фізичного насильства і примусу, а й за допомоги формування відповідної культури. Характеристики такої культури сформулював

---

<sup>3</sup> За свою політичну позицію і революційну діяльність А. Грамші був засуджений і засланий на острів Устіка в тюремне ув'язнення, де і написав майже три тисячі сторінок, що склали ядро його творчої спадщини – знамениті «Тюремні зошити» [5].



інший представник критичної традиції (немарксистського за методологією підходу) – Норберт Еліас. Веберіанське теоретико-методологічне коріння концепції Еліаса пов’язує його з апологетичним підходом: «показовою є позиція Еліаса щодо держави (тут він спирається на веберівську дефініцію держави як монополії на легітимне фізичне насильство)» [4, с. 30]. Проте, на відміну від М. Вебера, Н. Еліас достатньо чітко розумів як історичність самого явища держави, так і контекстуальність будь-яких власних відносин. Яскравим прикладом такого бачення є його робота у співавторстві з Дж. Л. Скотсоном «Істеблішмент і аутсайтери» [14], де вони презентували емпіричний аналіз стилю життя двох груп одного англійського містечка. Під істеблішментом автори розуміють групу, яка характеризується надлишком влади відносно іншої групи, тобто відносно аутсайдерів; причому влада істеблішменту здійснюється, крім силових засобів, ще й засобами ідеології. Саме цей аспект нас цікавить найбільше.

Домінуюче положення істеблішменту ґрунтується, зокрема, на так званій «груповій харизмі» (де знову відчувається вплив М. Вебера), тобто на низці приписаних унікальних якостей, які, з одного боку, звеличують цей самий істеблішмент, і, з іншого боку, принижують аутсайдерів. Це формує в останніх почуття неповноцінності, соціально-психологічні наслідки якого втілюються в значеннях, комунікативних практиках і символах (таких бінарних опозиціях, як, наприклад, «висока культура – низька культура»; «високе походження – низьке походження»; стереотипи про витонченого аристократа, джентльмена і т.д. та грубого селянина чи брудного люмпена; людяного християнина і підступного єврея). Групова харизма істеблішменту створюється на основі «кращих якостей» її «кращих» представників, а груповий портрет аутсайдерів створюється на основі «гірших» якостей «поганої» частини цієї групи. Створене ж штучне «тавро» для представників групи аутсайдерів стає елементом ідентифікації, що робить їхнє становище ще менш привабливим.

Початковим моментом і серцевиною у фігурації істеблішменту і аутсайдерів є нерівний баланс влади між соціальними групами. Перевага істеблішменту базується на різних джерелах влади: для істеблішменту, як ми вже згадували, це «групова харизма», яка досягається згуртованістю групи, наявністю внутрішньогрупового контролю, колективної ідентифікації та загальних норм. Так встановлюється і підтримується закритість групи, можливість контролювати вхід до групи і розподіл монополізованих групою ресурсів. Але якщо істеблішмент втрачає свою монополію на владу і баланс влади зміщується в іншу сторону, то колишні аутсайтери починають завойовувати нові позиції, стигматизувати істеблішмент, відділятися від нього, монополізувати владні ресурси, тим самим міняючись з ним місцями.

До аналізу дискурсивних та символічних аспектів конструювання домінування та підпорядкування звертається ще один представник немарксистської (з точки зору методології) гілки критичної традиції – Мішель Фуко, який співвідносив насильство та владу, але з (пост)структуралістських позицій. Його роботи можна без перебільшення вважати одними з найбільш яскравих у соціології насильства. Це зумовлюється, з одного боку, його історіографічним аналізом засобів і способів реалізації покарання (загадаємо перший розділ його книги «Наглядати і карати»), а з іншого боку – запропонованим ним баченням соціальності насильства.

У вже згаданій роботі [12] М. Фуко розглядає еволюцію політичних технологій західного суспільства при переході від епохи феодалізму до сучасності. Зазначимо, що в середині XVIII століття для влади була характерна жадливість за сучасними мірками жорстокість, але вже в 30-ті роки XIX століття влада стала більш «м’якою» і «гуманістичною». Якщо раніше злочинців публічно страчували або піддавали тортурам, то пізніше їх стали поміщати під ретельний тюремний нагляд, що виключає будь-яке насильство над тілом. Тобто змінилася сама соціальна логіка покарання: суб’єктом злочину (і,

відповідно, об'єктом покарання) перестає бути тіло злочинця, ним стає його душа. Відповідно, покарання, реалізоване за допомогою насильства, перестає носити фізичний характер, втілюючись у нефізичному – символічному.

Більше того, жорстокість публічних страт минулої епохи не давала реалізуватися новій ідеологічній концепції – профілактиці злочинів (по суті, старти мали зворотній ефект – навчали жорстокості, прирівнювали ката до злочинця, а суддів – до вбивць). З появою гільйотини сцени страти, втративши свою видовищність, набули раціонально-дидактичного змісту. Тюремне ж ув'язнення стає і способом примусової нормалізації індивідів, і засобом залякування потенційних злочинців (найбільш яскраво це втілюється в ідеї Паноптикума – прозорого для зовнішнього спостерігача, але закритого для ув'язнених простору).

*Влада* в концепції М. Фуко перестає бути власністю того чи іншого класу, яку можна захопити або передати, вона не локалізується в одній тільки надбудові, в державному апараті, а поширюється по всьому соціальному полю, пронизує все суспільство, охоплюючи як пригнічених, так і тих, хто пригнічує [11]. Влада реалізує репресивну та ідеологічну функції, але не вичерпується ними, вона становить дещо більше: «влада виробляє, і виробляє вона реальність» [12, с. 284]. До того, як щось придушувати, вона спочатку це продукує (в інших роботах М. Фуко розглядає це на прикладі генези божевілля, сексуальності тощо).

Влада існує не тому, що існує держава або державні інститути (суд, поліція, армія тощо), а навпаки, вони являються породженням або втіленням влади. Перестаючи бути інституційно локалізованою, влада стає анонімною, невизначеною і невовимою: «Влада всюди, але не тому, що вона охоплює все, а тому, що виникає звідусіль» [10, с. 195]. Вона розсіюється на безліч «осередків» і «коліщаток», система яких утворює «діаграму механізму влади», що нагадує якусь досить тонку і гнучку сітку. Влада репрезентується нам як абстрактна машина, схожа на *perpetuum mobile*, робота якого не потребує допомоги з боку людини. Втілення влади в окремо взятій людині є реалізацією *дисциплінарної влади*, внутрішньої структури (само)контролю, що укорінена у самому тілі.

Найбільш глибокий зв'язок влада має зі знанням. Розвиваючи відому ідею Ф. Ніцше про невіддільність «волі до влади» від «волі до знання», М. Фуко підсилює її і доводить до крайності, розглядаючи владу в дусі своєрідного «панкратизму» (всевладдя). «Жодне знання, – зазначає він, – не формалізується без системи комунікацій, яка сама по собі вже є формою влади. Жодна влада не здійснюється без продукування, присвоєння, розподілу та приховування знання» [8, с. 190]. Немає відносин влади без корелятивного утворення поля знання, як немає знання, яке в той же час не передбачає і не утворює відносини влади. Взаємозв'язок знання і влади демонструє така формула: *влада встановлює знання, яке, у свою чергу, виступає гарантом влади*. Вирішальною в історії відносин між знанням і владою є остання, вона «робить можливими і продукує ці виробництва істин, а ці виробництва істин самі здійснюють власні дії, котрі нас зв'язують та обмежують» [11, с. 286], інша влада – інше знання.

Так, знання, будучи, в тому числі, можливістю сприйняття і дешифровки культурних кодів, знаків і символів, виступає засобом (від)творення влади з боку самої влади. Якщо виходити з суто структуралістського розуміння М. Фуко і доповнити його концепцію ідеями агентності (поставити за лаштунки влади трансцедентального актора), то знання стає результатом символічного насильства для підтримки владних відносин. Саме цю ідею вже опрацював П. Бурдьє. у його творчості якого виділяється і проблематизується феномен символічного насильства як невід'ємного атрибуту соціальних взаємодій у сучасному світі. Тим самим у понятті «символічне насильство» поєднується цілий пласт критичних гносеологічних конструктів, як-то «панування», «відчуження», «експлуатація», «гегемонія», «боротьба», «істеблішмент та аутсайтери» тощо.

Звичайно, здійснений нами та представлений вище аналіз соціологічного дискурсу насильства не охоплює все різноманіття тематичних концепцій та концептів: це концепція уречевлення та класової свідомості Д. Лукача, негативна діалектика М. Хоркхаймера та Т. Адорно, фрейдомарксистська інтерпретація відчуження Е. Фромма, концепція одномірної людини Г. Маркузе, концепція ідеології Л. Альтюсера та ін. Наша увага була зосереджена на основних, як уявляється, найбільш значущих теоретичних підвалинах концепції символічного насильства.

Підводячи підсумки нашого аналізу критичної традиції в соціологічному дискурсі насильства, підкреслимо, що сутність цієї традиції, власне її критичність полягає у деконструкції апологетичних ідей соціальності, держави і влади та «звинуваченні» вищезазначених структур у притаманному їм насильницькому підґрунті. По-перше, представники цього підходу вбачають інтерес певної групи людей в існуючих відносинах підпорядкування та панування. По-друге, влада та насильство, боротьба та насильство, панування та насильство нерозривно пов'язані. По-третє, природа насильства є надто складною, щоб зводити його лише до фізичного, тому постає необхідність виділення й інших видів та форм насильства – символічного, психологічного, структурного і т.п. Саме у генезі критичної традиції прослідковується поступове виокремлення символічного насильства, яке є атрибутом таких процесів та явищ, як (соціальна, класова, символічна) боротьба, відчуження та експлуатація, реіфікація та фетишизація, панування та гегемонія, дискурсивна та дисциплінарна влада, легітимація та натуралізація тощо. Проаналізувавши теоретико-методологічні та критико-соціологічні підвалини концепту символічного насильства, у подальших наших дослідженнях ми будемо зосереджувати увагу на його концептуалізації та емпіричному вивченні як окремого процесу.

**Питання для самоконтролю:**

1. Про які види насильства може йти мова при аналізі глобального суспільства?
2. Чим відрізняється насильство в глобальну та доглобальну епохи?
3. Як глобалізація вплинула на розповсюдженість та характер насильницького апарату держави?

### Тема 3. Речове і символічне: що може сказати соціологія?

Спробуємо розібрати і повторити шлях соціологічної думки, що привів до проблематизації цього питання та формулювання концепту, проведемо «введення формули» «символічного насильства» з використанням відповідних вихідних констант та змінних. Ця процедура буде проведена за допомоги комбінування аналітичних методів історії соціології із методом деконструкції Ж. Дерріда [74].

Класична гносеологічна процедура з виведенням родового поняття для «символічного насильства» є доцільною, але не виключною. Основною причиною її обмеженості є банальні труднощі перекладу, точніше несиметричність граматичних структур. Французька мова, що стала граматичною основою під час виведення цього поняття французькими (пост)структуралістами, передбачає дещо інакше співвідношення семантики іменників та прикметників, ніж українська, російська чи англійська: за правилами синтаксису прикметники у реченні йдуть після іменників, з якими вони пов'язані (сам термін в оригіналі звучить як «violence symbolique»), і вони мають однакове смислове навантаження (тоді як в українській та російській мові прикметники є службовими по відношенню до іменників, найчастіше виступаючи у ролі означень). Тому просто необхідно розбирати обидві вузлові точки у родовій структурі поняття «символічне насильство» – «символічне» та «насильство».

Спочатку під час деконструкції поняття слід звернути увагу на його етимологію. Щодо першого слова усе достатньо прозаїчно: і франкофонний оригінал, і вітчизняна адаптація корінням сягають давньогрецької мови, де слово «σύμβολον» мало схоже значення – «знак, прикмета» [168]. Але можна також звернути увагу на однокорінне давньогрецьке дієслово «σύμβολλο», що перекладається як «поєдную, зіштовхую, порівнюю» [86]. Очевидне пряме значення слова «символ» як «знаку» доповнюється конотацією «складності та складеності», тому «символічне» у термінологічному значенні за злою іронією постає вельми заплутаним та неоднозначним.

А ось етимологія другого слова може дати дещо змістовне. Так, в українській та російській мовах слова «насильство» та «насилие» співзвучні та поєднані спільними морфологічними одиницями – префіксом «-на-», що вказує на результативність і одночасно несе значення «зверху вниз» та «через», та коренем «-сил-», тобто «сила». Окремо слід виділити і суфікс «-ство», що характерний для україномовного варіанту цього слова, котрий вказує на сукупність випадків (на протигагу слова «насилля», притаманного для описання окремих випадків). Це вказує на достатньо очевидну семантику слова, яку все ж неодмінно треба проговорити: нерівне, невилізне, неодноразове використання сили.

Оригінальний термін у західній літературі (будь то французькою чи англійською мовою) використовує одне й те саме слово «violence» латинського походження:

- violens, -ntis: бурхливий;
- violentia, -ae f: 1) жорстокість 2) шаленство 3) неприборканість 4) лютість;
- violentus, -a, -um: сильний.

Спільний корінь «vīs» («сила»), в свою чергу, походить до праїндоевропейської мови, де має таке ж значення, і перетинається з синонімічним давньогрецьким коренем «ἰς». Із цього можна зробити висновок, що ситуація у оригінальній семантиці слова майже ідентична його українського аналогу: основу смислового навантаження несе саме «сила». Проте є пара значних відмінностей, які неможна ігнорувати. По-перше, це відсутність «зверхнього» префіксу «-на-», що дещо вирівнює процес насильства у романському сприйнятті. По-друге, існує певна неоднозначність у семантиці вищезгаданого латинського кореня – у одному випадку «сила» трактується як атрибут та характеристика суб'єкта (зі значенням англ. «strength»), в іншому – як стихійна, об'єктивна сутність (зі значення франц. та англ. «force»).

Не менш важливим є й те, що у певному контексті ці слова є синонімами споріднених франц. слова «pouvoir» та англ. слова «power», котрим позначається «влада» у її абстрактному значенні. Тому зазначаємо об'єктивно-суб'єктивне двомислення, що лежить в семантичній основі оригінального слова «violence», а також асоціативний зв'язок з аналогами українського слова «влада».

Відповідно, поняття «символічне насильство» органічно виростає у постструктуралізмі, представники якого намагалися подолати абстрактне категоричне розділення об'єкта та суб'єкта, а також невід'ємно пов'язане з поняттям «символічна влада». Епістемологічно поняття «символічне насильство» базується на декількох ключових антиноміях, де встановлюються певні вузлові точки (таблиця 1.2).

**Антиномії та вузлові точки поняття «символічне насильство».**

	<b>«Символічне»</b>	<b>«Насильство»</b>
<b>Антиномії</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. символічне - несимволічне</li> <li>2. фізичне - духовне</li> <li>3. мова - мовлення</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. насильство - ненасильство</li> <li>2. примус - свобода</li> <li>3. панування - підкорення</li> </ol>
<b>Вузлові точки</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Знання</li> <li>• Дискурс</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Влада</li> <li>• Боротьба</li> <li>• Сила</li> </ul>

І саме навколо цих вузлових точок відбувалася концептуалізація родових понять – «символічного» і «насильства», як окремо, так і їхнє поєднання. Проте до того, як ці два поняття поєдналися, соціологічна думка пройшла дуже довгі, неоднорідні та суперечливі концептуальні шляхи, які необхідно розібрати окремо.

Сам прийменник «символічний» у різних його формах є одним з найпопулярніших у сучасному соціологічному теоретизуванні. Завдяки творчості представників інтеракціоністських, лінгвістичних, (пост)структуралістських, соціокультурних, соціально-антропологічних та інших підходів «символічне» у теорії та методології зазнало такого розповсюдження і такого впливу, що його значення сприймається як самоочевидне та само собою зрозуміле, воно виступає свого роду терміном-кліше, трактування та розбір у дефініціях якого не те що не потребується, а навіть може сприйматися проявом неповаги до рівного. Це за собою веде очевидне змістове нагромадження та перенасичення цього терміну, перетворення його на метафору «всього, що сприймається» та «всього, що трактується». «Подібно поняттю “ритуал”, поняття “символ” часто визначається так широко, що під ним починають розуміти усю людську культуру» [154]. Розмиваються межі між «символічним» та «культурним», «символічним» та «знаковим», «символічним» та «дискурсивним», якщо ці межі взагалі і були встановлені. Яскравим свідоцтвом цієї метафоричності та перевантаженості є факт відсутності однозначного родового поняття для символічного («Соціальне»? «Культурне»? «Трансцендентальне?»), немає і чітких видових критеріїв «символічного». Тому і не можна визначити антонім цього терміну, так само як і достатньо важко його співставити з поняттями того ж рівня, але які описують процеси та явища іншої та відмінної від «символічного» природи.

Для пошуку «істинного значення» цього терміну можна піти традиційним для такого випадку шляхом – шукати перших, хто почав його використовувати. Проте доволі важко розмежувати використання «символу» та «символічного» у його повсякденному та термінологічному значенні у працях соціологів філософів-класиків, та і навряд це принесе очевидні плоди для нашого дослідження. Тому більш доречним є розбір робіт та концепцій, що полемізують з класиками, критикують та доповнюють їх, беручи у фокус уваги «символічне» у його філософському та науковому значенні. І одним з найбільш яскравих

прикладів результатів такої соціально-філософської полеміки є теорія Ернста Кассірера, побудована на переосмисленні спадку Імануїла Канта. І саме цю концепцію можна вважати однією з фундаментальних у філософії та соціології культури.

Намагаючись розібрати поняття «речі в собі», що залишилось наріжним у кантівській системі, Е. Кассірер переосмислює процес побудови досвіду у категоріях. І сам процес пізнання він описує через «символічну функцію», діяльність якої «виражається в тому, що з потоку свідомості спочатку витягуються конкретні стійкі форми, наполовину понятійної, наполовину чуттєво-споглядальної природи – і у <...> потоці змістів утворюється острівок замкнутого на собі формальної єдності» [96, с. 25]. Символічна функція втілюється у символічному понятті, що і представляє собою продуктивну діяльність свідомості, і основна її суть не у віддзеркаленні, а у створенні. Сам символ виступає основним видом об'єктивації символічного поняття і символічної функції, і саме за рахунок символу відбувається «оформлення духу в його окремих проявах при збереженні особливої природи і специфічного характеру кожного з них» [1, с. 124]. Свідомість у ході сприйняття символів виділяє та фіксує деякий зміст, котрий отримує певне значення, при чому це значення не є заданим заздалегідь, яке просто відтворюється, а створюється, тобто пізнання та інтерпретація символів – це творча діяльність. «Чудо відбувається тоді, коли матерія, котру ми відчуваємо, отримує кожного разу нове і нове різноманітне життя в залежності від способу погляду на неї» [96, с. 29]. Символ таким чином постає єдністю матеріального та духовного, і за рахунок такого розуміння «символічного» Е. Кассірер знімає цю кантівську антиномію, синтезуючи протилежності, а сама людина у його баченні стає *homo symbolicus*. Базуючись на цьому він вибудовує свою філософську систему з «культурою» та «символічними формами» у якості ключових понять, але це вже не надто важливо в контексті нашого дослідження. Тоді як куди більш важливим є те, як його початковий посил трактування «символічного» реалізовувався та може реалізуватися у соціологічній думці.

По-перше, тлумачення «символічного» як синтезу матеріального та духовного призводить до фундаментального розмежування в соціальних науках: вивчення «символічного» з акцентом на (суб'єктивне) тлумачення та з акцентом на (об'єктивне) значення. Взагалі в науці, на відміну від філософії, через об'єктивну обмеженість будь-яких емпіричних методів доволі важко зберегти та відтворити ідеї діалектичної єдності: найчастіше вони зводяться до редукціонізму, детермінізму чи, в кращому випадку, багатofакторної моделі. І тому у соціально-науковому дискурсі синтетичну єдність, яку вивів Е. Кассірер, розколюють на старі чи нові елементи.

По-друге, концепція символічних форм стала підґрунтям для розвитку інших концепцій, що описують та пояснюють різні системні та структурні єдності символів, як то мова, дискурс, культурна форма, практика та інших.

По-третє, ідея Е. Кассірера щодо сприйняття символів як (винятково) творчого процесу породжує та сприяє розвитку маси номіналістських та релятивістських концепцій «символічного», які основний акцент роблять на волі інтерпретації та осмислення. Ця теза викликала не тільки спроби концептуального продовження та поглиблення, а й розвиток антитези – твердження про об'єктивність та незалежність символічних структур, що породило черговий парадигмальний розкол.

Тому спочатку пропонуємо проаналізувати внутрішню структуру «символічного» через розкриття його структурних елементів та частин у інтерпретації різних теорій, потім розглянути «символічне» у контексті систем, у які воно поєднується, після чого характеризувати різні варіанти співставлення агентного та структурного у «символічному».

Перший фундаментальний внутрішній поділ буквально не відноситься до «символічного», проте однозначно його стосується – «позначене» й «позначення» [118]. Автор цього поділу, Ф. де Соссюр, так розділяв «мовний знак», але у той період розвитку

суспільно-гуманітарної думки «знак» та «символ» сприймалися як неподільні (чи навіть синоніми) – Е. Кассіер також не розрізняв їх. «Позначене» як змістовна сторона й «позначення» як формальна сторона мовного знаку нерозривно пов'язані, бо всяке «позначене» є таким лише для відповідного «позначення». Цей розподіл можна поглиблювати, наприклад, вводячи терміни «денотація» та «конотація» [109] як прямого та суміжного значення знаку. Така класифікація характерна, перш за все, для семіотичних та лінгвістичних дисциплін, проте втілюється і в соціології, де після лінгвістичного повороту є «само собою зрозумілою». І найбільш актуальним оформленням цього розділу у контексті нашого дослідження ми вважаємо розмежування «знаку» та «значення»: так зберігається логіка протиставлення формального та змістовного, що є ключовою, і не відбувається надмірного дроблення, котре не несе нічого нового з точки зору мети та завдань роботи.

Іншим фундаментальним розмежуванням у цьому контексті є розподіл «мови» та «мовлення», який також пропонує Ф. де Соссюр. За рахунок цього розподілу сам його автор намагався розмежувати соціальне від індивідуального і «істотне від побічного і більш-менш випадкового» [159, с. 38.]. Це протиставлення також можна вважати «само собою зрозумілим» у соціології, тому його неможна ігнорувати, рівно як і використовувати у чистому вигляді. І розмежування мови та мовлення стало точкою біфуркації семіотичних і структуралістських теорій, що робили акцент на першій, з феноменологічними, герменевтичними та конструктивістськими теоріями, котрі займалися другим. Саме тоді лінгвістика і філософія мови організують інтервенцію до соціологічної науки, пропонуючи їй свою методологію. Різні концепти «символічного» оформлюються у різні методологічні системи з вивчення символічних структур, а предметне поле їхнього використання є як взаємовиключним, так і взаємодоповнюючим.

Серед спільних характеристик онтологічній «символічного», на які вказують представники багатьох різних напрямків, слід назвати те, що воно не зводиться до жодного з інших рівнів онтології, а є окремим і винятковим. «Всякий символ вказує на певний предмет, що виходить за межі його безпосереднього змісту. – вказує А. Ф. Лосєв – Він завжди містить у собі певного роду смисл, але не просто смисл самих речей...» [123, с. 21]. Якщо виділення «символічного» з-поміж «матеріального» та «духовного» є достатньо очевидним у фарватері творчості Е. Кассієра, то відділити його з ряду більш близьких явищ ставили собі задачу багато дослідників. Д. Пірс, наприклад, виділив символічне з ряду інших засобів вираження, зображення та позначення як якісно інше явище, що відрізняється найвищою ступінню знаковості, хоча і є її окремим випадком [142]. Схожим чином поступає і Р. Барт, котрий виділяє «символічний» як один з видів коду (на ряду з герменевтичним, проайретичним, семним та референціальним) [6].

Хоча «символічне» і є винятковим, проте не є самодостатнім, його часто намагались пов'язати з іншими явищами. Наприклад, Л. Г. Юнін розглядає його у тріаді «Ритуал – Символ – Міф» [87, с. 92-115], Т. Парсонс пов'язує «символічне» з парадигмою взаємообміну у якості «посередника» [94], М. Фуко поєднує його з владою [177], А. Шюц з життєвим світом [190] тощо. «Символічне» не існує у вакуумі, воно поєднується з певними (соціальними) структурами і стає його субстратом. Тому «символічне» розглядають як окрему форму / категорію соціального, що характеризується функцією медіації соціальних взаємодій. Цю ідею можна знайти ще у роботах М. О. Бердяєва, для якого символ виступає посередником феноменального та номенального світів [16]. А безпосередньо у соціології «символічне» у якості медіатора розглядалося, наприклад, у символічному інтеракціонізмі, для якого «суспільство – це індивіди у символічній взаємодії» [Цит. за: 69, с. 11], а сам символ – це, як відмічав Дж. Г. Мід [132], суто людський засіб інтеракції, що забезпечує зв'язок діючої особи з реакцією та поведінкою інших. Методологічно протилежний Міду Е. Дюркгейм пропонує розширену версію його тези: «Соціальне життя в усіх свої аспектах і в

усі моменти своєї історії можливе тільки завдяки обширному символізму» [77, с. 67]. І медіативна функція «символічного» не зводиться до посередництва між різними людьми, воно виступає зв'язувальним елементом людини і соціальних структур, «внутрішнього» та «зовнішнього».

Тому медіація «символічним» безпосередньо пов'язана з процесом сприйняття та пізнання. Цей аспект «символічного» є ключовим у роботах герменевтичної традиції і, насамперед, Г.-Г. Гадамера, для якого пізнання символічного смислу передбачає, що одиничне та особливе постає як осколок буття, що може поєднатися з відповідним йому осколком у гармонічне ціле [57]. Пізнання смислу символу забезпечує пізнання відповідного йому предмета, а сам символ виступає посередником між зовнішньою по відношенню до суб'єкта реальністю і його суб'єктивним досвідом. Таку логіку «символічного» розвивали соціальні антропологі А. І. Хелловелл, для якого символ є медіатором просторового сприйняття (на рівні символіки об'єктів, що безпосередньо пізнаються, рівні об'єктів, що знаходяться за кордонами його безпосереднього сприйняття, та на рівні поза прагматичної необхідності) [158, с. 63-64] та К. Гірц, котрий стверджував, що «мислення полягає у русі значущих символів, що дані людині у її досвіді і наділяються смислом» [158, с. 81]. Питання зв'язку когнітивного та символічного актуалізує проблему неоднозначності, поліфонічності символів. Під час сприйняття, судження та мислення людина використовує певні смисли символу, «перескакує» з одного на інший, інтерпретує їх по-різному, що забезпечує відносну динамічність «символічного».

Динаміка символів цікавить соціологію саме у контексті соціальної динаміки, тобто соціальних процесів та практик. Як вказував ще Е. Дюркгейм, всякому колективному почуттю притаманна потреба втілитись у особах, формулах чи матеріальних об'єктах; причому ці символи не просто ярлики, вони сприяють зближенню людей [77]. Абсолютизує цю ідею інший француз, Ж. Бодрійяр, для котрого символічне – це не поняття, не категорія і не «структура», але акт обміну і соціальне відношення, що покладає кінець реальному, вирішує у собі реальне, а заодно і опозицію реального та уявного [20]. Якщо очистити цитату Ж. Бодрійяра від постмодерністського пафосу, то теза зводиться до простої ідеї: «символічне» – це не характеристика чи властивість «соціального», але його окрема форма.

Символічна форма соціальності характеризується своєю подвійною синтетичною природою «зовнішнього» та «внутрішнього» і «матеріального» та «духовного», що можна представити у трьохрівневій структурі: 1) когнітивний; 2) матеріально-об'єктний; 3) соціально-структурний. На відміну від філософського та аксіологічного погляду, де символ може розглядатись як окрема субстанція, соціологія постулює його практичну та інституційну освоєність. «Символічне» у своїй вельми умовній, неоднозначній, складній та складеній онтології не піддається прямому, суто науковому вивченню у чистому вигляді, тому найчастіше дослідження «символічного» реалізується у трьох основних напрямках: по-перше, вивчення самого «символічного» за допомоги більш чітких та валідних категорій внутрішніх/особливих (як «знак-значення», «код», «стигма» тощо) та зовнішніх/загальних («дискурс», «фрейм», «міф», «мова», «текст» і т.д.) під- та надструктур; по-друге, пошук та дослідження проявів та випадків «суто символічного» (феномени дару, потлачі, жертвоприношення і т.п.); по-третє, проблематизація «символічного» як різновиду / аспекту / форми / стану певного соціального процесу чи явища («символічна влада», «символічний капітал», «символічне насильство» та інші), чим ми і займаємось.

#### **Питання для самоконтролю:**

1. Як співвідносяться поняття «символ» та «реч»?
2. Чи можуть речі бути без символів, а символи без речей?
3. В чому насильницький потенціал символів?



## **Тема 4. Соціальна дія та насильство: ритуал, символ, влада**

Виходячи з такого бачення онтології «символічного» і зважаючи на мету та завдання нашого дослідження, пропонуємо найбільш актуальний набір гносеологічних інструментів вивчення символічних систем:

Для вивчення практичного рівня «символічного»:

1. Фрейм-аналіз. Мається на увазі поєднання символічно-релятивістського підходу І. Гофмана з об'єкт-орієнтованим підходом Б. Латура, котрі докладно розібрані у розділах 1.1.1 та 1.1.3 відповідно.

2. Теорія перформативних актів. За авторства Дж. Л. Остіна ця концепція є окремим витоком теорії мовленнєвих актів, заточеним для аналізу впливу висловлювань на соціальну реальність. У якості одиниці аналізу беруться окремі висловлювання, котрі зводяться до двох типів [138]: дескриптивні (тобто прості описові висловлювання, що націлені на передачу певної інформації) та перформативні (висловлювання, котрі за своєю суттю є соціальними діями, що змінюють соціальну реальність). І саме перформативи є найбільш актуальними для соціологічного вивчення. Їхню структуру умовно можна розділити на три рівні: 1) локуція – безпосереднє промовляння, що наділене значенням; 2) іллокуція – прагматичний компонент змісту висловлювання, що окреслює мету висловлювання; 3) перлокуція – результативність акту, що втілюється у певних соціальних ефектах. Така структура є універсальною для вивчення будь-яких перформативних актів, при чому, у якості інструментальної гіпотези, ми спробуємо застосувати її для аналізу не тільки перформацій у виконанні «одухотворених» авторів – людей, але й «неживих» – неживих.

Для вивчення дискурсивного рівня «символічного» буде використано дискурс-аналіз. Сам цей напрям є настільки широким та неоднорідним, що його легко можна виділити в окрему наукову дисципліну, а складність і процедурна неоднозначність дискурс-аналізу дозволяють «дослідникам, що занурюються у проблематику дискурс-аналізу, відчувати себе членами таємного товариства, ордену обраних, які володіють сакральною мовою та засобами пізнання» [119, с. 454]. Тому з усього різноманіття дискурс-аналітичних концепцій та моделей найбільш актуальними для соціології в цілому та для нашого дослідження зокрема ми вважаємо два варіанти дискурс-аналізу як методології і як методу: дискурсивна теорія гегемонії Е. Лакло та Ш. Муфф і критичний дискурс-аналіз (у варіанті Н. Феркло). Для обох цих напрямів характерні наступні постулати: 1) наші знання – продукт дискурсу, тобто результат класифікації реальності за допомогою категорій, а не пряме відображення зовнішнього світу; 2) способи розуміння і уявлення світу обумовлені історичним і культурним контекстом; 3) знання виникають в процесі соціальної взаємодії, де люди конструюють істини і доводять один одному, що є вірним, а що хибним; 4) відповідно до певних світоглядів деякі різновиди поведінки фіксуються як природні, інші – як неприйнятні [172, с. 19-21]. Розрізняються ці два підходи у ступіні та формі «постструктуралістськості»: в теорії та методі Е. Лакло і Ш. Муфф значно більше від «структуралістського», а в теорії та методі Н. Феркло – від «пост». «Тоді як Феркло <...> вносить відмінності між дискурсивними і недискурсивними вимірами соціальної практики і бачить діалектичні зміни між цими вимірами, Лакло і Муфф <...> вважають соціальну практику повністю дискурсивною» [172, с. 62].

Е. Лакло та Ш. Муфф розглядають дискурси як способи спілкування і розуміння соціального світу, що конкурують між собою за надання йому певних значень, вони постійно залучені до боротьби за досягнення переваги. Ключове словосполучення зазначеної теорії – «боротьба дискурсів». Мета дискурс-аналізу, за Е. Лакло і Ш. Муфф, полягає в тому, щоб окреслити процеси структурування соціальної реальності, в ході яких відбувається закріплення за тими чи іншими знаками певних значень, що встановлюють, відтворюють і змінюють відносини ідентичності. Для цього процесу використовується термін

«артикуляція»: «Ми називаємо артикуляцією будь-яку дію, що встановлює відношення серед елементів так, що ідентичність знаків змінюється в результаті артикуляції практики. Всю структурну єдність, що з'явилася в результаті артикуляції практики, ми назвемо дискурсом» [Цит. за: 172, с. 49]. Отже, дискурс в їхньому трактуванні – це продукт, вироблений в ході і в результаті артикуляції уявлень про соціальну реальність, він принципово незавершений, відкритий до структурних змін, і саме на формуванні та зміні цієї структури акцентує увагу дискурс-аналіз у їхньому варіанті.

«Модель дискурсу Лакло і Муфф нам нагадує численні трансформації зображення, які ми спостерігаємо в калейдоскопі: один і той же набір часток при кожному повороті калейдоскопної труби вибудовується по-новому, утворюючи структуру нового малюнка [150]. Проте така метафора є неповною, адже не включає суб'єктну сторону, яка для Е. Лакло і Ш. Муфф є достатньо принциповою: онтологічно суб'єкт поміщений у дискурс, де у ході дискурсивних практик включений у процес ідентифікації; гносеологічно суб'єкт (на лаканівський манер) прирівнюється до позиції в дискурсі. Ідентичність завжди утворена відповідно до принципу відносності, тому суб'єкт завжди розщеплений і має склад(е)ну багаторівневу та ієрархічну ідентичність. Хоча саме питання про можливість існування ідентичності у її сталому вигляді, на наш погляд, є достатньо неоднозначним, проте як діалектичний момент у перманентній внутрішній боротьбі, як це представляється у теорії Е. Лакло і Ш. Муфф, погляд на ідентичність є достатньо влучним та зваженим.

Ідентифікація формує протилежні взаємовиключні ідентичності, що призводить до антагонізмів «ми – інші», «свої – чужі», «друг – ворог» і т.п., і саме антагоністична логіка ідентифікації є ключовим аспектом як її онтології у сучасному суспільстві, так і гносеологічного ракурсу дискурс-аналізу. Через антагоністичну природу дискурси є принципово незавершеними і не можуть завершитись, їхня внутрішня та зовнішня боротьба перманентна. Сформовані розриви заповнюються дискурсивними конструктами, що не дає дискурсивним (і, відповідно, соціальним) практикам перетворитися на абсолютний хаос і «війну всіх проти всіх», і ключовою різновидністю «заповнювача» розривів є міф. Ця категорія використовується, щоб підкреслити ірраціональну природу дискурсивного і дискурсивно-антагоністичного, їхній інтуїтивно-почуттєвий, афективний характер. Міф розглядається як буття особливого роду, як «набір спотворених уявлень дійсності», і це міфічне «спотворення неминуче, тому що воно встановлює необхідний горизонт для наших дій» [120, с. 18]; міф підтримує антагонізми і заповнює зазори, що утворюються між полюсами. І за наявності антагоністичної єдності та боротьби дискурсивних протилежностей рано чи пізно відбудеться перехід кількості у якість, для описання та пояснення якого Е. Лакло та Ш. Муфф, продовжуючи традицію А. Грамші, звертаються до терміну «гегемонія», інтерпретуючи її як переартикуляцію (чи антиартикуляцію) антагоністичних практик, що знімає антагонізми. Для утворення гегемонії необхідна не тільки наявність антагоністичних сил, а і можливість і спроможність елементів цих сил переміщуватися з однієї сторони до іншої [179, с. 78-79], щоб утворити необхідний дисбаланс. У ході гегемонії раціоналізується міф «переможців», тим самим утворюється універсальний міф. І таке бачення дуже схоже на концепції міфології Р. Барта і докси П. Бурдьє. Такий універсальний міф / докса слугує підтримці гегемонії, тому у ньому немає місця антагонізму, доки гегемонія «проявить слабкість» і не утворяться нові антагоністичні сили.

Таким чином, будь-який вид соціальної практики у розумінні Е. Лакло і Ш. Муфф, є дискурсивним, і це багато у чому ототожнює «дискурсивне» і «символічне», проте саме бачення дискурсу у категоріях боротьби, антагонізму та гегемонії, з одного боку, чітко окреслює проблемне поле, та, з іншого боку, визначає критичний відтінок будь-якого дискурс-аналізу, що, власне, нам і необхідно. Але абсолютизація дискурсивного, характерна для моделі Е. Лакло та Ш. Муфф, виключає основний аспект даної роботи – речі, тому цю

методологію необхідно доповнити іншою, що дозволяє інтерпретувати зв'язок матеріального і символічного – критичний дискурс-аналіз (КДА) Нормана Феркло.

КДА Н. Феркло набагато ближче до марксистської точки зору, ніж теорія Е. Лакло і Ш. Муфф, тому він певною мірою не чуждий матеріалізму. КДА наполягає на тому, що дискурс є лише одним з багатьох аспектів будь-якої соціальної практики. «Для фахівця в області критичного дискурс-аналізу дискурс – це форма соціальної практики, яка одночасно і творить соціальний світ, і одночасно створюється за допомоги інших соціальних практик. Соціальна практика і дискурс знаходяться в діалектичному зв'язку з іншими соціальними вимірами. Цей зв'язок не тільки вносить вклад в формування і зміну соціальних структур, але і відображає їх» [172, с. 101]. Дискурс – це семіотична система, яка складається з мови і образів; він не просто конструює світ, а й сам ним конструюється.

«Формування суспільства за допомоги дискурсу, – зазначає сам Н. Феркло, – відбувається аж ніяк не завдяки тому, що люди вільно грають з ідеями. Він є наслідком їхньої соціальної практики, яка глибоко впроваджена в їхнє життя і зорієнтована на реальні, матеріальні соціальні структури» [Цит. за: 172, с. 101]. У КДА марксистська складова доповнюється ідеями М. Фуко про дискурс як знаннево-владну силу, що створює відносини нерівності між соціальними суб'єктами, і саме цей «червоно-веселковий» синтез гарантує першу літеру у цій аббревіатурі. Сама методологічна складова будується навколо поняття «комунікативна подія», що трактується як з'єднання логіки дискурсивної практики з об'єктивною логікою соціального та економічного порядку. Дискурсивна і соціальна практики знаходяться, говорячи термінологією Г. В. Ф. Гегеля, у неспокійній єдності, взаємовпливаючи одна на одну. І цей взаємний вплив вивчається за допомоги трьохрівневої моделі: 1. дискурсивна практика, представлена вивченням процесів його продукування і сприйняття, вона виступає посередником між другим та третім рівнем і їхнім синтезом; 2. текстовий рівень, на якому дискурси і жанри реалізуються лінгвістично; 3. соціальна практика, вивчення якої передбачає виявлення більш широкого соціального контексту, якому належить подія [172, с. 118-131].

І концепція Е. Лакло і Ш. Муфф, і концепція Н. Феркло є прикладами підходів, «які не страждають лінгворедукціонізмом, в яких більш-менш вдало дотриманий баланс між спроможністю до верифікації і спроможністю до інтерпретації» [119, с. 454]. Якщо перші представляють нам методологію дискурс-аналізу, то другий пропонує метод. Постструктуралізм перших ідеально поєднується з іншими постструктуралістськими концепціями, що лежать в методологічній основі даного дослідження, це дозволяє використовувати їхню концепцію (майже) у чистому вигляді; у той же час трьохрівнева модель останнього симетрична трьохрівневій структурі «символічного», яка була виведена вище (когнітивний, матеріально-об'єктний та соціально-структурний рівні). Вони взаємодоповнюють одна одну хоча б тим, що концепція Е. Лакло і Ш. Муфф краще підходить для дослідження дискурсивних процесів (і процесів символічного насильства зокрема), тоді як модель Н. Феркло орієнтована на окремі події та практики (відповідно, практики символічного насильства).

#### **Питання для самоконтролю:**

1. Як співіснують насильство та влада?
2. Як можливо відтворення влади у (не)насильницькій соціальній дії?
3. Навіщо владі ритуали?

## Тема 5. Реіфікація та натуралізація: речі та символи

Зважаючи на латентну, синтетичну та процесуальну природу символічного насильства, пряме структурне дослідження якого неможливе, соціально-філософська та соціологічна думка пішла шляхом проблематизації цього питання, тобто виокремлення його у окрему гносеологічну категорію з подальшим аналітичним виділенням у процесах та явищах, що спостерігаються. Спочатку категорія символічного насильства мала дещо метафоричний та описовий функціонал, який багато у чому залишається і на сьогодні, проте існують і спроби використання цього словосполучення у понятійно-термінологічному значенні. Крім цього, у соціологічному дискурсі зустрічається низка метафор та термінів, що мають синонімічне значення та схожі концептуальні функції. Порівнюючи, комбінуючи та синтезуючи доробки різних авторів щодо проблеми символічного насильства, у цьому розділі пропонуємо викладення авторського бачення цього питання. У якості методологічної основи для концептуалізації ми використовуємо соціологічний постструктуралізм, а науково-світоглядна позиція співпадає з критичною парадигмою у соціології.

Першим, на що потрібно звернути увагу при розгляді питання символічного насильства, є той факт, що саме символічне насильство є окремим випадком соціального насильства, тобто певних соціальних відносин (чи характеристик відносин) зіткнення сил. Символічне насильство, будучи похідною від фізичного насильства, багато в чому заміщує його (але не повністю), приховуючи, прикриваючи і покриваючи, але все одно зберігає «інтерес» до нього, натякаючи і маючи його на увазі. Воно доволі часто поєднується з фізичним насильством (наприклад, у вигляді вендети, публічної страти чи звичайного ляпасу), проте залишається більш «м'якою та евфемізованою формою примусу» [44, с. 110-111]; крім того, доволі часто фізичне насильство маскується у вигляді символічного насильства і завдяки символічному насильству: «застосування фізичного насильства, необхідного для збору податків, можливе тільки в тій мірі, в якій воно маскується під символічне насильство» [39, с. 386]. Ще однією важливою точкою перетину символічного і фізичного насильства також є те, що обидва ці види в значній мірі прив'язані до тілесності, навіть швидше до тіла, фізіологічного і фізичного субстрату, і, зрозуміло, до речей. Так, вони нерозривно пов'язані з психікою, зокрема, з почуттям неповноцінності, яке може бути як їхньої причиною, так і наслідком. Проте все ж таки ці два види соціального насильства (фізичне та символічне) виділяються на різних основах та на різних рівнях, тому їхнє порівняння та зіставлення є достатньо умовним, адже дозволяє лише ілюструвати певне семантичну спорідненість понять та трансцендентальну симетричність явищ.

Аналогічна ситуація і з соціальним насильством. Адже його межа співпадає з межею соціальності як такої, трактовка та пошук якої є настільки суперечливою, наскільки і безглуздою. Проте важливим є те, що у розумінні соціального насильства ключовою характеристикою, на наш погляд, стає саме процес протистояння сил, причому кількісно та якісно нерівних сил, а конотації насильства щодо його віктимності, руйнівних наслідків та стихійності чи цілеспрямованості є скоріше змінними, характерними для окремих видів та проявів. Тому (і соціальне, і символічне) насильство у рамках нашого дослідження розглядаються як синоніми (соціальної і символічної) боротьби, що виступають її окремим випадком та/або процесуальним моментом. Більш того, наявність боротьби є умовою функціонування символічного насильства, воно можливе тільки тоді, коли «дані соціальні умови примусу і нав'ювання, тобто існують силові відносини, що не входять в формальне визначення комунікації» [46, с. 24]. Сама боротьба, на кшталт гегелівської та дарвінівської традицій, є перманентною, втілюючи собою динаміку соціальності. Символічне насильство ж є окремим аспектом і моментом цієї боротьби, її характеристикою, властивістю та стороною, виокремленою суто аналітично і гносеологічно, а шукати символічне насильство *per se* буде достатньо абсурдно.

Друга родова гілка цієї категорії виводить нас на символічне насильство як окремий випадок операцій та процесів символічного та з символічним, будь то символічна комунікація, символічний обмін, символізація та інші. Концептуально цей розворот майже нічого не дає, адже зазвичай ці категорії використовуються у інших парадигмах, які виключають саму можливість постановки проблеми символічного насильства (як-то комунікативна теорія Ю. Хабермаса чи теорія обміну Дж. Хомманса і П. Блау) чи просто не потребують її евристичного потенціалу (наприклад, концепції символічного інтеракціонізму та соціального конструктивізму, для котрих не існує соціальних структур, що тяжіють над інтерсуб'єктивним світом, тому і категорія «символічного насильства» як функції/засобу цього «тяжіння» їм не потрібна). Проте коли подібні процеси та явища досліджуються у рамках постструктуралізму (наприклад, як це було у роботі Ж. Бодрійяра «Символічний обмін і смерть» [20]), категорія «символічне насильство» також може використовуватись (у вищезгаданій монографії це словосполучення носить скоріше метафоричне значення, пов'язуючись зі «смертю» «первісного символічного відношення» (тобто обопільного обміну) і виникненням влади (для якої характерний односторонній дар) [20, с. 96]). Але все ж таки теза про семантичну та концептуальну спорідненість символічного насильства з іншими символічними операціями, діями та процесами націлена скоріше на усвідомлення «кола пошуку» втілення символічного насильства у соціальній реальності, адже його слід «шукати» не просто у трансцендентній (соціальній та символічній) боротьбі, а і у наочних повсякденних процесах та явищах.

Іншою ключовою характеристикою символічного насильства, що витікає із його родової понятійної структури, можемо вважати самоочевидний факт його синтетичної природи, тобто єдності і боротьби соціально-об'єктивного та соціально-суб'єктивного, і відповідний цьому медіативний функціонал, як у вертикальному («об'єкт-суб'єкт», «суб'єкт-об'єкт»), так і у горизонтальному («об'єкт-об'єкт», «суб'єкт-суб'єкт») вимірах. У попередньому розділі ми прийшли до розуміння «символічного» як посередника соціальних взаємодій, що обов'язково втілюється на трьох рівнях: когнітивному, матеріально-об'єктному та соціально-структурному. Відповідно, символічне насильство є «посередницьким» (чи, щонайменше, інструментальним та гетерономним), комплексно втілюючись на зазначених трьох рівнях.

Якщо детальніше розглянути саму структуру (символічного) насильства на різних рівнях соціальної онтології, згадується ідея С. Жижека про поділ (соціального) насильства на суб'єктивне, об'єктивне і символічне. Хоч сам словенець цього не озвучує, він це має на увазі: символічне насильство також може бути суб'єктивним (прямим, конкретним, персоніфікованим) і об'єктивним (системним, породженим самою соціальною структурою). Аналогічна ідея зустрічається і у П. Бурдьє, який стверджував, що символічне насильство «втілюється одночасно об'єктивно у вигляді специфічних структур і механізмів і «суб'єктивно», <...> у вигляді розумових структур, категорій сприйняття і мислення» [44, с. 226]. Тому у одній з наших статей [196] ми «розібрали» цю тріаду до діади, виводячи «символічне насильство» окремо та розглядаючи його в категоріях суб'єктивного символічного насильства і об'єктивного символічного насильства. Об'єктивне символічне насильство переймає характеристики об'єктивного насильства як такого – структурну вкоріненість, знеособленість, системність, тотальність. Суб'єктивне символічне насильство, що логічно, має суб'єкта (агента), який його продукує, і втілюється у окремих актах застосування сили. Славою Жижек з цього приводу пише: «Це [символічне – Д.Б.] насильство працює не тільки в очевидних – і широко вивчених – випадках промови-ненависті і відносинах соціального панування, відтворених у наших звичних мовних формах [тобто суб'єктивне символічне насильство – Д.Б.]: є ще більш фундаментальна форма насильства,

яка належить мові як такій, насаджуваній їй певним смисловим універсумом [тобто об'єктивне символічне насильство – Д.Б.]» [79, с. 4-5].

Сам С. Жижек бачить приклад втілення об'єктивного символічного насильства у становленні концепції поділу людини на раси (з подальшим вибудовуванням ієрархії рас в сприйнятті західної людини): «Можливо, той факт, що слова розум (ratio) і раса (race) є однокорінними, про щось все-таки говорить: мова, а не примітивні егоїстичні інтереси, служить першим і головним засобом поділу; саме завдяки мові ми і наше оточення можемо «жити в різних світах», навіть коли ми живемо на одній вулиці. Це означає, що вербальне насильство є не вторинним спотворенням, а основним засобом всякого специфічно людського насильства» [79, с. 30]. Продовжуючи цей приклад, неможна не згадати про соціал-дарвіністські теорії, що займалися (і займаються) раціоналізацією та легітимацією расової та етнічної нерівності і поділу на раси взагалі. У цьому сенсі сама мова «підказує» та «задає напрям», а окремих інтерес «використовує».

З іншого боку, самі соціальні нерівності укорінюються у мові за рахунок об'єктивного символічного насильства. Прикладом цього може слугувати гендерна нерівність, що зафіксована у багатьох сучасних мовах, у певній мірі навіть закладена до їхнього фундаменту (зокрема така ситуація є в українській та російській мовах). «Чистою», початковою формою іменників та прикметників є саме чоловіча, і інституалізація мовно-граматичних систем до їхнього сучасного вигляду відбувалася саме у період патріархату. Сучасні спроби подолання такої ситуації, як, наприклад, використання фемінітивів для позначення професій, посад та інших економічно значущих мовних одиниць – це безсистемна і тому багато у чому безперспективна спроба подолання об'єктивного символічного панування суб'єктивним символічним спротивом. Більш успішними прикладами суб'єктивного символічного насильства можна вважати типовий «hate speech», брендинг та побудову іміджу продукту на ринку чи навіть виховання дитини.

Частку «навіть» щодо прикладу з вихованням дитини легко можна замінити на прислівник «особливо», якщо навести вже класичну цитату П. Бурдьє про те, що «всякий педагогічний вплив об'єктивно є символічним насильством, оскільки своєю довільною владою нав'язує культурне свавілля» [46, с. 23]. Не що інше, як система освіти була тим об'єктом дослідження, який потребував від П. Бурдьє та Ж.-Ж. Пассерона проблематизації та категоризації поняття «символічного насильства», і як раз їхній концепт став якщо не першим, то однозначно фундаментальним у вивченні цього питання. Тому у ході вивчення символічного насильства співвідношення його з педагогічними процесами є настільки ж обов'язковим і доцільним, як розглядання ціннісного аспекту у вивченні молоді чи спостереження за обрядами австралійських аборигенів у соціальній / культурній антропології. Саме педагогічний вплив можна вважати найбільш «чистим» прикладом символічного насильства, причому як об'єктивного, так і суб'єктивного, адже нерівність учасників близька до абсолютної: дитина не знає «нічого», а батьки та вчитель знають «усе».

«Так, завдяки загальному шкільному навчання орфографії, історії та математики індивіди втрачають можливість мислити свавільне насильство як легітимне» [17, с. 22], завдяки чому держава стає «монополістом на фізичне та символічне насильство» [39, с. 50] для підтримання порядку. П. Бурдьє тим самим доповнює і уточнює класичне веберівське визначення держави, приписуючи їй монополізацію і символічного насильства, що у сучасному пізньоіндустріальному суспільстві досягається саме за рахунок державного контролю за масовою освітою. Більш того, сам француз зазначає, що «можна було б навіть сказати “монополія на легітимне символічне насильство”, оскільки монополія на символічне насильство є умовою реального володіння монополією на фізичне насильство» [39, с. 50]. Маємо нахабство не погодитись з Маєстро, бо, на наш погляд, у цьому контексті художньо-метафорична мова П. Бурдьє його підвела: зрозумілий мотив полемічної апеляції до класика

дещо обмежує евристичний потенціал такого бачення, адже оригінальний термін, на який йде алюзія, є достатньо суперечливим та неоднозначним. Якщо ідея М. Вебера про «монополію на фізичне насильство» може певним чином використовуватися у науковому аналізі, то ідея П. Бурдьє про «монополію на символічне насильство» прямого наукового застосування не може мати. Причина достатньо проста: акт фізичного насильства можна зафіксувати, причому у дискретних категоріях, і це здатні зробити як агенти держави (щоб підтримувати свою «монополію»), так і вчені (щоб дослідити цю «монополію»), тоді як акт символічного насильства можна зафіксувати лише умовно, у континуальних категоріях, і це можуть зробити лише вчені. А якщо розглядати символічне насильство як інструмент та властивість (державної) влади, то його суть у безперервності та перманентності, адже у бентамівсько-фуколдіанському паноптикумі потрібен постійний контроль, про який відомо але який залишається невидимим для підконтрольних. Тому цей процес неможливо вивчити прямо, а лише опосередковано, і «монополія на символічне насильство державою», що постулюється а ргіогі, значно обмежує варіативність результатів. Дійсно, держава є ключовим агентом символічного насильства, вона, як зазначав сам П. Бурдьє, має свого роду метакapітал (тобто капітал, що визначає інші капітали), вона виступає арбітром у боротьбі за цю монополію і цілком можливо, що в неї є «контрольний пакет акцій» на нього, а інші долі розподілені між літературою та наукою, друзями та родичами, ЗМІ та інтернетом, іноземними агентами та «світовим співтовариством». Проте це не монополія у прямому сенсі, вона фізично неможлива доти, доки Старший Брату не знайде засіб програмувати думки думкозлочинців без візитів до кімнати №101.

**Питання для самоконтролю:**

1. Наведіть три приклади рефікованих соціальних відносин.
2. Як працює відтворення влади за допомоги натуралізації?
3. Наведіть три приклади натуралізованих владних структур.

## **Тема 6. «Розлита ідеологія»: Р. Барт, М. Фуко, Л. Альтюсер та С. Жижек про латентизоване насильство**

Очевидно, що символічне насильство є одним з видів та/або однією з сторін соціальної (взаємо)дії, проте у нього є істотна видова відмінність – нерівний, примусовий, насильницький характер самих соціальних відносин. Категорії «агента» і «актора» не дають можливості від початку відзначити позицію сторони в символічно-насильницькій взаємодії (без уточнень на зразок «високопоставлений», «привілейований» або «панівний»). У той же час суб'єкт-об'єктна модель не влаштовує своєю односпрямованістю (що не дозволить вивчити зміну розподілу сил по ходу процесу символічного насильства, а також виключає з розгляду аспект «переходу ініціативи» від одного учасника до іншого, не змінюючи кут і фокус розгляду), через яку ми ризикуємо випустити з уваги інтерсуб'єктивний характер цього феномену. Тому у одній з наших статей [24] ми пропонували ввести спеціальні категорії для вивчення суб'єктних сторін практик символічного насильства – «віолант» (суб'єкт, виробник символічного насильства), тобто той, хто виробляє символічне насильство, і «віолат» (об'єкт, реципієнт символічного насильства), що підпадає під нього. Проте подальші спроби використання цих категорій у теоретизуванні та емпіричних дослідженнях показали їх непотрібність, і, щоб не плодити сутностей, ми відмовляємось від них на користь звичних для структур-конструктивізму «агентів», які у окремих випадках будуть іменуватися за класовою характеристикою та позицією у полі.

Розуміння «агента» у конструктивістському структуралізмі є достатньо однозначним і принциповим: вони «не є автоматами, налагодженими як годинник відповідно до законів механіки, які їм невідомі» [188], але і не виступають абсолютно вільними творцями соціальності. Подібно марксистській моделі антропосоціогенезу, у якій людина є творцем суспільної історії, але лише тими засобами, що історія їй надала, структур-конструктивізм бачить агента одночасно і виробником, і продуктом соціальних структур, а його ключова характеристика закована у самій етимології слова – діяльність (чи, продовжуючи аналогію з марксизмом, праксис). Таке бачення агентності у повній мірі розповсюджується і на дослідження практик та структур символічного насильства, для яких характерна обоїпільна участь і «насильника», і «жертви» – «символічне насильство служителя може здійснюватися лише за умови певної співучасті з боку тих, хто зазнає це насильство» [46, с. 116]. Тому поділ сторін символічного насильства буде достатньо умовним і ситуативним, а його методологічне та понятійне постулювання від самого початку може негативним чином сказатися на підсумкових результатах. Поєднавши ідею боротьби за життєві шанси у рамках фігурації, яку описував Н. Еліас [191; 202], з ідеєю перманентного соціального конфлікту у рамках імперативно координованої асоціації (за Р. Дарендорфом [72]), можна розглядати внутрішню та зовнішню мобільність символічного насильства.

Якщо з питанням агентів символічного насильства все більш-менш просто з точки зору фіксування нерівності сил, то що робити з «безликим» символічним насильством, що криється у самих соціальних структурах? Для усвідомлення цього достатньо звернутися до (пост)структуралістського бачення влади, особливо яскраво представленого у роботах М. Фуко. Для нього влада не є характеристикою суб'єкта, вона є властивістю самої соціальності, що подібно Силі з Далекої-далекої галактики пронизує усе (соціальне) життя, визначаючи та відтворюючи його. Хоча така інтерпретація не може мати науково-соціологічного втілення, проте вона ілюструє онтологію влади (яку, мабуть, доцільніше було б писати з великої літери) і символічного насильства як її інструмента у позасуб'єктному інфінітиві. Таке художньо-філософське бачення влади соціологізується за рахунок уточнення її форм, видів та аватарів, найбільш актуальними серед яких з точки зору даного дослідження є три: дискурсивна, дисциплінарна та символічна.



Символічна влада – це ключове поняття усієї постструктуралістської парадигми, яке (епістемо)логічно, семантично та інтуїтивно пов'язане з поняттям символічного насильства. П. Бурдьє визначав символічну владу як владу «засновувати даність через висловлювання», тобто як владу «змушувати бачити і вірити, встановлювати або змінювати бачення світу, тим самим впливаючи на світ» [44, с. 95]. Така влада, що ніколи не зводиться до силового примусу [46, с. 24], «дозволяє отримати еквівалент того, що досягається силою (фізичною або економічною), але лише за умови, що ця влада визнана» [44, с. 95]. Тим самим очевидна структурна гомологія символічної влади з іншими її формами та видами, адже аналогічно з іншими вона є характеристикою / формою / властивістю соціальних відносин панування та підпорядкування, криється у застосуванні сили та стосується розподілу ресурсів. Проте інструменти, механізми та засоби цієї влади суттєво відрізняються від інших (державної, економічної, військової тощо).

Крім того, основною умовою символічної влади, як говорилося у попередній цитаті роботи П. Бурдьє, є її визнання, свого роду легітимація. Але якщо у класичній моделі М. Вебере легітимність виступає характеристикою визнання влади, то у постструктуралістській моделі легітимність сама по собі є владою, а саме символічною владою. Легітимація, віра в істинність та однозначність є критерієм символічної влади як такої. А саме трактування легітимації ведеться у більш широкому значенні, ніж то було у М. Вебера, аналогічному до розуміння у конструктивізмі П. Бергера та Т. Лукмана: легітимація генералізує об'єктивізовані та інституалізовані відносини, вона «створює нові значення, що служать для інтеграції тих значень, які вже властиві різним інституційним процесам» [14, с. 63], виробляє реальність «другого порядку». А легітимність – це окремий момент легітимації, швидкоплинний стан безперервного процесу, а не константа.

Легітимація дозволяє маскувати та приховувати символічне насильство і символічну владу, що для них є дуже важливим, адже остання можлива лише будучи невидимою, здійснюючись тільки за сприяння тих, хто не хоче знати, що піддається її впливу або навіть сам її здійснює. Це відбувається за рахунок все тієї ж габітуалізації і, звісно, практичного освоєння. Аналогічно тому, як оснастка (у розумінні М. Хайдеггера, детально описаному у розділі 1.1) втілюється у людському житті за рахунок безпроблемності, рутинності та непомітності, символічна влада розчиняється у повсякденних практиках, нереклексивно відтворюючись і пануючими, і тими, хто підпорядковується. Більш того, такий розподіл є достатньо умовним, і логічно відповідає гегелівській діалектиці пана та раба, де пан є таким же рабом раба, як раб є паном пана, чи все того ж еліасівського співставлення істеблїшменту та аутсайдерів, що знаходяться у постійній боротьбі і міняються місцями, а можливість домінування однієї з сторін у певний проміжок часу характеризується у категоріях вірогідності та життєвих шансів.

Відносна умовність та умовна відносність сторін символічної влади витікає з логіки фундаментального механізму такої влади – розрізнення, тобто номінація та класифікації, перш за все, у бінарних опозиціях («чоловіче-жіноче», «високе-низьке» тощо), що організують світ та світосприйняття. Завдяки розрізненню та відповідно до результатів розрізнення символічна влада утворює і підтримує соціальні групи, приписуючи їм певні соціальні характеристики та розподіляючи між ними життєві шанси. Як пише В. Бурлачук, «влада потребує розподілів і не може функціонувати там, де відкинуті всі принципи класифікації» [47, с. 175]. Тому «порушення встановлених принципів соціальної класифікації слугує симптомом соціальних змін, що пов'язані зі змінами владних відносин [Там само]. Старі та нові класифікації представляються різними хронологічними відрізками у безперервному процесі символічної боротьби за підтримку та встановлення різного бачення світу, за виробництво здорового глузду. Сам цей процес можна умовно розділити, використовуючи концепцію насильства В. Беняміна, на встановлення та підтримку

номінацій та класифікацій: як вже говорилося у попередньому розділі, В. Беньямін виділяв дві функції державного насильства – правовстановлення та правопідтримка. Сама класифікація є дуже доречною у контексті символічної влади, проте без акцентування на «праві». Хоча їх можна розглядати як етапи, проте більш логічним (та діалектичним) описанням для них буде момент символічної боротьби. Встановлення соціальної номінації та класифікації характеризується символічним розрізненням та розділенням певних соціальних структур та груп з подальшою ієрархізацією. Він тотожний дискурсивній владі, що встановлює критерії розподілу, ідентифікує та описує соціальні конструкти, приписуючи їм певні якості та властивості. Підтримка номінації та класифікації відбувається шляхом встановлення вимог до ідентифікованих соціальних конструктів, яким вони мають відповідати. Така логіка характерна і для дисциплінарної влади, що обмежує, змушує та примушує.

Як зазначає П. Бурдьє, для успішних процесів номінації та класифікації і, відповідно, встановлення та реалізації символічної влади необхідне виконання двох умов: по-перше, їхня ефективність залежить від ступеню, у якому передбачуваний погляд заснований на реальності [42]. Заснованість на реальності призводить до двоякості властивостей номінації та класифікацій, які, з одного боку, виступають ситуативним мірилом, орієнтованим на конкретний епізод соціальної динаміки, і, з іншого боку, системно визначеним конструктом, що логічно витікають зі структурних процесів. «Нові» номінації та класифікації, основи на «реальному», використовують інші нагальні та легітимні системи номінацій і класифікацій, що актуалізуються у конкретних реальних ситуаціях місця та часу. Тому найбільш реальною та «реальною» основою для «нової» класифікації стають певні події, процеси та явища, які проблематизуються за «старих» класифікацій, проте не можуть бути однозначно вирішені за допомоги них. Наприклад, історичний епізод, коли на межі XV-XVI віків іспанські першовідкривачі Нового світу, зіштовхнувшись з американськими аборигенами, не могли однозначно визначити, чи є ті людьми. Як пише В. Бурлачук, «найвиразніше проблеми соціальної класифікації виникають в кризові періоди, періоди прискореної соціальної трансформації, <...> [тоді вона – Д.Б.] бере на себе функцію соціального контролю і гармонізації суспільних відносин» [47, с. 176]. Існуюче у епоху раннього Ренесансу «реальне» визначення «людини» було вичерпним лише для Старого світу, проте потребувало нових номінаційних та класифікаційних зусиль щодо Нового. Найбільш авторитетною системою номінацій та класифікацій (щонайменше для іспанських конкістадорів) було католицтво, а найбільш впливовим класифікатором – Папа Олександр VI (тим паче, що походив він з іспанського роду Борджиа), які допомогли вирішити помилку існуючої класифікації, визнавши індіанців людьми.

Іншою умовою успішності номінації та класифікації, котра також очевидна на цьому прикладі, є те, що вони повинні бути заснована на володінні символічним капіталом [42]. Саме символічний капітал, втілений у авторитеті церкви та її керівництва, об'єктивований у релігійних трактатах та культових будівлях, інституалізований у церковно-правовій системі та клерикальних професіях, практично освоєний щоденними ритуалами та інкорпорований у вигляді (до)віри католиків, не просто дає право визнавати когось чи щось кимось чи чимось, а й задавати правила такого визначення. Більш того, мова йде не тільки про потенційну можливість, але про реальне та «реальне» втілення – символічний капітал дає як можливість, так і необхідність номінації.

Символічний капітал – це «капітал честі і престижу, який виробляє інститут клієнтелі (тобто «соціальні відносини залежності» [44, с. 272]), в тій же мірі, в якій сам виробляється нею» [44, с. 231], тобто це довіра, надана тим (тому), хто (що) отримав(-ло) досить визнання, щоб бути в змозі вселяти визнання. Але він не є наочним ресурсом, а, скоріше, виступає кредитом, свого роду авансом, задатком, позикою, які надає група. Тобто певна спільнота

делегує окремим агентам та інституціям символічний капітал (адже «будь-яка дія символічного насильства, якій вдається змусити визнати себе об'єктивно, передбачає делегування влади» [46, с. 39]), котрий втілюється у номінації та класифікації цієї спільноти, дискурсивній та дисциплінарній владі всередині та ззовні неї, що водночас і перетворює її на соціальну групу. З іншого боку, символічний капітал, яким володіють певні агенти та структури, стає ресурсом та потенціалом їхньої символічної влади і символічного насильства у рамках певної групи, за рахунок чого вона організовується у відповідності до власної логіки та інтересів розпорядників символічним капіталом. Таке, з першого погляду, замкнуте коло віддзеркалює діалектичний зв'язок між реальною спільнотою людей (з реальними взаємодіями та зв'язками) з її оформленням у соціальні групи (з встановленням символічної влади за рахунок символічного насильства, тобто номінації, підкріпленої достатньою кількістю та якістю символічного капіталу).

У цьому зрізі результатом успішного використання символічного капіталу для номінації та класифікації груп стає приріст капіталу. Критеріальна характеристика капіталу взагалі і символічного капіталу зокрема – (само)приріст, адже, як казав ще К. Маркс, «капітал при 0% мертвий...». Причому не є принциповим, щоб приріст був у тій же «валюті» – сам символічний капітал виступає однією з форм капіталу (разом з економічним, культурним та символічним [45]; існують і більш дроблені варіанти класифікації форм та видів капіталу (напр., В. Радаєв пропонує 8 різновидностей [146]), проте ми використовуємо класифікацію П. Бурдье, що стала класичною), тому приріст та прибуток може та буде конвертуватися. Поєднуючись з іншими видами, формами та станами за капітальною ознакою вартості, що (само)приростає, символічний капітал також дуже сильно від них відрізняється. Якщо для економічного капіталу у пізньоіндустріальних соціально-економічних системах потрібний камуфляж та маскування, адже «гроші люблять спокій і тишу», то для символічного капіталу принциповим є його демонстрація. Сама «демонстрація символічного капіталу (завжди дуже дорога в економічному плані) становить, ймовірно повсюдно, один з механізмів, завдяки яким капітал йде до капіталу» [40, с. 235], тобто демонстрація є ключовим механізмом приросту (символічного) капіталу. Вона відбувається за рахунок об'єктивації у матеріально-символічних носіях, які і виступають свого роду «гарантіями» для групи, що їхня «довіра» завойована не даремно, а «кредит» буде повернуто.

Врешті-решт, «символічний капітал» – це достатньо умовна категорія, котра виділяється лише аналітично, і наочно «доторкнутись» до нього у чистому вигляді неможливо. Він існує лише у амальгамі з іншими формами: наприклад, наукова ступінь – це символічний капітал, але йому відповідає (в ідеалі) певний об'єм знань – культурного капіталу, що здобуваються у певній науковій спільноті – соціальний капітал, а присвоєння ступеню також заохочується премією та надбавкою до зарплати – економічний капітал. Як писав сам П. Бурдье, «символічний капітал є нічим іншим, як економічним або культурним капіталом, коли той стає відомим і визнаним, коли його впізнають за відповідними категоріями сприйняття» [44, с. 80]; з огляду на це його можна трактувати як характеристику спроможності та результативності визнання інших форм капіталів. Тому коли ми використовуємо цей термін, ми маємо на увазі якісні характеристики символічного капіталу, але кількісні характеристики ансамблю капіталів, тобто системи усіх капіталів у розпорядженні агента.

Відповідно до цього, символічний капітал як умова успішності процесів номінації та класифікації у ході встановлення та підтримання символічної влади характеризується тим, що залучає для цього різні види та форми капіталів, ресурсів та потенціалів у різних станах. Детально вдаватися до типології капіталів на даному етапі нашого дослідження потреби немає, слід лише зазначити три стани, властивих для усіх форм капіталів – інкорпорований, об'єктивований та інституціолізований [45]. За рахунок інкорпорації відбувається

вбудовування капіталів у габітуси окремих людей та спільнот у вигляді довготривалих диспозицій розуму і тіла, що дозволяє, з одного боку, націлює і реалізує вплив капіталу та, з іншого боку, камуфлювати його. Процес об'єктивації, тобто втілення капіталів у матеріальних об'єктах, дозволяє їм зафіксуватись та укорінитись, розповсюджує їхній вплив. Інституціоналізація капіталу, тобто включення його у системи стійких соціальних відносин, і є ключовим фактором успішності капіталу як спроможності до встановлення та підтримання символічної влади.

Категорії капіталу взагалі і символічного капіталу зокрема у контексті реалізації символічної влади та виробництва символічного насильства використовуються, перш за все, щоб описати та пояснити їхні кількісні характеристики. Зважаючи на відносність символічної влади, символічний капітал стає характеристикою її вірогідності, тобто шансу на успішність встановлення і підтримки номінації та класифікації, шанс на успіх у процесі символічної боротьби. Чим більший об'єм капіталів, тим вищий шанс на успішність символічної влади; а сам об'єм символічного капіталу багато у чому залежить від успіхів у символічній боротьбі. Тому ті, хто за «старої» класифікації та номінації був у позиції істеблішменту, за відносно стабільної ситуації у полі (та суспільстві в цілому) мають значно більше можливостей для введення «нової» класифікації та номінації, де вони також залишаються у вигірній позиції; тим самим створюється замкнуте коло поляризації та поглиблення нерівності, характерне для пізньокapіталістичних суспільств. Тоді як різкі та стрімкі зміни у суспільстві (на кшталт революцій та переворотів) чи у полі (наприклад, втрата його автономії за рахунок зовнішнього впливу) можуть значним чином перерозподілити сили так, що істеблішмент та аутсайтери поміняються місцями. Проте вплив панівної групи чи класу не є одностороннім і він не зводиться до нав'язування інформації, що входить до пануючої культури, групі чи класу, що підпорядковується, а скоріше ведеться так, щоб «змусити визнати dokonаний факт легітимності панівної культури» [46, с. 53]. Тому у будь-якому випадку буде зберігатися серйозний розрив у життєвих шансах між представниками різних груп однієї спільноти, адже це є неминучим для функціонування символічної влади. Саме ситуація використання символічних сил «переможцями», котрі мають значно більші реальні та «реальні» переваги, по відношенню до «тих, хто програв», а також сам розподіл на ці сторони і актуалізують поняття символічного насильства, націленого описати та пояснити процеси використання символічного капіталу у символічній боротьбі задля встановлення та підтримання символічної влади.

Як зазначає П. Бурдьє, «всяка влада символічного насильства – тобто всяка влада, якій вдається нав'язати значення і змусити визнати їх легітимними, приховуючи силові відносини, що лежать в її основі, – додає свою власну, тобто чисто символічну, силу до цих силових відносин» [46, с. 22]. Тобто символічне насильство – це необхідна функція (символічної) влади, яка, в свою чергу, тримається не тільки (і не стільки) за допомоги прямого насильства, скільки через визнання її легітимною. «Влада здійснює символічне насильство, нав'язуючи свою систему значень, ієрархію цінностей, які, в свою чергу, набувають природний, “само собою зрозумілий” для індивіда характер» [46, с. 19]. Розвиваючи та лаконізуючи наратив П. Бурдьє, А. Г. Здравомислов визначає символічне насильство як сукупність неявних способів нав'язування смислів та значень, що слугують для легітимації і відтворення різних форм соціального панування [80, с. 104]. За допомоги символічного насильства відбувається формування та трансформація сприйняття, що є як причиною, так і наслідком кристалізації відносин панування-підпорядкування. «Мова йде не стільки про інструменти формальної синхронізації ритмів і навіть точок зору, скільки про глибоко засвоєні форми мислення, які не можна поставити під сумнів з опорою на них самих» [17, с. 23]. Символічне насильство криється у «нав'язуванні значень» та їхній легітимації, а саме «символічне» виступає одночасно і полем боротьби («встановлення кордонів» [46, с. 25], протистояння різних

значень та типів сприйняття), і об'єктом боротьби (оскільки самі значення є засобами (від)творення влади), адже «символічне насильство в чистому вигляді проявляється у своїй протилежності як мимовільність середовища, в якому ми живемо, як повітря, яким ми дихаємо» [79, с. 32]. Крім того, виробництво та відбір значень, що нав'язуються і об'єктивно визначають культуру групи (чи класу), за словами П. Бурдьє, носить довільний характер, оскільки «структура і функції цієї культури не можуть бути виведені з одного лише універсального, психічного, біологічного або духовного принципу, оскільки не існує ніякої внутрішнього зв'язку, яка з'єднувала б їх з “природою речей” або з “людською природою”» [46, с. 25]. Тобто логіка символічного насильства криється у тому, що створення чи відтворення групи та/або встановлення чи підтримка символічної влади відбувається за рахунок нав'язування символічної системи (або окремих значень та символів) у їхній довільній, еkleктичній формі, яка не пов'язана з іншими символічними формами. Тим самим відбувається дистанціювання однієї символічної системи (чи системи символічної влади) від інших, її автономізація, створення та підтримка власної внутрішньої логіки, котру неможливо поставити під сумнів та спростувати, використовуючи лише її засоби. І чим більш успішним є процес дистанціювання, тобто чим більша соціальна дистанція та соціальний розрив між однією та другою системами символічної влади, тим менше шансів скористатися засобами однієї для боротьби з іншою. Дуже низька вірогідність того, що людина зможе переосмислити, наприклад, власні релігійні погляди, якщо у своєму житті майже не стикалася з альтернативними системами символічної влади (академічною наукою, політичною ідеологією чи світськими моральними вченнями). Таке дистанціювання відбувається як у ментальних структурах (за рахунок диференціації, ідентифікації власної (дис)позиції і, перш за все, ігнорування та камуфлювання альтернатив), так і об'єктивних (у ході інституціоналізації, формалізації соціальних відносин), причому зберігається нерелексивна відповідність між першими і другими. І саме на цій відносній симетрії базується символічне насильство.

**Питання для самоконтролю:**

1. У чому суть метафори «розлита ідеологія»?
2. Чому в сучасному суспільстві актуалізовані повсякденні ідеології?
3. Як ідеологія латентизує насильство?

## Тема 7. Структури і практики насильства в різних просторах та інститутах: кейс-стаді

Якщо П. Бурдье вбачав системно-насильницьку суть держави, перш за все, у контролі за індустрією освіти, то доповнити цю картину можуть ідеї Д. Гребера, котрий у схожому ключі (хоча і без використання терміну «символічне насильство») описує бюрократію як прояв структурного насильства. Під останнім він розуміє форми всепроникаючої соціальної нерівності, що підкріплюється загрозою нанесення фізичної шкоди, неминуче породжують навмисну сліпоту [67], яку ми зазвичай асоціюємо з бюрократичними процедурами. Бюрократія постає засобом «спотворення» когнітивних структур, відволікання уваги від соціальної нерівності та камуфлювання прямого фізичного насильства, і у цьому сенсі описаний функціонал бюрократії багато у чому носить характер символічного насильства. Однак сам Д. Гребер звинувачує соціальну теорію у надмірній увазі до того, що «насильницькі дії комунікативні, наповнені змістом і навіть можуть походити на поезію», акцентуючи увагу на безпосередньому фізичному насильстві, що за усім цим стоїть. У певній мірі ми можемо з ним погодитись, але не цілковито: по-перше, «змістовність» насильства є лише одним і достатньо незначним аспектом нашого дослідження (лише як емпіричний індикатор); по-друге, зв'язок фізичного і символічного насильства є скоріше трансцендентальним, ніж наочним (вони більше схожі за логікою та структурою, ніж за проявами та втіленнями); по-третє, межа між символічним та фізичним насильством є достатньо умовною (те ж тюремне ув'язнення є одночасно і фізичним покаранням, і символічним). Тому на свій страх і ризик проінтерпретуємо бюрократичний апарат у розумінні Д. Гребера, наряду з системою освіти у розумінні П. Бурдье, як обитель процесів та практик символічного насильства у їхньому відносно «чистому» вигляді. Тим більше, що перший також вибудовує свою концепцію під впливом М. Вебера, але не розвиваючи, а заперечуючи її, принаймні з точки зору ідеї бюрократії у якості ідеального втілення державних інституцій. Крім того, бюрократія та система освіти багато у чому синонімічні, у тому числі в українському сьогодні, що характеризує їхню формальну подібність. Тоді як змістовну спорідненість освітньо-наукового розвитку західної цивілізації, бюрократизації та насильства дуже влучно описали Макс Хоркхаймер і Теодор Адорно у «Діалектиці Просвітництва» [194] і Зигмунт Бауман у «Актуальності голокосту» [10], показавши, що найбільш оптимальні методи знищення людей, які були винайдені і застосовані при голокості, а також бюрократичні принципи поділу людей, якими керувались при вбивствах, були прямим результатом однієї причини – раціоналізації, що втілює собою епоху модерну і західну цивілізацію взагалі.

Крім власне соціально-системного укорінення, що характерне для (від)творення державних інституцій, символічне насильство також притаманне і повсякденності людей, їхньому приватному та публічному життю. Якщо не обмежуватись прикладами з виховання дітей чи розподілу гендерних ролей, котрі докладно розібрав сам П. Бурдье, найбільш яскравим кейсом, на наш погляд, є сфера споживання. У (пост)сучасному суспільстві, яке не без причини метафорично описують як «суспільство споживання», кількість та якість практик консюмеризму являють собою колосальний пласт соціальності, котрий можна та потрібно досліджувати з точки зору символічного насильства. Свого роду оформленням та втіленням символічного насильства у практиках споживання слід вважати демонстративне споживання. Т. Веблен, автор поняття «демонстративне споживання», спочатку трактував цей феномен як раціональну дію, націлену на підтримку репутації [52] і характерну для нового класу буржуазії, проте сьогодні демонстративне споживання зразка межі XIX-XX ст.

все більше перетворюється з системи усвідомлених і цілеспрямованих дій в габітуалізовану практику, яка у результаті імплутації є характерною і для представників інших класів.

Сама практика демонстративного споживання передбачає, з одного боку, маніпулювання об'єктами речового середовища в ході задоволення особистих потреб з безповоротним витрачанням їхньої вартості і, з іншого боку, культивування знаків і символів [23; 29]. Тому саме ці практики несуть у собі предметний інтерес у нашому дослідженні, адже вони поєднують у собі взаємодію з речами і символами, а ключовою її функцією є створення та відтворення владних відносин. Це відбувається за рахунок демонстрації власної соціальної позиції і характерного для неї габітусу («смаку»), завдяки чому встановлюється та кристалізується нерівність. Підтримка цієї нерівності чи боротьба за її переформатування і є символічним насильством, у ході якого певні смаки, звички та продукти (і, відповідно, люди, котрі з ними мають справу) номінуються, класифікуються та стигматизуються «елітними та масовими», «високими та низькими», «чистими та брудними» тощо, а ресурси, що витрачаються у ході процесу (демонстративного) споживання, цим самим визнанням конвертуються у різні форми капіталу. Хоча саме споживання і пов'язують з процесом задоволення потреб, проте, як стверджував Ж. Бодрійяр, споживання – це повністю ідеальна практика, яка не має нічого спільного (після певного моменту) ані з задоволенням потреб, ані з принципом реальності [19], а ключовою його функцією є соціальна ідентифікація у т.ч. з точку зору ієрархічного розподілу. І рефлексивність такої ідентифікації не є принциповою, навіть навпаки – це насамперед повторювані, рутинні практики, які маскують за рутинною повсякденності символічну боротьбу. Ця боротьба втілюється не лише у продуктах, що споживаються, але й у манері споживання, і у цьому контексті М. де Серто стверджує, що споживання – це особливе приховане виробництво [152]: звичайне, зрима виробництво створюється тими, хто домінує, а приховане – домінованими, воно відбувається «не за допомоги власної продукції, а через способи використання тієї продукції, яка нав'язується пануючим економічним порядком» [152, с. 41]. Приховане виробництво у ході споживання є свого роду інтуїтивною тактикою ведення символічної боротьби, причому ця тактика необов'язково узгоджена з якоюсь раціональною стратегією протистояння.

**Питання для самоконтролю:**

1. Прокоментуйте тезу «Бюрократія – індустрія насильства».
2. В чому полягає неминучість Холокосту?
3. Розкрийте насильницьку складову демонстративного споживання.

## Тема 8. Речові та символічні процеси сучасного суспільства: роль та місце різних влад

Така невидимість, ірраціональність та неусвідомленість характерні для символічного насильства взагалі. Як пише сам П. Бурдьє, «це насильство, яке здійснюється завдяки тому, що воно зовсім не усвідомлюється тими, над ким воно твориться, а, відповідно, вони стають його співниками» Символічне насильство досить часто є латентизованим, функціонуючим у вигляді прихованих і неявних способів «нав'язування значень», воно заміщує наявні протистояння, переміщуючи їх зі світу «реального» у світ «символічного». Якщо потрібно підтвердити «статус наддержави», то не обов'язково кожного разу вдаватись до воєнного терору, можна це робити більш тонкими та довготривалими методами: за рахунок індустрії масової культури, яка стає безальтернативною у світі, що глобалізується, бо вона, за версією премій «Оскар», «Греммі» і т.п., є безумовно кращою; на Олімпіадах та інших спортивних змаганнях, що є нічим іншим, як транспонованими (у категоріях І. Гофмана) військовими протистояннями; завдяки досягненням у науці, що визнані Нобелевським комітетом; чи на теледебатах, де «прозора» представлена «усі» точки зору, і перемагає найсильніша і т.д.

### Класифікація соціальних процесів (за П. Штомпокою)

Критерії	Типи (і підтипи)		
Форми соціальних процесів	Направлені:		
	однаправлені	різнонаправлені	ступінчасті
	Ненаправлені		
	непорядковані	циклічні	спіральні
Результати соціальних процесів	Морфогенетичні		
	Трансмутаційні:		
	репродуктивні	трансформаційні	
Обізнаність населення про соціальні процеси	Явні	Приховані	«Процеси-бумеранги»
Рушійні сили соціальних процесів	Ендогенні		Екзогенні
Рівні соціальних процесів	Глобальний рівень		
	Рівень великих соціальних груп		
	Рівень інститутів та організацій		
	Рівень міжособистісних відносин		
Час розгортання та протікання соціальних процесів	Короткотривалі	Довготривалі	Постійні процеси

У цьому контексті символічне насильство дуже схоже на маніпуляцію як «психічний вплив, який здійснюється таємно, а отже, і на шкоду тим особам, на яких воно спрямоване» (Г. Франке) і дійсно, маніпуляцію можна вважати окремим випадком (суб'єктивного) символічного насильства. Крім власне скритності їх також поєднує і опосередкований вплив на поведінку через прямий вплив на сприйняття та мислення, а також асиметричний характер сторін. В. Радаєв взагалі визначав символічне насильство як «маніпулювання різними способами оцінок наявних і потенційних ресурсів» [146, с. 28], але трактуючи «маніпуляцію» у більш широкому значенні. Проте зазвичай, коли мова йде про маніпуляцію, мається на увазі



цілеспрямована, підготовлена система дій маніпулятора на об'єкт з метою визвати бажані зміни у його поведінці, тоді як рефлексивність символічного насильства не є принциповою, а куди більш притаманною йому характеристикою є габітуалізованість: символічне насильство є настільки ефективним, наскільки його реальні втілення є звичними і непроблемними. І тут символічне насильство стикається з іншим схожим явищем – пропагандою, причому і соціально-технологічному («геббельсівському») сенсі, і у сенсі індустрії згоди (за Е. Херманом та Н. Хомським [204]). Їхнє співвідношення аналогічне ситуації з маніпуляцією: пропаганда являє собою окремий випадок символічного насильства, його окрему форму, що характеризується відкритістю, системністю, тотальністю і прив'язкою до ідеології, але не є виключним прикладом чи повним синонімом.

Якщо все ж таки використовувати достатньо спірні та метафоричні категорії «маніпуляція» і «пропаганда» у науковому дискурсі, то очевидною стає їхня концептуальна обмеженість та тенденційність – обидва поняття передбачають чітке розділення на «пропагандиста»/«маніпулятора» як активне, суб'єктне начало та пасивного реципієнта-об'єкта, «жертву», що лише піддається впливу чи, у кращому випадку, чинить опір. Така схема характерна для лінійних (пост)біхевіористських комунікативних моделей на зразок концепції Г. Ласвелла [111], але зовсім не притаманна для синтетичних та процесуальних теорій зразка конструктивістського структуралізму. Тому використання цих понять має сенс лише у метафоричному значенні з ілюстративною функцією, для описання теоретичних прикладів та емпіричних кейсів. А саме питання про категоризацію «сторін» символічного насильства потребує окремого розгляду.

#### **Питання для самоконтролю:**

1. Що таке символічний процес? Які приклади можете навести?
2. Які символічні процеси впливають на відтворення влади?
3. Які речові процеси впливають на відтворення влади?

## **Тема 9. Бачити насильство, експлікувати владу, робити приховане видимим: владні стратегії в речах, символах та діях**

Спираючись на ті характеристики та властивості символічного насильства, що ми описали у даному розділі, пропонуємо власну його дефініцію: символічне насильство – це нав'язування значень, символів або символічних систем та їхньої легітимації, направлені на встановлення та відтворення гегемонії. Відповідно, виділяється декілька змінних у вивченні символічного насильства:

1. Процесуальний та практичний рівні. Дослідження процесуальних характеристик феномену символічного насильства передбачає вивчення взаємопов'язаних і взаємообумовлених змін соціальних структур. Процеси символічного насильства можна розглядати в рамках соціології соціальних змін П. Штомпки.

Процеси символічного насильства нерозривно пов'язані з різного роду соціальними системами (габітусом, соціальними полями, інститутами, організаціями та ін.), вони виробляються ними і самі беруть участь в їхньому створенні та відтворенні. Тому є сенс розглядати символічне насильство на процесуальному рівні у категоріях системи, тобто за допомоги вивчення елементів (підсистем, в т.ч. практик) і зовнішнього середовища (надсистем і суміжних «систем-сусідів»). Наріжним каменем у даному контексті є питання співвідношення змін соціальних структур з процесами символічного насильства (тобто наявність чи відсутність зв'язку між процесами, його міцність і спрямованість), а також вивчення зв'язку між різними процесами символічного насильства. Це дозволить перевірити одну з наших інструментальних гіпотез [24; 26; 32; 33; 196] щодо кумулятивної логіки процесів символічного насильства: з ростом обсягу і інтенсивності процесів символічного насильства, збільшується шанс на появу нових, і навпаки.

Основною «одиницею вимірювання» обсягу та інтенсивності процесів символічного насильства, а також ключовою категорією для вивчення елементів символічного насильства як системи і окремим рівнем вивчення є практика, тобто повторювана, рутинізована, габітуалізована дія, що породжена соціальною структурою і сама породжує соціальну структуру (Російський фахівець з теорії П. Бурдє Н. Шматко дає таку характеристику поняття практики в концепції француза: «Практика – це все те, що соціальний агент робить сам і з чим він зустрічається в соціальному світі <...> Практика не може бути зведена ані до об'єктивного цілеспрямованого перетворення соціального світу, ані до суб'єктивного досвіду свідомості, а є дійсним здійсненням (об'єктивних і суб'єктивних) соціальних структур. У найзагальнішому вигляді, вона – подія соціального світу, але ж подія, в свою чергу, є похідним від зміни. Отже, можна сказати, що практика є зміною соціального світу, виробленою агентом» [187, с. 548-549]). Примусова, нерівна логіка феномену символічного насильства втілюється в вироблених агентами-учасниками практиках, які можна розділити на дві антагоністичні групи – практики нав'язування і практики спротиву.

2. Нав'язування (imposition) – Спротив (opposition). Нав'язування – це включення (інкорпорація) в габітус значень, символів та символічних систем. Воно реалізується комбінацією різних способів, серед яких рутинізація, ритуалізація, включення в повсякденність, натуралізація, реіфікація, практичне освоєння та ін. Найбільш успішно, тобто з найменшим спротивом, нав'язування реалізується на ранніх етапах формування габітусу – в дитинстві, в період первинної соціалізації, а також у перший період з моменту включення агента в нове для нього поле.

Для вивчення характеру, властивостей і особливостей нав'язування ми пропонуємо дослідження його якісних і кількісних характеристик, упорядкованих за 3 осями: частота, інтенсивність і тривалість. Якщо перші дві нав'язування вже мають і об'єктивні

(астрономічні, календарні), і суб'єктивні (засновані на індивідуальному сприйнятті часу) одиниці виміру, і їх цілком можна застосувати до соціологічного вивчення цієї проблеми, то для вимірювання інтенсивності нав'язування треба розробляти шкалу фактично *ab ovo*. Тому пропонуємо декілька дуально-модальних змінних, які слід враховувати в ході вимірювання:

- масовість-вибірковість;
- локальність-глобальність;
- спеціалізованість-універсальність;
- цілеспрямованість-стихійність.

Нав'язування – це інструментальний процес символічного насильства, що по суті є виробничою, «силовою» його складовою, тобто, використовуючи природничу метафору, нав'язування – це сила дії, а вона завжди стикається з силою протидії, тобто спротивом. Спротив – це ключова характеристика інтерсуб'єктивності природи процесу, що ми досліджуємо, це габітуалізована реакція домінованих агентів на процес нав'язування значень, символів і символічних систем.

Співвідношення нав'язування та спротиву симетричне ідеї Р. Даля щодо розуміння влади як спроможності до подолання спротиву [200], проте у англійському оригіналі використовується термін «resistance», тоді як для нас більше підходить «opposition» (як антонім «imposition», тобто нав'язування). Крім того, термін «resistance», для якого найбільш доцільним україномовним перекладом буде «опір», нам необхідний у іншому контексті: опір як об'єктивні (безсуб'єктивні) перешкоди у соціальних структурах для виробництва символічного насильства. Ця категорія дозволяє розділити спротив, що реалізується певними соціальними суб'єктами, і власне опір, що обмежує результативність процесів та практик символічного насильства за рахунок об'єктивних соціальних обставин. Окремим і найбільш важливим для нашого дослідження аспектом опору виступають речі, котрі за своїми матеріальними чи соціальними характеристиками можуть чинити опір до символічного насильства, попри тій соціальній логіці, що уречевлена у них (про що детальніше поговоримо у наступному підрозділі).

Повертаючись до питання співвідношення нав'язування та спротиву, слід, як це пропонував М. де Серто [152], розрізнити їхню стратегічне та тактичне втілення. Перше (стратегічне) притаманне сильній стороні, воно характеризується цілеспрямованою системною діяльністю з реалізації власних інтересів, друге (тактичне) – слабкій, для чого характерне нерелексивне безсистемне використання легітимних (у рамках конкретної владної формації) засобів для реалізації нелегітимних бажань.

Стратегічне нав'язування є певною мірою тотожним маніпуляції та/або пропаганді, воно спочатку реалізується «на папері», планується та поступово втілюється, і класичним прикладом стратегічного нав'язування можна вважати спеціальну державну політику (будь то у сфері освіти чи найменування вулиць). Тактичне нав'язування – це власне те, що значною мірою відрізняє символічне насильство від процесів маніпуляції та пропаганди: за рахунок нього символічне насильство виробляють ті, на кого воно націлене. Некритичне та нерелексивне використання значень, символів та символічних систем, що нав'язуються, у повсякденному житті призводить не тільки до поглиблення впливу на самих «практикуючих», але й до розповсюдження впливу процесу символічного насильства на інших. Наприклад, використання тих чи інших стигм із певного ксенофобного дискурсу призводить як до поглиблення розриву між «своїми» та «чужими» (за класифікацією самого дискурсу), так і до розповсюдження цієї логіки серед тих, хто раніше так не думав. Зворотнім процесом є тактичний спротив, що (так само, як і тактичне нав'язування) є найбільш

об'ємним пластом соціальності і криється у грі за правилами, встановленими владною формацією, але не для перемоги, яка є цінною у цьому полі. Відмова від певних елементів символічних систем (наприклад, використання знаку при інакшій трактовці його значення), їхнє ігнорування чи переосмислення суттєво не змінюють картину на рівні об'єктивних структур, проте значно впливають на ментальні структури окремих людей та груп. Це використання у повсякденній рутині більш близьких номінацій та класифікацій, котрі не відповідають системі символічної влади, що нав'язується, воно зазвичай не рефлексується і раціонально не обґрунтовується, проте і не виключає цього. Тактичний спротив характерний для випадків, коли ті, хто його продукують, достатньо далеко (з точки зору соціальної дистанції) знаходяться від епіцентру символічно-насильницького впливу, а за певних умов (перш за все, через усвідомлення власної єдності і спільних інтересів, а також делегування (символічного) капіталу власним представникам) спільнота, що продукує тактичний спротив, може організуватись у агента стратегічного спротиву.

Для стратегічного спротиву необхідно мати порівняну з домінуючою силою (втілену, перш за все, у символічному капіталі), яку можна використати для прямого та відкритого протистояння щодо номінації та класифікації у певній спільноті. Зазвичай сил для стратегічного спротиву політиці держави може вистачати у окремих олігархічних груп, великих культурних спільнот чи інших держав. Він втілюється аналогічно до стратегічного нав'язування, тобто логі(ст)ично планується і поступово реалізується, і саме до стратегічного спротиву можна віднести і наукову діяльність з демаскування та деконструкції процесів символічного насильства.

Вивчати спротив (як тактичний, так і стратегічний) символічному насильству слід на всіх рівнях, де символічне насильство продукується, і в контексті всіх його об'єктів, що володіють діяльнісним початком, будь то індивід, група, організація, співтовариство, соціальний інститут тощо. Ґрунтуючись на цьому, ми пропонуємо наступні кількісні характеристики спротиву процесам символічного насильства:

А. Масштабність: мікрорівень, мезорівень, макрорівень або мегарівень реалізації.

В. Розташування: точковий, локальний, глобальний.

С. Тривалість: поступається тривалістю процесу символічного насильства; збігається за тривалістю з процесом символічного насильства; перевищує за тривалістю процес символічного насильства.

Д. За регулярністю: одиничний, циклічний, перманентний.

Крім вищевказаних кількісних характеристик спротиву, необхідно також проаналізувати і його якісну складову, для чого ми пропонуємо наступні розрізи:

А) За спрямованістю: екстравертивний або інтравертивний.

Б) За інтенціональністю: рефлекторний (неусвідомлений і стихійний), рефлексивний (усвідомлений, але стихійний), ідейний (неусвідомлений, але системний) і ідеологічний (усвідомлений і системний).

В) За кооперацією: індивідуальний, груповий-стихійний, груповий-організований (колективний) і колегіальний.

Г) За лояльністю: лоялістсько-активістський, лоялістсько-пасивістський, нейтрально-ескапістський, протестно-пасивістський, протестно-активістський.

Співвідношення нав'язування і спротиву – це ключова діада у вивченні процесів символічного насильства, в ній криється власне насильницький характер цього феномену. Але процесуальні і системні якості (а також видову характеристику «символічного») символічне насильство набуває завдяки такому процесу, як легітимація.

3. Легітимація. У рамках нашого підходу легітимацію ми розуміємо у найширшому сенсі, як і соціальні конструктивісти П. Бергер і Т. Лукман, а саме як способи пояснення і виправдання соціальних відносин, їхня когнітивна та нормативна інтерпретація [14, с. 51-

170]. У контексті вивчення символічного насильства нас цікавить не легітимність (відтворених владних відносин, а легітимація значень, символів та символічних систем, що використовуються у цьому виробництві. В рамках вищезгаданої теорії соціального конструювання реальності, легітимація генералізує соціальні відносини, що об'єктивувалися та інституціалізувалися, вона «створює нові значення, що служать для інтеграції тих значень, які вже властиві різним інституційним процесам» [14, с. 63]; як вже зазначалося вище, легітимація виробляє реальність «другого порядку». Відповідно, дослідний акцент (в контексті вивчення процесів символічного насильства) припадає на те, які значення, символи та символічні системи (і яким чином) пояснюють і виправдовують ті чи інші відносини влади. І тут розгортається широке предметне поле з безліччю векторів для дослідження.

Перший вектор, формальний, пропонують нам вже згадані конструктивісти П. Бергер і Т. Лукман, які поділяли легітимацію на чотири рівні за ознакою системності знання, що конструюється: 1. Дотеоретичний; 2. Рівень «теоретичних тверджень в зародковій формі» [14, с. 64]; 3. Рівень явних теорій; 4. Рівень символічних універсумів [14, с. 64-65]. Така класифікація дозволяє вивчати не тільки ширину і глибину легітимації тих чи інших символів і значень, а й масштабність самого процесу символічного насильства, його включеність у різні дискурси, системність стратегій легітимації, що використовуються.

Серед інших формальних характеристик легітимації, які є важливими в контексті нашого дослідження, слід перш за все виділити трансгресивність (за шкалою від «агресивна» до «м'яка»), відкритість (від явно-публічної до приховано-маніпулятивної) та періодичність (передую символічному насильству, збігається з періодом символічного насильства, йде після символічного насильства). Але крім формальної сторони легітимації, в рамках даної теми також дуже важливо розглянути і її змістовну сторону. Запропонуємо декілька смислових векторів, за якими слід вивчати способи легітимації значень, символів та символічних систем у ході процесу символічного насильства:

I. Хронологічний вимір легітимації (апеляція до минулого; апеляція до сьогодення; апеляція до майбутнього).

II. Топологічний вимір легітимації (за місцем-тут; за місцем-державою; за місцем-локусом; за місцем-людиною і т.п.).

III. Легітимація натуралізацією (номінація та класифікація процесу як «природного» або «неприродного»).

IV. За агентом легітимації (легітимація «зверху» або легітимація «знизу»).

V. Легітимація за допомоги тих чи інших соціальних інститутів, полів і структур.

VI. Догматична легітимація (використання міфів і наративів з інших дискурсів).

Зрозуміло, представлений перелік смислових векторів, за якими проводиться легітимація значень, символів та символічних систем, є неповним і несистематизованим, але він цілком може бути застосовний в рамках якісної стратегії соціологічного дослідження, а тому у ході отримання та інтерпретації емпіричних даних буде доповнений і вдосконалений. Крім того, даний перелік слід орієнтувати та «заточити» під цільові потреби нашого дослідження, тобто концептуалізація залучення речей до процесів та практик символічного насильства, що і буде зроблено у наступному розділі. Але перед тим, як перейти до наступного підрозділу, слід розібрати ще одну змінну у формулі символічного насильства – створення та відтворення гегемонії.

4. Створення та відтворення гегемонії. Наше трактування «гегемонії» (майже) синонімічне до того, що вкладали у цей термін Е. Лакло та Ш. Муфф [207], і максимально близьке до «гегемонії» у методології А. Грамші [65]. Так, італієць, перебуваючи під вартою режиму Муссоліні, був змушений маскувати марксистську термінологію для уникнення тюремної цензури. Тому його «гегемонія» аналогічна до «панування» у класичному марксизмі. Слід зазначити, що в соціології достатньо часто термін «панування»

використовується у вузькому (поствеберіанському) значенні, тобто як різновид влади (на ряду з авторитетом, потенціалом, імперативом тощо [50; 125; 205], але зустрічається і використання у широкому (постмарксистському) значенні, що виводить владу як окремий аспект панування. Власне наш ідейний та методологічний натхненник, П'єр Бурдьє, використовував поняття «панування» саме у широкому значенні і навіть доволі часто писав терміни «символічне насильство» та «символічне панування» через кому, використовуючи їх як синоніми [Напр., 39, с. 298]. Проте ми вважаємо необхідним розвести ці поняття, щоб не відбувалося термінологічної плутанини: символічне насильство у цьому контексті є інструментальним, воно виступає одним з засобів (відтворення символічного панування. Більш того, уточнення «символічне» щодо панування не є принциповим, адже врешті-решт символічне насильство орієнтовано на встановлення панування не тільки у сфері символічного («реального»), але й у сфері реального (без лапків) – за рахунок нерівного розподілу ресурсів та життєвих шансів, соціальної стратифікації та поляризації, кристалізації владних відносин тощо. Тому для остаточного розведення цих термінів буде доречним використання саме терміну «гегемонія» (хоча і у синонімічному значенні до «панування» у його широкому розумінні), тобто організації соціальної згоди, форми стійких соціальних відносин в умовах ієрархізованої соціальної структури, які передбачають, що агенти, які займають більш високі позиції, з одного боку, мають перевагу в розподілі життєвих шансів та ресурсів (у тому числі капіталів), і, з іншого боку, мають можливість і здатність нав'язувати свою волю іншим. Якщо класичний марксизм був орієнтований на вивчення того, як економічне панування впливає на встановлення інших форм панування (перш за все, політичного), то розріз, у якому працюємо ми, дозволяє прослідкувати зворотній процес: як процеси та практики встановлення та відтворення гегемонії у «символічній надбудові» впливають на панівну формацію у «реальному базисі».

Заповнити «сліпі плями» класичного марксизму – це достатньо амбіційна задача, котру ми не наважимося внести до списку «обов'язкових», але були б не проти посприяти її вирішенню. Все ж таки увагу треба акцентувати на власних меті та завданнях, а у цьому контексті на даному етапі склалася достатньо чітка та прозора концептуальна схема символічного насильства як аналітично виокремленого процесуального моменту символічної боротьби у ході застосування символічного капіталу для встановлення (дискурсивної) та відтворення (дисциплінарної) символічної влади, що оформлюється у вигляді гегемонії. Ключовою антиномією символічного насильства є протиставлення процесів нав'язування та спротиву, які реалізуються у тактичних та стратегічних формах, а генералізує цю антиномію процес легітимації, тобто пояснення та виправдання соціальної реальності. Символічне насильство симетрично реалізується на двох рівнях: об'єктивних соціальних структур – об'єктивне символічне насильство, та когнітивних соціальних структур – суб'єктивне символічне насильство. Відкритим залишається питання про те, куди зрештою слід віднести у цих процесах речі і чи мають вони свій окремий функціонал, що не зводиться ні до ментальних, ні до об'єктивних соціальних структур?

#### **Питання для самоконтролю:**

1. Які засоби демаскування латентного насильства можете навести?
2. Як можна порівняти владні стратегії?
3. Наведіть приклад демаскованої насильницької складової владної стратегії.