

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ХАРКІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені В.Н. КАРАЗІНА

(повне найменування вищого навчального закладу)

ФІЛОСОФСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

(назва факультету)

Кафедра теоретичної і практичної філософії імені професора Й.Б. Шада

(повна назва кафедри)

Кваліфікаційна робота

перший (бакалаврський) рівень вищої освіти

(освітньо-кваліфікаційний рівень)

Тема: «РОЛЬ РЕСЕНТИМЕНТУ В ЖЕРТВОПРИНЕСЕННІ: ПОРІВНЯННЯ
КОНЦЕПЦІЙ РЕНЕ ЖИРАРА ТА ЖОРЖА БАТАЯ»

Виконала: студентка IV курсу

група ОФФ-41

Спеціальність: 033 Філософія

(шифр, назва спеціальності)

Освітня програма: Філософія

Тридуб У. І.

Керівник Перепелиця О. М.

Рецензент Компанієць Л.В.

Підсумкова оцінка: за національною шкалою:

кількість балів: _____

Підпис керівника _____

Кваліфікаційну роботу захищено на засіданні Екзаменаційної комісії

Протокол № _____ від « » червня 2025 р.

Голова Екзаменаційної комісії _____

(підпис) (прізвище та ініціали)

м. Харків – 2025 рік

АНОТАЦІЯ

Тема дипломної роботи: «Роль ресентименту в жертвопринесенні: порівняння концепцій Рене Жирара та Жоржа Батая»

Мета дослідження: дослідити ресентимент як механізм жертвопринесення шляхом співставлення концепцій Жирара та Батая, зосереджуючись на їхніх підходах до природи насильства, сакрального, а також колективної динаміки.

Для реалізації поставленої мети необхідно вирішити наступні **завдання:** проаналізувати концепцію ресентименту як колективний феномен, його витoki; розглянути жертвопринесення як ритуалізацію насилля у вченні Жирара та Батая; порівняти роль і місце ресентименту в жертвопринесенні у концепціях Жирара та Батая.

Об'єкт дослідження – ресентимент як механізм жертвопринесення.

Предмет дослідження – концепції Р. Жирара та Ж. Батая.

Методи дослідження: порівняльний, історичний, герменевтичний, метод структурного аналізу.

За допомогою порівняльного аналізу зіставлено концепції Жирара та Батая. Це дозволило виявити особливості їхніх підходів до розкриття природи ресентименту, зокрема його впливу на соціальні структури та відмінності в інтерпретації насильства та сакрального.

Історичний метод дозволив охопити розвиток цілої низки уявлень про жертвопринесення та ресентимент у філософській та антропологічній традиції. Виключна увага спрямована на висвітлення історичних контекстів, за яких формувалися концепції Жирара та Батая.

Герменевтичний метод допоміг інтерпретувати тексти досліджуваних авторів, зокрема ключові поняття, що розкривають зв'язок ресентименту з жертвопринесенням і насильством. Це дало змогу виявити приховані смисли, структурні особливості, а також певну логіку проаналізованих теорій. Додатковим методом, що цьому сприяє, є

метод структурного аналізу, що допоміг висвітлити ключові концептуальні складові кожної з досліджених теорій і їхні взаємозв'язки.

Таке поєднання методів дало змогу здійснити комплексне дослідження поставленого питання із урахуванням як історичного розвитку ідей, так і їхньої концептуальної структури.

Теоретичну основу дослідження складають концепції та результати теоретичних розвідок таких авторів, як Ф. Ніцше, М. Шелер, Р. Жирар, Ж. Батай, Е. Дюркгайм, та ін.

Наукова новизна дослідження полягає в одночасному залученні вчення Р. Жирара та Ж. Батая у рамках вивчення спільних ідей і ключових розбіжностей у розумінні місця і ролі ресентименту в жертвопринесенні.

Теоретичне та практичне значення дослідження полягає у тому, що його висновки та теоретичні положення можуть бути використані у подальшому в межах поля досліджень ресентименту у контексті жертвопринесення із залученням провідних ідей сучасної філософії. Результати дослідження також можуть бути використані у практиці викладання теоретико-філософських, історико-філософських та культурологічних дисциплін. Вони можуть, зокрема, надавати допомогу у процесі набуття навичок орієнтування у тематиці відповідних історико-філософських «ділянок», а також використовуватися як додатковий матеріал при формуванні тих чи інших спецкурсів, наукових робіт, навчально-методичних комплексів тощо.

Структура та обсяг дипломної роботи зумовлені метою та завданнями. Робота складається з трьох розділів, що містять 9 підрозділів, висновків і списку джерел (44 найменувань).

Загальний обсяг роботи – 59 сторінок, з них основного тексту – 46 сторінок.

Ключові слова: ресентимент, Ф. Ніцше, М. Шелер, механізм жертвопринесення, сакралізація насилля, Р. Жирар, Ж. Батай, ритуалізація, жертва, трансгресія, міметичне бажання, «цап-відбувайло», мімезис, Е. Дюркгайм.

ABSTRACT

Thesis Topic: The Role of Ressentiment in Sacrifice: A Comparison of René Girard's and Georges Bataille's Concepts.

Research Objective: To investigate ressentiment as a mechanism of sacrifice by juxtaposing the concepts of Girard and Bataille, focusing on their approaches to the nature of violence, the sacred, and collective dynamics.

To achieve this objective, the **following tasks** must be addressed: analyze ressentiment as a collective phenomenon and its origins; examine sacrifice as a ritualization of violence in the theories of Girard and Bataille; compare the role and place of ressentiment in sacrifice within Girard's and Bataille's concepts.

Object of Study: Ressentiment as a mechanism of sacrifice.

Subject of Study: The concepts of R. Girard and G. Bataille.

Research Methods: Comparative, historical, hermeneutic, and structural analysis.

The comparative method was used to contrast Girard's and Bataille's concepts, revealing the specifics of their approaches to ressentiment, particularly its impact on social structures and differences in interpreting violence and the sacred.

The historical method allowed for tracing the development of ideas about sacrifice and ressentiment within philosophical and anthropological traditions, with special attention to the historical contexts shaping Girard's and Bataille's theories.

The hermeneutic method facilitated the interpretation of the authors' key texts, uncovering hidden meanings, structural features, and the underlying logic of their theories.

Additionally, the structural analysis method helped illuminate the core conceptual components of each theory and their interrelations.

This combination of methods enabled a comprehensive study of the research question, considering both the historical evolution of ideas and their conceptual structure.

Theoretical Framework: The study draws on the concepts and theoretical explorations of authors such as F. Nietzsche, M. Scheler, R. Girard, G. Bataille, É. Durkheim, and others.

Scientific Novelty: The research simultaneously engages the theories of R. Girard and G. Bataille to explore their shared ideas and key divergences in understanding the role of resentment in sacrifice.

Theoretical and Practical Significance: The findings and theoretical propositions of this study can be further applied in resentment research within the context of sacrifice, incorporating leading ideas from contemporary philosophy. The results may also be used in teaching theoretical philosophy, history of philosophy, and cultural studies. They can aid in developing skills for navigating relevant historical-philosophical topics and serve as supplementary material for specialized courses, academic papers, and educational-methodological complexes.

Structure and Scope: The thesis consists of three chapters divided into nine subsections, along with conclusions and a bibliography (44 sources). The total length is 59 pages, with 46 pages of main text.

Keywords: resentment, F. Nietzsche, M. Scheler, mechanism of sacrifice, sacralization of violence, R. Girard, G. Bataille, ritualization, victim, transgression, mimetic desire, "scapegoat," mimesis, É. Durkheim.

ЗМІСТ

ЗАТВЕРДЖУЮ	Ошибка! Закладка не определена.
КАЛЕНДАРНИЙ ПЛАН.....	Ошибка! Закладка не определена.
РОЗДІЛ 1. КОНЦЕПЦІЯ РЕСЕНТИМЕНТУ	10
1.1. Витоки поняття ресентименту: від Ніцше до Шелера	10
1.2. Ресентимент як колективний феномен: механізм створення ворогів і формування цінностей.....	14
РОЗДІЛ 2. ЖЕРТВОПРИНЕСЕННЯ ЯК РИТУАЛІЗАЦІЯ НАСИЛЛЯ	21
2.1. Трансформація насильства в сакральне: аспекти жертвопринесення в його релігійному контексті.....	21
2.2. Роль і місце ресентименту в жертвопринесенні.....	26
2.3. Міметичне суперництво та концепція цапа-відбувайла в теорії Рене Жирара.....	30
2.4 Жертва як сакральне та трансгресивне у концепції Жоржа Батая.....	36
РОЗДІЛ 3. КОНФЛІКТ І ТРАНСГРЕСІЯ: РЕСЕНТИМЕНТ НА ПЕРЕТИНІ ВЧЕНЬ ЖИРАРА ТА БАТАЯ.....	42
3.1. Ресентимент як рушійна сила жертвопринесення у Жирара і Батая.....	42
3.2. Спільні аспекти: ресентимент як інструмент каналізації агресії.	45
3.3. Різниця в осмисленні ролі ресентименту в жертвопринесенні.	48
ВИСНОВКИ.....	51

ВСТУП

Актуальність дослідження:

Ресентимент, як поняття, що цілком характеризує рушійну силу тоталітарних ідеологій ХХ сторіччя, набуває актуальності і для сьогодення, коли природа воєнних конфліктів, що набирають обертів, знаходить своє обґрунтування в колективних образах, ненависті та пошуках «ворогів суспільства». Ресентимент насамперед як явище колективне, стає фундаментом ритуалізації насилля, у рамках якого жертвопринесення отримує символічне значення – адже жертвою стає та група чи особа, на яку спрямовуються агресія та колективні образи. Зокрема, групу можуть об'єднувати представники конкретної нації, релігійної меншини – тобто будь-які «інакші», у яких певна ідеологія вбачає загрозу для єдності суспільства, чим обґрунтовує усунення такого «ворога» як необхідність.

На тлі цього дослідження ресентименту як механізму ритуалізації насилля – зрештою, жертвопринесення – набуває актуального значення для процесу вирішення сучасних ідеологічних конфліктів, у яких ключову роль у виправданні агресії відіграє образ ворога.

Якщо ж звертатись до ключових досліджень ресентименту, то для цієї роботи «якорями» будуть концептуалізація ресентименту Ф. Ніцше, викладена ним в «Генеалогії моралі», де вона тлумачиться як джерело формування моральних цінностей, і подальша розробка цього поняття М. Шелером. Будуть також залучені розмисли Ж. Делеза та Ч. Тейлора, що зробили вагомий внесок в розширення змісту концепції ресентименту, вказавши на його зв'язок із механізмами колективної ідентичності та виправданням насилля.

Своєю чергою звернення до концепцій Рене Жирара та Жоржа Батая обумовлене спільним уявленням цих мислителів про насильство як колективний акт та невід'ємну частину соціальних структур, а також ідеєю, що як насильство, так і жертвопринесення можуть бути обґрунтовані в межах ідеологічного контексту. Концепції Жирара і Батая,

отже, здатні висвітлити по-новому явище ресентименту як механізму жертвопринесення.

Новизна дослідження:

Одночасне залучення концепцій Жирара і Батая у висвітленні зазначеної в роботі проблеми, на нашу, думку, дає змогу по новому її розкрити. У науковому середовищі їх прийнято здебільшого розглядати окремо, однак в цьому дослідженні здійснюється порівняльний аналіз їхніх ідей, що уможлиблює більш широкий погляд на ресентимент як рушійну силу жертвопринесення. Нарешті саме застосування поняття жертвопринесення до контексту ресентименту може стати новим кроком у розвитку теми сакрального насильства, яке до цього було прийнято розглядати насамперед як явище, яке стосується релігії та культури.

Мета дослідження: дослідити ресентимент як механізм жертвопринесення шляхом співставлення концепцій Жирара та Батая, зосереджуючись на їхніх підходах до природи насильства, сакрального, а також колективної динаміки.

Для реалізації поставленої мети необхідно вирішити наступні **завдання:** проаналізувати концепцію ресентименту як колективний феномен, його витoki; розглянути жертвопринесення як ритуалізацію насилля у вченні Жирара та Батая; порівняти роль і місце ресентименту в жертвопринесенні у концепціях Жирара та Батая.

Об'єкт дослідження – ресентимент як механізм жертвопринесення.

Предмет дослідження – концепції Р. Жирара та Ж. Батая.

Методи дослідження: порівняльний, історичний, герменевтичний, метод структурного аналізу.

1) За допомогою порівняльного аналізу концепцій Жирара та Батая виявлено особливості їхніх підходів до ресентименту, його впливу на соціальні структури та інтерпретації насильства й сакрального.

2) Історичний метод використано для дослідження еволюції уявлень про жертвопринесення та ресентимент, а також контексти формування ідей Жирара та Батая.

3) Герменевтичний метод допоміг розкрити ключові поняття, зв'язок ресентименту з жертвопринесенням і насильством, виявивши приховані смисли та логіку теорій.

4) Структурний аналіз висвітлив основні компоненти концепцій та їхні взаємозв'язки.

РОЗДІЛ 1. КОНЦЕПЦІЯ РЕСЕНТИМЕНТУ

1.1. Витоки поняття ресентименту: від Ніцше до Шелера

Поняття ресентименту, попри те, що не є неологізмом, введеним Ф. Ніцше, перетворюється, зрештою, на позначення саме його концепції, яку філософ розгортає вперше у праці «До генеалогії моралі». Хоча її український переклад пропонує замість «ресентименту» термін «озлоблення», я вважаю необхідним висвітлити, чому ресентимент не може бути зведений до більш побутової альтернативи, єдиного почуття – гніву, помсти, обурення тощо.

Якщо вдаватись до стандартного визначення, то ресентимент може бути охарактеризований як афективна реакція на конкретне, навмисне та шкідливе правопорушення, у якій суб'єкт сприймає себе як жертву несправедливості [10, р. 67].

Оскільки ресентимент запроваджує саме Ф. Ніцше, я вдамся до, наскільки це можливо в невеликому об'ємі, ґрунтовного екскурсу до введення поняття ним самим. А це означає, що необхідно звернутись до першої частини «До генеалогії моралі», окресленою назвами «Добро і зло», «Добре і погане».

Ніцше залучає поняття ресентименту в ході своїх пошуків, що мають на меті дослідити, за яких обставин людина впровадила поняття добра та зла. Історію їхнього становлення Ніцше подає як історію, що містить злам – і демонструє, що усталене уявлення про моральне та аморальне іде врозріз із початковим сенсом, що був закладений у фундаментальні слова, покликані виконувати роль розмежування.

Цей початковий сенс Ніцше відносить до лицарсько-аристократичного способу визначення вартостей, тим самим протиставляючи його жрецькому, що приходить на зміну, і проголошує нову мораль. Втім, вона цілком будує себе як протилежність попередньої, перетворюючись, таким чином, на зброю для боротьби з ще нещодавно пануючою верствою населення, шляхтою.

Боротьба ця, як показує Ф. Ніцше, ґрунтується на жрецькій мстивості, і власне радикальна переоцінка вартостей своїх супротивників – вивернута навиворіт мораль – стає єдиним шляхом, яким ще нещодавно пригноблені можуть прибрати до рук владу.

Що ж до поняття ресентименту? Воно дозволяє Ніцше описати той особливий різновид ненависті, що черпає себе з усвідомлення свого безсилля. Через те, що вона не може бути виражена миттєво, вона приречена «перетравлюватись» людиною, поки не призведе до помсти. Згідно з Ф. Ніцше, у контексті ресентименту помста, як правило, є уявною. Отже ресентимент, що досяг своєї мети, є творчим – як це висловлює і сам Ф. Ніцше – і ця творчість виявляється, зокрема, у породженні цінностей. Перемога, здобута таким манівцем, протиставляється Ф. Ніцше «справжній» реакції, реакції вчинку, що не вдається до помсти, оскільки одразу втілює свій бунт. «Сама озлобленість шляхетного, навіть якщо вона виявляється в ньому, виливається в моментальну реакцію, і тому не отруює» [1, с. 207].

Озлобленість же, що не знаходить миттєвого виходу, згідно з Ніцше, не тільки отруює тривалий час – головним чином її носія – проте і нарощує свою міць. Тому ненависть «рабів» є найпекельнішою ненавистю, за Ніцше.

Її уособлення німецький філософ знаходить у фігурі священника, та юдеях як народу, спільність якого підтримує ресентимент. Ствердження ними християнської моралі, чим вони здобувають перемогу, згідно з Ніцше, уможлиблюється силою стадного інстинкту – простіше кажучи, кількістю. А оскільки в основу нововведеного способу визначення вартостей покладений принцип руйнування старих, вихідних уявлень, Ніцше позначає цей процес «вдалою інтоксикацією». Саме таку сутність він вбачає в християнізації, що шириться Європою – для Ніцше вона є ані чим інше, як повстанням рабів, що позначають свою слабкість силою, а справжню силу засуджують, та заточують її у ґрати «пороків». «Вимагати від сили, щоб вона не виявляла себе як силу» – так, я вважаю, можна стисло окреслити принцип, що покладений в основу рабської моралі, як про неї висловлюється Ніцше.

Цю думку підсилюють переконливі приклади, які наводить сам Ніцше, коли розглядає наступні чесноти, ствержені християнством: смиренність, терпіння, прощення. Представник рабської моралі, за Ніцше, таким чином, стверджує себе в першу чергу як протилежність існуючому «поганому» – у такому разі його центр лежить цілком в площині його осуду, ненависті, а моральний орієнтир викристалізовується як орієнтир «...перекрашований, переозначений, переінакшений отруйним оком озлобленості» [1, с. 208].

Утім, поняття ресентименту розроблялось не тільки Ніцше – досить великий внесок у його розуміння зробив і такий мислитель, як М. Шелер, що є чи не найвідомішим послідовником Ніцше.

Він своєю чергою наголошував на двох складових ресентименту: перша демонструє, що він є реакцією, наповненою цілим спектром емоцій – втім, природа її спрямовує вглиб самої людини, прирікаючи ту на постійне програвання пережитого. Таким чином, ресентимент для М. Шелера тим відрізняється від будь-якої іншої емоції, що вона не висловлюється людиною безпосередньо – у такий спосіб, ресентимент стає антиподом прямої дії.

Вважаємо, що підходящою метафорою для даного досвіду слугує витоптане коло, з якого людина згодом вже не може вибратися, і наявний шлях являє собою певний дзеркальний лабіринт – будь-який об'єкт озлоблення виявляється лише її власним відбиттям. Показово, що на даний повторювальний характер ресентименту вказує і його частка -re, що у французькій мові позначає повторення, дію «знову».

Сам М. Шелер вдається до важливої аналогії, коли намагається віднайти в німецькій мові слово, що має максимально наближений до ресентименту сенс. Так, він наводить в приклад поняття «Groll», що визначає блукаючою в темряві душі, прихованою і незалежною від активності «Я»; злістю, що виникає через відтворення в собі ненависті чи ворожих емоцій і, не маючи конкретних намірів, підживлює будь-які подібні прагнення [34].

Шелер визначає ресентимент як довготривалу психічну установку. Якщо Ніцше зосереджувався на розгляді ресентименту як реакції, то Шелер вказує й на інші обставини, під натиском яких той формується – а саме, систематичної заборони на вираження душевних рухів та афектів, що, втім, складають зміст людської натури [34].

До одних із таких «душевних рухів» Шелер відносить, наприклад, вже згадану жагу помсти, заздрість, ненависть, злобу тощо. Втім, саме ці почуття і складають в подальшому зміст ресентименту – і Шелер виокремлює жагу помсти як вихідний пункт його розвитку. Він зауважує на опозиції, яку складає помста з миттєвою (тваринною) реакцією – цьому вторить і Ніцше, коли згодом розвиває ідею щодо більшої моральності інстинктів, які протиставляє поведінці, багато в чому заснованій на стримуванні, яку «відшліфували» вимоги цивілізації [34].

Імпульс помсти, отже, на думку Шелера виникає тоді, коли миттєва реакція або одразу гальмується (стримується людиною), або неможлива. Як наслідок, в обох випадках відповідь стає відстроченою, планується на певний час. Але на думку Шелера, навіть коротке відчуття безсилля запускає ресентимент, адже якщо помста не переходить у реальні дії і залишається лише уявною, то вона не має кінця [34].

Шелер наголошує на двох особливостях, властивих помсті: моментальний або тривалий певний час гальмування і стримування безпосередньо виникаючого імпульсу у відповідь (а також пов'язаних з ним спонукань гніву і люті) і обумовлене цим відтермінування відповідної реакції на інший час і до більш підходящої ситуації [34].

Шелер виокремлює ще один спосіб, у який ресентимент себе проявляє, і ним стає перенесення. Так, згідно з німецьким філософом, певний предмет може відігравати символічну функцію і мати уявну приналежність предмету безпосередньої помсти [34]. У контексті нашого дослідження це є доволі важливою ідеєю, на якій згодом ґрунтуватимуться концепції Р. Жирара. Однак перед їхнім безпосереднім розглядом варто ще зупинитись на тому, як ресентимент виходить за межі індивідуальної етики, перетворюючись на колективне явище, і стає рушійною силою у формуванні нових

цінностей. Окремо буде розглянуто в межах цього зв'язок між ресентиментом і механізмом створення ворогів.

1.2. Ресентимент як колективний феномен: механізм створення ворогів і формування цінностей

Перш, ніж безпосередньо розглянути механізм створення ворогів, закладений в основу ресентименту, і, як наслідок, формування соціальних норм, слід звернути увагу на те, як він стає колективним, і що його відрізняє від ресентименту індивідуального.

Вважаю, що вступним словом для розкриття цього питання може слугувати теза К. Стокдейл, що яскраво ілюструє на прикладі із сексуальним як ресентимент із індивідуальної площини перекочує до колективної. Так, вона пише, що приклад скоєного сексуального насильства над окремою жінкою стає підґрунтям для ресентименту у всіх жінок через усвідомлення їхньої вразливості в патріархальному суспільстві. Жінка, підкреслює К. Стокдейл, не лише відчуває такий ресентимент, але й обурюється через те, що відчуває загрозу колективному «жіноцтву» [39, р. 508].

Окрім цього, Стокдейл наголошує на тому, що колективний ресентимент не обов'язково складається з представників групи, яка виявилась вразливою. Утім, вона каже, що це – індивідуальне, засноване на тому, що хтось, про кого він глибоко піклується і з ким пов'язаний, зазнав сексуального насильства [39, р. 508].

У такий спосіб, колективний ресентимент має не один шлях становлення – в одному випадку, його вихідною точкою є власний досвід, а в другому, він утворюється через усвідомлення свого тісного зв'язку із представниками тієї групи людей, які стали жертвою.

Дещо інший спосіб осмислення ресентименту як колективного феномену пропонує М. Шелер, який досліджує його коріння. Адже в окремому місці він пише про те, що ресентимент стає винятково сильним у тому суспільстві, де приблизно рівні права (політичні та інші) або офіційна соціальна рівність, публічно визнана, йдуть рука об руку з великими фактичними відмінностями у владі, добробуті та освіті [34, р. 28].

Отже, демократія, на думку М. Шелера, стає більш плідним ґрунтом для ресентименту, адже визнана формальна рівність між індивідами іде врозріз із реальністю, у якій жодна матеріальна рівність людині не може бути гарантована.

Однак казати про ресентимент як явище, що набуває колективності лише за демократичного режиму, було би, звісно, необачливо, і М. Шелер вбачає більш фундаментальний механізм, яким є соціальне порівняння. На думку німецького філософа, ті історичні зміни, які формують демократичне, як і капіталістичне мислення, стають лише тими умовами, що сприяють звичці людини порівнювати себе з іншими. Доволі яскраво це ілюструє й Л. Грінфельд, розвиваючи тезу М. Шелера, коли наголошує на тому, що люди порівнюють себе, адже відчують, що мають право це робити через впевненість у рівності між собою [19]. С. Ешбах досить влучно описує даний аспект, коли цитує вислів Аристотеля: «гончар проти гончаря» [3, р. 240].

Зрештою, як це підкреслює С. Ешбах, складається ситуація, описана ще Е. Фаге, коли той ключову причину розлючених французів проти дворян вбачав у їхній практичній рівності між собою. Адже ця ілюзія суперечила реальності, яка демонструвала більшу могутність дворян – зокрема, у тому, що ті могли займати будь-які посади, на противагу французам, що могли займати майже будь-які. Як пише Е. Фаге, середній клас був роздратований цим «майже» [14, р. 93]. Вже тут ми ясніше бачимо, як ресентимент шириться і набуває масового характеру, та який мотив лягає в основу створення ворогів, що буде детальніше нами описаний пізніше.

А. Токвіль вичерпно підсумовує розглянуте становище, коли пише, що саме тоді, коли всі умови нерівні, жодна нерівність не є настільки великою, щоб викликати обурення. Тоді як найменша несхожість є огидною серед загальної одноманітності [41, р. 93].

У такий спосіб, вимальовується протилежна марксистському погляду позиція, яка розглядала революцію як реакцію на зростаючу нерівність. Якщо ми візьмемо до уваги вище досліджені ідеї, то як раз така спроба цю нерівність нівелювати й забезпечує сприятливі умови для зародження заздрості – і, зрештою, колективного ресентименту.

Показово, що й сам М. Шелер безпосередньо використовує даний термін, розглядаючи події Французької революції [34]. Ба більше – згідно з ним, колективний ресентимент повстанців набув більших масштабів через нове відчуття – того, що вони рівні правлячому класу. Через це, як припускає М. Шелер, колективний ресентимент підживлюється не тільки простою заздрістю, однак тим новим станом суспільства, у якому кожний окремих індивід сприймається як потенційний суперник [34].

Ту саму думку висловлює й А. Токвіль, коли пов'язує соціальне порівняння, сформоване демократією, із порушеним почуттям власної гідності, яке спонукає людину до суперництва за престиж, владу тощо [41]. На тлі цього видається цікавою теза, висловлена ще раніше Ніцше – про те, що ресентимент не просто посилюється при демократичному устрої, але й створює його. Так, вже згадане християнство, у якому Ніцше вбачав втілення рабської моралі, цілком відповідало ідеї всезагальної рівності [41].

Ще більш показовою може слугувати ідея Т. Браака, який розглядав націонал-соціалізм як приклад такого явища, що ґрунтується на ресентименті. Всупереч звичному уявленню, він наголошував на тому, що націонал-соціалізм не є протилежністю демократії, а радше її уособленням [9, р. 178]. Кажучи простіше – надлишком демократії, який і має нас стримувати від неї.

Однак вже нами проаналізований механізм – нівелювання різниці між окремими прошарками суспільства, і, як наслідок, зростаюче суперництво, ще не вичерпують сутності колективного ресентименту. Як підкреслює С. Ешбах, вирішальною складовою його виникнення стає «цензура» заздрості, заборона вчиняти згідно з нею [3, р. 243]. Допоміжними інструментами у цьому можна вважати сором, страх, боязкість, які цілком можуть блокувати вираження заздрості, як результат, перетворюючи її на повноцінний ресентимент.

За сучасність, утім, з'являються нові умови, що ускладнюють його вираження. І тут ми наближаємось до розкриття іншого аспекту колективного ресентименту – механізму створення ворогів. Аби обґрунтувати саме таке формулювання слід

звернутись до розмежування, на якому наголошує Шелер. У ході дослідження ресентименту він акцентує на тій його відмінності від заздрості, що та має конкретний об'єкт, на який спрямовується, тоді як ресентимент радше намагається раціоналізувати власні дії як раз шляхом такого створення ворогів [34].

Отже, повернемося до тих нових умов, які перешкоджають вираженню заздрості за сьогодення, чим сприяють її перетворення на ресентимент. Глобалізація, яка змінює масштаби соціальних структур, призводить до того, що суспільству важко виокремити конкретного ворога, відповідального за його становище. Те ж підкреслює Е. Маклахан, коли стверджує, що об'єктами ресентименту є не виключно окремі моральні травми, утім, і обставини. Наприклад, маргіналізація жінок у патріархальному суспільстві, власна тяжка хвороба, або погано оплачувана робота [26].

Як наслідок, криза вирішується зверненням до таких абстрактних категорій, як от «багаті», «капіталізм», «західний світ». Зв'язок такого механізму із ресентиментом підтверджує вже розглянута ідея Шелера щодо перенесення.

С. Ешбах влучно описує підстави формування ресентиментом такого «цапа-відбувайла» коли пише, що ресентимент є ширшим за відчуття несправедливості. Ресентимент, він акцентує – це звинувачувальне ставлення, але воно не зводиться лише до сприйняття несправедливості, як і не можна звести перший етап цієї емоції до відчуття несправедливості [3, р. 28]. Він зазначає, що «спусковим гачком» для ресентименту є не скільки нанесена травма, скільки усвідомлення того, що кривдник досі не є покараний. Аби це проілюструвати, С. Ешбах вдається до прикладу з Ж. Америкі. Хоча, пише він, його катували нацисти, справжнім об'єктом його ресентименту стала повоєнна емансипація Німеччини [3].

Це важлива думка, адже у випадку з розглянутим прикладом Ж. Америкі можна побачити, що нацисти є тією більш загальною категорією, про яку ми згадували раніше. Як пише С. Ешбах, ресентимент з'являється тоді, коли помста чи певне відшкодування не відбувається задовільним чином. Так, ресентимент спрямовується на те, аби кривдник – реальний чи символічний, заплатив ціну.

В окремому місці Ніцше вкрай влучно формулює досліджуваний нами механізм створення ворогів, коли пише, що кожен страждаючий інстинктивно шукає причину свого страждання [1]. Точніше, агента, і, що більш в цьому суттєво – винного агента. Так, виокремлений, він стає тією «мішенню», яку людина, схильна до ресентименту, використовує для вивільнення власних афектів.

Тепер, коли ми більш-менш конкретизували зміст ресентименту як колективного явища та його зв'язок із механізмом створення ворогів, слід приділити увагу тому, як колективний ресентимент формує нові цінності.

Шелер підкреслює у своїй праці, що ресентимент може виникнути лише в тому випадку, коли відповідні йому емоції винятково потужні й водночас мають бути придушені, зокрема, через усвідомлену людиною власну слабкість [34]. Це виключно яскраво ілюструє «рабська мораль», описана Ніцше, яка, ґрунтована на ресентименті, встановлює нові цінності, чим пригнічує заздрість шляхом її трансформування у форму морального осуду чи знецінення об'єкта заздрості. У такий спосіб, «рабська мораль», як про це вище було зазначено, переінакшує зміст «слабкості» і «сили», що втілює створена система цінностей, де покірність та смиренність набувають статусу чеснот. Така переоцінка не лише виправдовує неспроможність досягти бажаного, але й позбавляє моральності недосяжне.

У цьому контексті досить вагомою є думка французького антрополога Дідьє Фассена, що вказує на властиву ресентименту сфокусованість на зовнішньому. Адже вже неодноразово ми ще раніше зазначили – схильна до ресентименту людина формує свою мораль всупереч тієї панівної, яка стверджує цінності, що виявляються для неї недосяжними. Так, Фассен зацентровує на тому, що окреслення фігури противника тут має вирішальне значення, оскільки створення «злого ворога» є тим основним поняттям, з якого людина, схильна до ресентименту, й розробляє думку й доповнення «доброго», яким й позначає себе. Як ми бачимо, механізм створення ворогів тут вкотре грає провідну роль, і стає необхідним доповненням для створення нових цінностей. Натомість людина, що не схильна до ресентименту, не потребує зовнішнього ворога для

самоідентифікації та формування власної системи цінностей. Адже вона здатна оцінювати себе самотійно, не вдаючись до проєкції своєї слабкості або незадоволеності на оточуючих. Такій людині не притаманне знецінення інших як спосіб зміцнення власної ідентичності. Аби це підкреслити, Фассен пише, що “благородна людина”, несприйнятлива для ресентименту і схильна забувати, “не здатна довго й серйозно ставитись до власних ворогів, власних нещасних випадків і навіть власних провин” [15, р. 252]. Це, отже, й характеризує ту благородну людину, яка, згідно з Ніцше, із себе черпає поняття «доброго» і тільки потім створює для себе ідею поганого.

На нашу думку, спосіб, у який колективний ресентимент формує нові цінності, складно проілюструвати більш вичерпно, аніж це вже зробив Ніцше, коли протиставив «священників» «лицарям». Так, Ніцше пише, що, хоча вони однаково належать вищому прошарку суспільства, влада монополізується саме останніми, що викликає фрустрацію в перших [1]. Усвідомлюючи власну неспроможність протистояти, «священники» вдаються до радикальної переоцінки цінностей. Як її описує Ніцше, і, як ми вже згадували ще раніше, та здійснюється шляхом створення нової моралі, яка відображає риси й положення справ, включаючи політичну перевагу, що цінуються «сильними», як «зло». Аби, як про це зазначає Бернард Регістер, змусити останніх погодитись із новими цінностями, «слабкі» повинні претендувати на об’єктивний авторитет для них: тому вони представляють їх як ‘безумовні’ норми [32, р. 62].

Дану переоцінку Ніцше підсумовує наступним чином: «...повстання рабів у царині моралі, – повстання, за яким двотисячорічна історія і яке нині не помічають тільки тому, що воно...було переможним» [1, с. 203].

І, знов таки, осмислений таким чином ресентимент дозволяє нам зрозуміти його принципову відмінність від більш побутового відчуття, образи, якій в англійській мові відповідає термін «resentment». Дідьє Фассен, посилаючись на Адама Сміта, каже, що це поняття належить сфері психологічного та в межах моралі, мета якого полягає в поясненні та виправданні соціальних взаємодій, включаючи травми. Своєю чергою розробка Ніцше концепції «ressentiment», він підкреслює, зіштовхує нас зі сферою

генеалогічного та з основами моралі: мета полягає в тому, аби витлумачити та похитнути очевидність наших моральних переконань [15, р. 253].

З огляду на це стає зрозумілим, що використання саме поняття «ressentiment» вказує радше на антропологічний вимір, аніж на психологічний.

Підсумовуючи розглянуте нами в цьому розділі, можна сказати, що концепція ресентименту, розроблена Ніцше, не може бути ототожнена з більш побутовими почуттями, якими є заздрість, обурення, гнів тощо. Ресентимент позначає явище, яке може бути визначено як довготривала психічна установка, якщо користуватись словами Шелера, і як реакція, якщо користуватись словами Ніцше. Утім, ключовим залишається те, що ресентимент формується через усвідомлення свого безсилля, і є тим специфічним різновидом ненависті, яка не може бути висловлена миттєво. Через це єдина помста, за Ніцше, на яку здатен ресентимент – помста уявна, що головним чином втілюється в породженні цінностей. Та своєю чергою полягає у створенні нової моралі, яка проголошує «добром» усе, що відповідає інтересам пригноблених, і таврує «злом» те, що є сутністю панівних класів. Так, Ніцше наводить у приклад християн, що підносять смиренність, терпіння та прощення.

Нами також було досліджено як ресентимент із індивідуальної площини переходить до колективної – породження цінностей у такому випадку розглядалось як симптом, сутність якого цілком вичерпно була описана Ніцше як «повстання рабів». Окремо ми зацентували увагу на механізмі створення ворогів, що полягає в зверненні до абстрактних категорій, і тим відрізняється від заздрості, що та викликана конкретним об'єктом, тоді як ресентимент радше шукає у зовнішньому світу винного у власних негараздах, шляхом створеного «ворога» обґрунтовує своє право на існування.

Тепер, коли ми розглянули витoki поняття, навколо якого обератиметься наше дослідження, варто перейти до аналізу жертвопринесення як ритуалізації насилля, і окремо окреслити місце ресентименту в ньому.

РОЗДІЛ 2. ЖЕРТВОПРИНЕСЕННЯ ЯК РИТУАЛІЗАЦІЯ НАСИЛЛЯ

2.1. Трансформація насильства в сакральне: аспекти жертвопринесення в його релігійному контексті

Перший відомий нам контекст жертвопринесення як первісної практики, спрямованої на переведення хаосу у символічну форму, є релігійним. Про нього зазначає К. Л. Флорчак, що наводить у приклад історію Ісаака зі Старого Завіту. Згідно з версією Святої Біблії короля Якова, підкреслює автор, Авраам мав принести в жертву свого єдиного сина як доказ своєї вірності Богові. Хоч щодо факту принесення Ісаака в жертву є розбіжності, сам задум Авраама, як можна простежити, залишається в усіх традиціях однаковим: відмовитись від улюбленого сина заради чогось цінного, тобто угоди з Богом [16, с. 196].

Якщо перенести ці роздуми в площину нашого питання про сакралізацію насилля, Авраамів задум можна інтерпретувати як такий приклад акту руйнування, що, спрямований на угоду з божественним, набуває нового статусу – як священного жесту.

Однак звернімось і до інших сюжетів Старого Завіту – зокрема, пов'язаного з Пасхою. К. Л. Флорчак звертає увагу на сформовану традицію, розроблену священниками-левітами до відповідного свята: принесення жертви заради позбавлення людини, громади, а також самих священників нечистоти. Автор підкреслює, що остання дістає виняткового значення для Старого Завіту як щось несумісне зі святістю, а натомість асоційоване з хаосом, лихом, і смертю. Прагнучи їх здолати, стародавні народи, акцентує К. Л. Флорчак, призвичаїлись до очищення від нечистоти шляхом жертвопринесення крові. Та, у даний спосіб, уособлювала силу життя, тоді як ритуалізація крові тварин на вівтарі поставала як найвища жертва, принесена задля прощення гріхів людини [16, с. 196].

На нашу думку, розглянута концепція подолання нечистоти слугує яскравим прикладом сакралізації насилля, покликаною перевести хаос у символічну, тож впорядковану форму. Через це безпосередній акт жертвопринесення не вичерпується

лише ритуальним аспектом, але вказує на онтологічний вимір: наведене в приклад жертвопринесення крові не є просто формальним обрядом, а механізмом повернення до впорядкованого космічного ладу. На тлі цього цікаво дослідити подвійність ролі, яку виконує кров: з одного боку, вона символізує життєву силу, тоді як з іншого – стає засобом нейтралізації хаосу. Жертвопринесення за цієї інтерпретації так само набуває подвійності: як дія, що не лише зміцнює зв'язок між людиною й сакральним порядком, але й виконує роль відновлення рівновагу у світі.

Водночас складно не погодитись із тим, що ключовим образом жертвопринесення в релігії є Христос, що, згідно з Біблією, приніс себе в жертву за прощення гріхів для всіх. Завдяки цьому акту, зазначає К. Л. Флорчак, божественний Христос зміг увійти у вічне святилище як священик, що, виступаючи заступником своїх послідовників, сприяє їхньому примиренню з Богом [16, с. 196].

Як можна побачити, жертва Христа доволі «співзвучна» універсальному механізму сакралізації насилля. Його розп'яття, як акт страждання, набуває більшого значення – як акт перетворення хаосу, втіленого у гріху, та розриву з Богом, на впорядковану сакральну систему спокути.

К. Л. Флорчак виокремлює також і інший яскравий образ сакралізації насилля, що висвітлює досліджуваний нами механізм упорядкування хаосу через надання йому символічного значення. Ним стає іслам, який, зазначає К. Л. Флорчак, так само вдається до жертвопринесення як засобу встановлення зв'язку із божественним [16, с. 196].

Наведений автором приклад обряду з вбивством барана дозволяє простежити спільний задум, що лежить в основі й попередніх ідей. А саме – певна спроба «втекти» від смерті й лих через жертвопринесення, що уможлиблює спілкування людей із божественним. К. Л. Флорчак, визнаючи основоположне місце жертвопринесення для іудейської, християнської, ісламської та індуїстської релігій, при цьому вказує на єдину його функцію. Спроба отримати або зберегти зв'язок через відмову від чогось цінного задля отримання захисту або послуги, підсумовує він, і є такою [16, с. 196].

Аналіз феномена жертвопринесення К. Л. Флорчаком може нам допомогти висвітлити й інший аспект – а саме, яку роль жертвопринесення відіграє для архаїчних суспільств і стає частиною колективного порядку вже там.

Цікаво зауважити, що самі розмисли щодо поняття жертвопринесення в ранній антропологічній і соціологічній літературі, як вказує К. Л. Флорчак, склали теоретичну основу, яка була покликана прояснити природу суспільства. Авторами, що безпосередньо цікавились місцем жертвопринесення в первісних людей, К. Л. Флорчак виокремлює В. Робертсона-Сміта, Дж. А. Де Воса, М. Суареса-Ороско, Е. Дюргейма, Г. Губерта, а також М. Мосса [16, с. 196]. Спробуймо порівняти їхні ідеї й виявити сталі уявлення щодо жертвопринесення в архаїчному суспільстві.

Антрополог В. Робертсон-Сміт, як пише К. Л. Флорчак, звертає увагу на конкретну складову первісних звичаїв – ритуали тотемічних культів. Як відомо, тотемом є рослина чи тварина, що, як вважається, має спільних предків із людьми. Приносячи його в жертву, як зауважує В. Робертсон-Сміт, члени людського культу вважали, що тим самим встановлюють зв'язок із обраною рослиною чи твариною. Метою цієї «угоди», пише К. Л. Флорчак, була гарантія життя – як ми бачимо, мотив «угоди» тут вкотре повторюється. У момент, як архаїчні суспільства перестали себе ототожнювати з тотемом, він ставав даром-жертвою богам, зазначає К. Л. Флорчак. Утім знов цікавою тут стає повторюваність мотиву: В. Робертсон-Сміт доходить висновку, що цей обряд згодом стає ритуалом жертвопринесення духовній істоті заради прощення гріхів [16, с. 196].

Дещо по-іншому природу жертвопринесення в рамках тотемізму осмислюють Дж. А. Де Вос і М. Суарес-Ороско, коли стверджують, що вона спрямована на відновлення порушеної гармонії між божеством і його шанувальниками. Автори висвітлюють те уявлення первісних людей, якого ми вже торкнулись раніше – а саме, про ритуал як спосіб позбавитись від гріха, нечистоти, в чому вбачалась причина послаблення суспільства. Вже тут ми можемо чіткіше побачити зв'язок між набуттям насильством сакрального статусу і його перетворення на частину колективного порядку. Досить

яскраво цю ж думку висловлює, пише К. Л. Флорчак, Е. Дюркгейм, який свого часу звертає увагу на такий колективний характер жертвопринесення. Він формулює тезу про релігійну основу архаїчного суспільства, жертвопринесення в рамках якої є невід'ємною його частиною. Механізм, який Е. Дюркгейм в ньому виявляє, ґрунтується на вірі первісних людей в те, що боги забезпечують їх усім необхідним для життя [16, с. 197].

К. Л. Флорчак підкреслює: Е. Дюркгейм слідує думці В. Робертсона-Сміта про те, що в архаїчному суспільстві існувало переконання – якщо частина їжі приноситься в жертву, це умиротворить богів. Проте автор також звертає увагу на те, що Е. Дюркгейм вдається до нового тлумачення феномену жертвопринесення, коли припускає, що його фундаментальна важливість полягає в забезпеченні життя громади. Згідно з ним, яскравим прикладом є сезонні обряди жертвопринесень, які мали на меті об'єднувати громаду та зміцнювати її взаємозв'язок. Розробивши таке бачення, Е. Дюркгейм, пише К. Л. Флорчак, надав суттєвого значення жертвопринесення вбачаючи в ній основу виживання суспільства [16, с. 197].

Вже наступними авторами, що вплинули на розуміння ролі жертвопринесення в архаїчних суспільствах, стали вже згадані Г. Губерт і М. Мосс. Наслідуючи ідеї свого попередника, вони, виявляє К. Л. Флорчак, запропоновують розширене соціологічне пояснення жертвопринесення за допомогою концепції трансформації. Та своєю чергою передбачала те, що будь-який об'єкт, що мав бути принесений у жертву, мав би разом із цим трансформуватись, аби увійти в межу й водночас небезпечну сферу сакрального. Г. Губерт і М. Мосс, продовжує К. Л. Флорчак, у цій «межовості» вбачали зв'язок, який дозволяв об'єкту стати посередником між людським і духовним виміром. Саме цим він уможлилював здійснення жертвопринесення, та слугував засобом прохання про божественну допомогу чи входження в стан єднання з божественним [16, с. 197].

У такий спосіб, жертвопринесення ставало не лише ритуальною практикою, але й формою сакрального спілкування між людиною і її богом, інструментом для залучення божественного благословення.

Наступною опорною постаттю, що розглядає явище жертвопринесення в його духовному контексті, стає Р. Жирар. Однак його більш детальному розгляду ми присвятимо наступні пункти нашої роботи, натомість підіб'ємо підсумки розглянутого.

Отже, ми дослідили місце жертвопринесення як в монотейстичних релігіях, так і більш первісних, зокрема, у межах тотемічного культу. Порівняльний аналіз дозволив виявити спільні уявлення щодо ролі жертвопринесення. По-перше, він постає механізмом переведення хаосу в символічний порядок. Проаналізовані практики показали, що ґрунтувались на прагненні як окремої людини, так і цілих громад, очиститись від «нечистоти», яка й асоціювалась з хаосом, лихами, смертю тощо. Яскравим прикладом цього стало ритуальне жертвопринесення крові, зображене в Старому Завіті.

Водночас ми встановили, що жертвопринесення як інструмент відновлення космічного порядку нерозривно пов'язується і з іншою функцією – зміцненням зв'язку людини з божественним. Втіленням цього прагнення стає певна «угода», яку яскраво ілюструє сюжет зі Старого Завіту про Авраама й Ісаака, у якому готовність пожертвувати сином стає священним жестом, що засвідчує вірність Богові. Ми виявили, що мотив такої «угоди» виокремлюється наступними дослідниками феномену жертвопринесення: В. Робертсоном-Смітом, Дж. А. Де Восом і М. Суаресом-Ороско. Показово, що, згідно з їхніми поглядами, жертвопринесення осмислюється в релігійному контексті як спосіб встановлення зв'язку з божественним, що передбачає гарантію життя або прощення гріхів. Важливо, що це переконання простежується в різних релігійних системах.

Окремо ми простежили, що мотив «угоди» набуває виняткового значення для первісних суспільств, де жертвопринесення стає засобом встановлення та підтримки колективного порядку. Зміцнення зв'язку між людей і божественним тут постає як

основа для соціальної єдності, на чому зауважують В. Робертсон-Сміт і Е. Дюркгейм. Це висвітлює важливий аспект жертвопринесення як засобу забезпечення життя цілої громади, що демонструє зовсім іншу перспективу – бачення жертвопринесення не лише як релігійного акту, проте і соціального.

Отже, через повторювані мотиви «угоди», яка дозволяє упорядкувати хаос, і зв'язку людини із божественним, що сприяє підтримці колективного порядку, жертвопринесення виявляється багатогранним як релігійним, так і соціальним актом.

Тепер, після дослідження аспектів жертвопринесення в його релігійному контексті, зокрема, його ролі для цілих громад, ми наближаємось до іншої проблеми – а саме, яку роль набуває ресентимент в жертвопринесенні.

2.2. Роль і місце ресентименту в жертвопринесенні

Аби дослідити роль ресентименту в жертвопринесенні, слід взяти до уваги вже розглянуті ідеї, і їх зіставити – а саме, ніцшеанське розуміння ресентименту і колективну природу жертвопринесення, детально вивченою зокрема Е. Дюркгеймом.

Т. Олавесон ґрунтовно описує дюркгеймівську точку зору на жертвопринесення як різновид релігійної церемонії. Тут доречно навести слова самого Е. Дюркгейма, на які посилається Т. Олавесон: «...якщо релігійні церемонії взагалі мають якесь значення, то це те, що вони запускають колективність» [31, р. 110-111]. За Е. Дюркгеймом, релігія є джерелом усього соціального, що забезпечує рівновагу суспільства та його пристосування до зовнішніх умов. Т. Олавесон підкреслює, що Е. Дюркгейм розглядає її саме як продукт суспільного розвитку, акцентуючи на її соціальному генезисі та функціональному значенні [31, р. 91].

Зазначене про релігію авжеж охоплює й питання щодо жертвопринесення, і подальший, більш детальний розгляд його колективної природи дозволить нам виявити й роль ресентименту в ньому. Для цього звернімось до порівняння, проведеного Т. Олавесоном, між ідеями Е. Дюркгайма та В. Тернера – обидва дослідники, пише автор, визначають ритуал як основу релігії і, відповідно, суспільства. Утім новою думкою, що

розширює цей зрозумілий для нас зміст, стає твердження В. Тернера щодо створення та перетворення суспільства як однієї з функцій ритуалу [31, р. 93].

Це повторює згодом і Е. Дюркгайм, коли пише: «...[ритуал] це акт, за допомогою якого суспільство створює себе та періодично переробляє» [31, р. 94-95]. Ба більше – згідно з ним, ритуал, впливаючи на людей, змушує їх відчувати себе сильнішими. Вже тут можна сказати, що ресентимент є потенційним елементом цієї динаміки. Так, прагнучи повернути собі «силу», він звертається до жертвопринесення як механізму підтримки, ґрунтованої на обрядовій інституалізації насилля.

Не менш цікавою є й інша думка Е. Дюркгайма, яку наводить у приклад Т. Олавесон. Згідно з ним, люди мають дві свідомості: перша втілює профанне – егоїстичні потяги, чуттєві апетити, індивідуальне; тоді як друга – священне, що натомість ототожнюється з моральними діями і соціальним, й характеризується прихильністю до чогось більшого, аніж ми самі, акцентує Т. Олавесон [31, р. 97]. Ритуал, яким і є жертвопринесення, Е. Дюркгайм розглядає як певний перехід з першого стану свідомості до другого, у такий спосіб – від індивідуального до колективного. Зміцнюючи соціальну єдність, воно потребує від людей зрікатись власних бажань і пристрастей на користь колективу: «Суспільство вимагає від нас зробити його слугами, забуваючи про власні інтереси», [31, р. 97] – пише Е. Дюркгайм. І саме ця стриманість і врегульовує ритуал, тим підтримуючи його колективну спрямованість.

Якщо застосувати це до розуміння колективної природи ресентименту, розглянутої нами раніше, можна відстежити спільну логіку. Адже досліджене Ф. Ніцше пригнічення індивідуальних прагнень і нездатність безпосереднього вираження волі до влади, зрештою, обґрунтовує себе шляхом формування нової системи цінностей, де такі речі як стриманість, самозречення чи навіть страждання відіграють ключову роль.

Досить показовою на тлі цього є дюркгеймівська теза про те, що аскетичні практики, які охоплюють фізичні позбавлення та біль, часто передбачаються ритуалами [13, р. 315-320]. Авжеж це якнайкраще висловлює Ф. Ніцше, коли, аналізуючи християнську мораль, розглядає проголошений нею ідеал смирення як вираження

ресентименту, оскільки нав'язує людині відмову від сили, пристрасті, життя загалом. Тобто усього того, що складає предмет обурення, закладений в ресентименті [1].

Із цього приводу Т. Олавесон зазначає, що як Е. Дюркгейм, так і В. Тернер вбачали у ритуалі механізм, що пов'язував емоції та природні біологічні функції «...з вищими когнітивними процесами, такими як формування норм, цінностей, аксіом та іншим культурним змістом» [31, р. 107].

Отже, ми бачимо, що обидва дослідники висвітлюють ритуал як спосіб формування та зміцнення цінностей, що й стають основою для колективної ідентичності. І, оскільки ці цінності можуть бути породжені шляхом перетворення сильних емоцій, зокрема, пригніченого невдоволення, ми можемо зробити висновок про те, що жертвопринесення стає каналом для оформлення та легітимації ресентименту.

Вдаючись до порівняння, також можна сказати, що, якщо у Ф. Ніцше ресентимент постає механізмом створення моралі, то дюркгеймівське розуміння жертвопринесення висвітлює його як механізм її підтримки та закріплення. У такий спосіб ритуал не просто формує цінності, проте й зберігає ті, що стали складовою колективної свідомості – включаючи ті, що були породжені ресентиментом.

Це дозволяє нам побачити, що місце ресентименту в жертвопринесенні, виступаючи способом узаконення тих цінностей, які формуються з переживання ресентименту, водночас забезпечує соціальну єдність.

Іншим місцем, де ми можемо відстежити спільний механізм, за яким діє ресентимент і ритуал жертвопринесення, є порівняння Т. Олавесоном дюркгеймівської концепції «collective effervescence» і В. Тернера – «communitas». Перша, запропонована Е. Дюркгеймом, описує стан колективного піднесення, що виникає під час ритуальних дій, коли індивідуальні відмінності стираються, а група переживає єдність. Натомість концепція В. Тернера «communitas», пише Т. Олавесон, вказує на особливий тип соціальних зв'язків, що формується в ритуальних і лімінальних ситуаціях, за яких тимчасово зникають ієрархії, тоді як учасники ритуалу стають рівними між собою.

Обидві ідеї, акцентує Т. Олавесон, вказують на дедиференціюючий, трансгресивний, нівелюючий і «вирівнювальний» характер ритуалу [31, р. 98].

Автор підсумовує, що обидва дослідники, розробляючи ці концепції, сходяться в окремій думці – що ритуал має вирішальне значення для виходу за межі нормального існування групи, що передбачає дозвіл на ту поведінку, яка зазвичай не приймається в рамках повсякденного соціального існування [31, р. 107].

Беручи це до уваги, ми виявляємо іншу роль ресентименту в жертвопринесенні – він не тільки єднає людей, але й дозволяє знайти вихід прихованому ресентименту, при цьому не руйнуючи колективної структури.

Зрештою, вагомим символом, який може висвітлити тісний взаємозв'язок жертвопринесення і ресентименту, є вже згадане розп'яття Христа. Відомо, що як головний символ християнства, воно осмислюється Ф. Ніцше втіленням тріумфу рабської моралі [1]. Жертвопринесення за цієї інтерпретації стає актом підкорення і морального виправдання страждання, що пригнічує життєву силу. Не менш важливим у такому контексті є й те, що Христос не просто постає сакральною жертвою, але й продуктом ресентименту. Так, його образ залучається аби змінити уявлення про силу і владу, де страждання та слабкість позиціонуються найвищими чеснотами.

Підбиваючи підсумки розглянутого, можна сказати, що механізм жертвопринесення багато в чому забезпечує вираження ресентименту. Проаналізовані ідеї Е. Дюркгейма і В. Тернера демонструють, що це забезпечення полягає в:

1. Посиленні соціальної єдності шляхом об'єднання громади через ритуальне насилля, спрямованого на окрему жертву;
2. Створенні нової системи цінностей, за якої стриманість, самозречення та страждання проголошені чеснотами, тоді як аскетичні практики стають важливою її складовою;
3. Нівелюванні звичної ієрархії;
4. Створенні простору, в межах якого допускається та поведінка, що табується суспільством у рамках його нормального існування.

Великого значення в розрізі розглянутого нами питання набуває думка Р. Жирара, який, як і Е. Дюркгейм, визнавав зміцнення структури суспільства однією з провідних функцій жертвопринесення. Утім своєю чергою вважав, що воно є інструментом вирішення накопиченої заздрості, жорстокості та насильства, властивих людській природі. Для того, аби дослідити роль ресентименту, висвітлену такою перспективою, перейдемо до аналізу ключових концепцій Р. Жирара, що яскраво цей взаємозв'язок ілюструють, а саме – концепції міметичного суперництва та концепції цапа-відбувайла.

2.3. Міметичне суперництво та концепція цапа-відбувайла в теорії Рене Жирара

Аби зрозуміти концепції Р. Жирара слід насамперед відштовхнутись від його погляду на людську природу. К. Л. Флорчак підкреслює, що згідно з Р. Жираром, люди є жорсткими за своєю природою внаслідок конфлікту та конкуренції, що притаманні соціальній взаємодії. Способом врегулювання цього і стає, за Жираром, жертвопринесення. Аби не дозволити накопиченому насильству вийти за межі, призвівши до руйнівних наслідків для всієї спільноти, воно обирає конкретну жертву – в буквальному сенсі. Саме для окреслення цієї ідеї Жирар і вдається до терміну «цапа-відбувайла», що стає мішенню для колективної заздрості, ненависті, насильства тощо. К. Л. Флорчак акцентує на тому, що вбивство «цапа-відбувайла» розряджає агресію, що накопичилась у громаді, чим відновлює солідарність [16, с. 197]. Інший дослідник, М. Юргенсмайер, із цього приводу додає, що ритуал жертвопринесення, за Жираром, дозволяє «...імпульсу символічно вилитися з відносно невеликим кровопролиттям» [23, pp. 101-102].

Водночас ідея «цапа-відбувайла» у рамках філософії Жирара підпорядковується ширшому питанню – про міметичне бажання. Як відомо, сам термін «мімезис» з'являється ще в межах давньогрецької філософії, де розробляється вперше Платоном і Арістотелем і позначає наслідування або імітацію, як основу людського пізнання та

творчості. Своєю чергою Жирар у ХХ столітті переосмислює цей концепт, поміщаючи його в антропологічний та соціальний вимір.

Дослідниці С. В. Савченко та К. А. Прокоф'єва у своїй роботі пишуть, що переосмислений Жираром мімесис, або міметизм, має на меті висвітлити основне джерело насильства між людьми, міметичне суперництво. Водночас важливо підкреслити, що за Жираром, пишуть авторки, воно не є проявом інстинкту агресії чи агресивного потягу. Насильство, додають вони, Жирар визначає результатом міметичної кризи, яка охоплює певну людську спільноту. Так, вона може брати початок з конкуренції за володіння певним об'єктом, проте згодом перетворюючись на «міметичне божевілля», коли конкуренція продовжує набирати обертів, хоч предмет конфлікту вже забувся [33, р. 49].

Жирар, акцентують авторки, наводить у приклад сюжет, що вкрай яскраво ілюструє описаний механізм, згадуючи постаті Рема і Ромула – засновників Риму, виховані вовчицею. На думку французького філософа, ті уособлюють принцип зростаючої ненависті одне до одного, що, зрештою, призводить до взаємної готовності вбивати. Як ми зазначали раніше, так і тут простежується та точка неповернення, коли антагоністи забувають про істинну причину конфлікту. Проте, наголошують С. В. Савченко та К. А. Прокоф'єва, це не зупиняє їх від остаточного втягування одне одного в безодню ненависті [33, р. 51].

Складно не погодитись із висновком Жирара: насилля перестає слугувати лише інструментом, перетворившись насамперед на об'єкт міметичних бажань. У цьому контексті, зазначають дослідниці, і викристалізовується фігура «цапа-відбувайла», на якого покладається уся відповідальність за поширення безладу та насилля [33, р. 47-48].

Авторки звертають увагу на те, що обраній жертві властива подвійність. Так, вона має походити з власного середовища, і водночас вирізнитись від інших представників громади – тобто поєднувати в собі як риси «інсайдера», так і риси «аутсайдера» [33, р. 50].

Для останнього, зазначають дослідниці, образ жертви доповнюється певним міфологічним нарративом, що обов'язково має викрити її гріховність. Таким чином обрана фігура «цапа-відбувайла» набуває обґрунтованої ворожості до колективу, чим дістає легітимацію в очах громади. Тобто постає не випадковою жертвою, але як носій загрози чи порушник встановленого порядку в її межах.

Вбивство «цапа-відбувайла», згідно з Жираром, пишуть С. В. Савченко і К. А. Прокоф'єва, стає певною традицією, що дозволяє трансформувати колективне насильство у ритуал, тоді як ритуалізація насилля запобігає хаотичному його розвитку [33]. Тут можна побачити, що Жирар, описуючи феномен жертвопринесення, визнає вже нами раніше окреслене його значення, що полягає у впорядкуванні хаосу шляхом надання йому символічного змісту.

Як ми трохи торкнулись цього вище – ритуал набуває функції захисту цілої громади від неконтрольованого та ірраціонального зла. Дозоване та ритуалізоване насилля, пишуть дослідниці, у такий спосіб виступає як певне «щеплення» від необмеженого та неконтрольованого насилля [33, р. 50].

Для яснішого розуміння механізму міметичного бажання, що породжує фігуру «цапа-відбувайла» і лежить в основі жертвопринесення, слід звернутись до більш зрозумілого нам контексту. Замість сприйняття жертвопринесення як складової винятково архаїчних суспільств, варто відстежити, як вже за сучасність себе виявляють розроблені Жираром концепції.

С. В. Савченко та К. А. Прокоф'єва, посилаючись на Г. Арндт, підкреслюють, що міметичне насилля дістає за сучасність вплив на маси за допомогою медійних симулякрів, тобто образів і нарративів, вселяючи деструктивні ідеї, бажання, емоції тощо [33]. Подібне маніпулювання «вирівнює» думки людей, чим сприяє соціальній єдності. Це ми встигли відстежити ще на прикладі архаїчних громад, де думка її членів часто іде врозріз із загальноприйнятною, хоч і зрештою їй підпорядковується.

Повертаючись до виміру медіа, дослідниці жирарівської ідеї визначають його ознакою політичної міфології сучасності. Тобто тим механізмом створення і

закріплення образу ворога через повторювані наративи, який дозволяє легітимувати насилля та спрямувати колективну агресію на виокремлену в громаді фігуру «цапа-відбувайла». Це, зазначають авторки, «...зведення ідеологічних доктрин минулого, виплеканих у літературі, до примітивних медійних образів, які більше звертаються до емоцій і інстинктів, ніж до інтелекту та раціональних аргументів» [33, р. 54]. Вони також підкреслюють, що основним змістом маніпуляції з боку ідеологічних медіа-концепцій стають розпалювання занепокоєння, насилля, гніву, гордості, ненависті, нав'язування ідеї помсти тощо.

Якщо це зіставити з формулюванням Жирара, стає очевидним, що даний механізм відповідає потребі міфологізувати обрану жертву шляхом приписування їй різних гріховних рис. С. В. Савченко та К. А. Прокоф'єва, проводячи ті ж паралелі, підсумовують: вичерпно описані Жираром мотиви насилля, міметичного суперництва, кризи як такої винятково яскраво простежуються в сучасному контексті [33, р. 54].

На цьому ж наполягає й М. Маклуен, що вбачав у владі медіа ще більшу ефективність для механізму міметичного «зараження» злом, агресією та насильством, аніж у засобах архаїчних правителів і тоталітарних режимів [28].

Прояснює описаний механізм і Ж. Бодрійяр, якого наводять у приклад С. В. Савченко та К. А. Прокоф'єва. Згідно з ним, ЗМІ ілюструють те кризове становище, що утворюється, коли інформація вичерпує свою силу, починаючи інсценувати значення. В окремому місці Ж. Бодрійяр зазначає, що представники ЗМІ не пишуть про ворогів, але роблять такими тих, кого покликано принести в жертву шляхом дегуманізації. «Вони не описують війну, вони її програмують і роблять неминучою» [33, р. 54], – підсумовує філософ. Гарною ілюстрацією такого підходу Ж. Бордрійяр знаходить у зображенні медіа подій війни у Перській затоці. Розробляючи цю ідею в роботі «Війни в затоці не було», він стверджує, що війна, як вона була представлена ЗМІ, була радше симулякром, аніж реальністю. Складена з медійних образів і пропагандистських наративів, вона, на його думку, була війною знаків, а не дійсним військовим протистоянням [7].

У розрізі цього медіа висвітлюється як щось, що досить тісно переплітається з досліджуваною логікою, яка лежить в основі міметичного насилля. Так само, як медійні образи формують, а не констатують когось як ворога, так і виокремлення Жираром «цапа-відбувайла» є невід'ємною умовою для стабілізації суспільства, чим створює простір для символічного жертвопринесення.

В. Савченко і К. А. Прокоф'єва, осучаснюючи міметичну теорію шляхом звертання до цих питань, зауважують, що за новий контекст колектив переслідувачів тільки стає більшим – з тієї ж розглянутої нами причини, чому медіа стають більш ефективним засобом у формуванні фігури «цапа-відбувайла». Дослідниці наголошують, що, якщо за первісність воно охоплювало невелику міську або сільську спільноту, чи плем'я, сучасний механізм міметичної кризи набуває впливу в межах цілих націй чи навіть груп націй [33].

«Телебачення дало «темній підсвідомості» мас голос і приємний візуальний образ» [33, р. 55], підкреслюють авторки, і це вказує на вже зрозумілий принцип жертвопринесення, досліджений нами в контексті архаїчних громад, що полягає у створенні простору, який дозволяє висловити те, що за повсякденності вважається неприйнятним.

Не маючи суттєвих меж, медіа, у такий спосіб, творить величезну медіа-спільноту. Така тотальність, не менш важливо, спрощує нав'язування образу винуватця. Як підкреслює К. Лоренц – той, хто свідомо уникає впливу з боку ЗМІ, зокрема, телебачення, опиняється під прискіпливою увагою суспільства, розглядається ним як патологічний суб'єкт [33, р. 55], а, отже, як потенційний «цап-відбувайло». Тож, якщо ще первісні громади мали докладати зусиль до спотворення образу когось зі своїх представників, то в цій ситуації ми бачимо, що медіа настільки вкорінюється у побут людей, що «цапом-відбувайлом» стає той, хто просто відмовляється ділити спільне інформаційне поле. Кажучи простіше – роль жертви більше не вимагає активного конструювання, вона автоматично закріплюється за тим, хто не відповідає загальноприйнятим медійним наративам.

Узагальнюючи розглянуте нами, можна сказати, що Жирар зробив визначний внесок в осмислення феномену жертвопринесення, розробивши дві взаємопов'язані між собою концепції: міметичного суперництва та «цапа-відбувайла». З'ясовано, що першу Жирар визначає ключовим джерелом насилля. З'являючись за конкуренцію, спрямовану на володіння певним об'єктом, міметична конкуренція, набираючи обертів, перетворюється на «міметичне божевілля», що виходить за межі спровокованої його причини. Саме тут Жирар, як ми дослідили, впроваджує ідею «цапа-відбувайла» – виокремленою громадою жертву, що позиціонується винною за наявність усього хаосу та насилля в ній. Жертвопринесення за цих умов слугує впорядковуючим засобом, що запобігає руйнівним наслідкам для цілої громади.

Розглянувши ці концепції в сучасному контексті, ми лише ясніше побачили, як вони підтримують механізм жертвопринесення. Так, було виявлено роль медіа як того інструменту, що:

1. Сприяє соціальній єдності шляхом пропагування певних наративів, що, на відміну від архаїчних громад, охоплюють більші групи, зокрема, нації;
2. Демонструє кризу, яка з'являється у момент, коли інформація вичерпує себе, починаючи інсценувати значення;
3. Шляхом інсценування значень дегуманізує обрану жертву, яка стає «цапом-відбувайлом».

Таким чином, можна не тільки виявити перетини з антропологічним і жирарівським розумінням механізму жертвопринесення, але й побачити, наскільки його осучаснення увиразнює впроваджені французьким філософом концепції. Тепер, коли ми маємо більш-менш зрозуміле уявлення щодо цього, варто перейти до наступного питання нашої роботи, і подивитись, як жертвопринесення осмислює Ж. Батай за допомогою понять сакрального та трансгресивного.

2.4 Жертва як сакральне та трансгресивне у концепції Жоржа Батая

Батаївське осмислення жертви, що спирається на дві головні ідеї – сакрального та трансгресивного, може бути зрозуміле тільки через розгляд іншої його ідеї, а саме – ідеї витрат, що і лежить в основі досліджуваних нами термінів. К. Шиллінг і П. А. Меллор вказують на те, що Батай припускає: «...витрати створюють священні явища, вони є можливими та необхідними, адже колективи та індивіди існують у ширшій «загальній економіці» надлишку» [36, р. 4]. Автори також підкреслюють, що, за Батаєм, надлишок набуває нового значення. Він не тільки може сприяти економічному зростанню або витратитись на розвиток організму, утім, ставати «проклятою часткою» у випадку, коли він не може бути інтегрований у продуктивну або соціально прийнятну систему обміну. Саме тоді, зауважує Батай, «...проклята частка <...> має бути втрачена без прибутку; її треба витратити, добровільно чи ні, славно чи катастрофічно» [36, р. 4].

З огляду на це складно не погодитись із визначенням Д. Байлза, який каже, що Батай тлумачить економіку не просто в глобальному, проте космічному масштабі. Яскравим прикладом цього є розглянута Батаєм сонячна енергія, яка, «даючи, не отримуючи», утворює надлишок – надлишок енергії на поверхні земної кулі [8, р. 130]. За цієї перспективи сакральне постає як соціально творча, але і водночас потенційно насильницька енергія, за звільнення якої, вважає Батай, і відповідають жертвоні витрати.

Важливо підкреслити, що Батай вбачає «чисті» форми енергії саме в архаїчних культурах, які протиставляє «девірилізованому» світу сучасності. Це поняття розробляється Батаєм із Е. Дюркгеймом і позначає світ, який позбавлений ритуальності, сакральних практик і колективних форм символічної витрати [5]. Сучасність, що демонструє цей принцип, за Батаєм, призводить до втрати соціально значущих механізмів розрядки й оновлення суспільства.

Як підкреслюють К. Шиллінг і П. А. Меллор, базові хімічні реакції дозволяють Батаю виявити, що «...утворення та витрачання надлишку є універсальними та ключовими для розуміння соціального та індивідуального життя» [36, р. 4]. У цьому

місці можна виявити, наскільки батаївська теза є суголосною Е. Дюркгейму, що релігію вважав джерелом усього соціального. Опосередковано на це вказує й інший дослідник батаївської концепції – Д. Требежник. Він наголошує на тому, що релігійні ритуали можуть здаватись невинувато жорстокими і більше не властивими нам, оскільки знищують об'єкти, які інакше були нам в нагоді. Утім, продовжує він, згідно з Батаєм, ми не маємо від цього відмежовуватись, але сприймати як «...глибинне вираження нашої внутрішньої екзистенціальної істини» [43].

Д. Байлз звертає увагу на війну, як явище, у котрому Батай вбачає квінтесенцію катастрофічної форми витрат, що, як породжується надлишком, так і супроводжується ним – зокрема, збільшенням виробничих можливостей і технологій. Дану кризу Батай протиставляє релігійному, більш «екологічному» способу роботи із надлишковим багатством, коли згадує фестивальні святкування, розкішні храми, і, що більш важливо в рамках нашого дослідження – жертвопринесення. За Батаєм, підкреслює Д. Байлз, воно являє собою «...форму пишного споживання, кипіння, під час якого енергія вибухово вивільняється» [8, р. 130]. Складно не побачити певну паралель між цією ідеєю та концепцією Е. Дюркгейма – «collective effervescence». Утім, Д. Байлз зазначає, що описані Батаєм марні витрати виходять за межі традиційних релігій, і можуть втілюватись в більш зрозумілих і побутових для нас речах: еротичних виливах, нападах сміху чи сліз, інших формах сп'яніння тощо [8, р. 130].

У такий спосіб, жертвопринесення для Батая, узагальнює Д. Требежник, є насамперед жертвопринесенням ресурсів, марнотратним споживанням матерії та енергії. Це, додає він, є виразом кипіння життя, що не може бути більше стриманим [43].

Збагнути специфіку понять сакрального та трансгресивного, до яких Батай звертається при описі жертви, може допомогти розгляд ритуалу «потlach», для якого філософ відводить значне місце у своїх роботах. Отже потlachем є ритуал, що Батай виявляє в ацтекському суспільстві [36, р. 5], який передбачає знищення або дарування великих багатств, при цьому не переслідуючи економічну вигоду.

Потlach, за Батаєм, є жертвним актом, покликаним демонструвати надлишок і вихід за межі утилітарного мислення – тобто оцінки предмета з огляду на його корисність. Саме цей вихід за межі Батаї і окреслює терміном трансгресивного акту, що порушує звичний порядок, зокрема – створюючи нову соціальну ієрархію. Визначення самої трансгресії можна сформулювати тоді наступним чином – це перехід через межу, вихід за встановлені рамки правил, порушення заборони. Частково сутність цієї концепції знов нагадує вже розглянуте дюркгеймівське «колективне збудження». Адже за Батаєм, трансгресія завжди є виходом за межі раціонального, передбачаючи піднесення, екстаз тощо [43].

У розрізі цього саме надлишок, а не нестача чи необхідність, стає тим, що зіштовхує людство з їхніми найфундаментальнішими проблемами, тоді як трансгресія змушує їх виходити за межі профанного, тим занурюючи у сферу сакрального. Таке тлумачення при зіставленні з жирарівською точкою зору показує, наскільки Батаї опонує ідеї міметичного суперництва що, як ми пам'ятаємо, згідно з Жираром породжується нестачею.

Однак як ми змогли побачити, Батаї разом із попередніми дослідниками феномену жертвопринесення вбачали у ньому потужний інструмент для соціальної єдності.

Л. Требежник вказує: за Батаєм, акт спілкування демонструє, що священне ніколи не є індивідуальним, відповідно завжди є суспільним. Це, підкреслює автор, є тим, що підриває ізоляцію, заперечуючи особисте [43]. Саме тому жертвопринесення за такого тлумачення постає привілейованим моментом суспільної єдності – акцентує сам Батаї, ба більше – моментом судомної комунікації того, що зазвичай пригнічується. Тут ми знов можемо почути відлуння вже знайомої дюркгеймівської тези про простір, утворений жертвопринесенням як такий, що передбачає вираження неприйнятних думок у межах повсякденності. І тут важливо підкреслити, що трансгресивне, яке лежить в основі жертвопринесення, описаного Батаєм, і розкриває перед нами розглянутий аспект.

Л. Требежник зазначає: для Батая жертвопринесення не може виникнути в «банальності повсякденності» – натомість, має відбутись подія, що передбачає жорстокий прояв насилля, який би підніс жертву над узвичаєним світом, цитує автор Батая. Саме шляхом перетину межі між життям і смертю розкривається суть цього досвіду. Найбільш фундаментальним досвідом межовості, Батай, як зазначає Л. Требежник, вважає смерть. «Жертва вмирає, і глядачі розділяють те, що відкриває її смерть. Це те, що історики релігії називають елементом священного» [43], - підкреслює Батай. Таким чином, жертвопринесення не просто позначає кінець життя, а стає, як ми з'ясували, актом трансгресії, що відкриває людині доступ до сакрального виміру.

Саме через це жертва в концепції Батая може бути розглянута як точка перетину сакрального та трансгресивного. Вона виступає не лише об'єктом знищення, але носієм межового досвіду шляхом переходу у сферу абсолютного, долаючи межі інструментальної раціональності, і вислизаючи із законів утилітарності.

Щоб ліпше зрозуміти цю подвійність, варто звернути увагу на фундаментальну діалектику закону та трансгресії, як її розробляє Батай, досліджуючи жертвопринесення. Він зауважує на тому, що суверенний закон людської соціальності, тобто система норм і обмежень, що регулює взаємодію між індивідами, нерозривно пов'язана з можливістю його порушення. У контексті цього жертвопринесення не слід розуміти як щось відмінне від закону – навпаки, сама трансгресія, що лежить в його основі, потребує для себе меж у вигляді закону, аби їх подолати. У такий спосіб, жертвопринесення підкреслює їхню необхідність, адже шляхом трансгресії сакральний вимір і стає видимим [5].

Л. Требежник із цього приводу підкреслює, що порушення ритуалом встановленого порядку, за Батаєм, і висвітлює його сакральну природу: так, «...жертва, стаючи об'єктом насильства, одночасно виводить акт жертвопринесення за межі профанного та вкорінює його у трансцендентному досвіді» [43].

Хоч ми багато виявили паралелей із дюркгеймівським поглядом на жертвопринесення, слід також відзначити, що Батай, шляхом розробки ідеї трансгресії,

піддає сумніву «урочистість моралі та обов'язку», віддаючи перевагу потужному подоланню стриманості людини. Дослідник С. С. Джонс, наголошуючи на цьому, додає: якщо Е. Дюркгейм вбачав у дисципліні гальмо, здатне стримати діяльність людини, Батай, навпаки, у такому стримуванні вбачав бажання вийти за межі – у такий спосіб, неминучість трансгресії [22, р. 61].

Підсумовуючи опорні речі, розглянуті нами в цьому розділі, можна сказати, що ми відстежили вихідну роль жертвопринесення як практики, спрямованої на переведення хаосу у символічний порядок. При порівняльному аналізі архаїчних уявлень було з'ясовано, що ключовим елементом такого упорядкування стає укладання певної «угоди» між людиною і божественним, яка передбачає з боку останнього гарантії життя й прощення гріхів. Маючи на меті позбавити громади від різноманітних «нечистот» – особливо, смерті – зміцнення такого сакрального зв'язку висвітлює соціальну функцію жертвопринесення, що полягає у встановленні та забезпеченні порядку всередині колективу.

Розглянуті нами доробки Е. Дюркгейма та В. Тернера в контексті жертвопринесення дозволили побачити, що його механізм передбачає умови для вираження ресентименту. Наприклад, консолідація громади шляхом ритуалізації насилля, спрямованого на конкретну жертву, радикальної переоцінки цінностей, за якої ваги набуває стриманість, самозречення, чи страждання, що уособлюють аскетичні практики. Така переоцінка, як ми побачили, нівелює звичну ієрархію, і сприяє створенню жертвопринесенням простору, що дозволяє виразити поведінку, зазвичай заборонену в соціумі.

Досліджені ж концепції Р. Жирара підкреслили виявлену роль жертвопринесення як насамперед акту, зміцнюючого структуру суспільства. Водночас було виявлено, що саме Жирар запроваджує ідею щодо жертвопринесення як способу «екологічного» вирішення накопичених вад у суспільстві – заздрості, насильства, жорстокості тощо. Провідними концепціями, які розкривають цей механізм, стає жирарівська ідея міметичного суперництва та «цапа-відбувайла». Взаємопов'язані, вони яскраво

демонструють, як насилля з'являється за умов конкуренції, і, набираючи обертів, перетворюється на «міметичне божевілля», для якого характерне забуття викликаної його причини. Досліджено, що саме тут і з'являється фігура «цапа-відбувайла», виокремлена Жираром як обрана громадою жертва, що стверджується за допомогою «міфологізації», і яка безпосередньо дозволяє покласти відповідальність за увесь наявний хаос у ній.

Виявлено, що жертвопринесення у цьому ключі постає як стверджений ще Е. Дюркгеймом інструмент впорядкування, покликаний запобігти катастрофічним наслідкам для усієї громади.

Поміщені в сучасний контекст ідеї Жирара дозволили нам ясніше побачити їхню роль для механізму жертвопринесення. Висвітлені принципи медіа підкреслили створення нарративу як опорного елемента для формування образу «цапа-відбувайла».

Досліджене нами батаївське розуміння жертвопринесення багато в чому, як ми виявили, суголосне як антропологічному погляду на нього, уособлене ідеями Е. Дюркгейма, так і концепціям Р. Жирара. Утім водночас, як ми проаналізували, Батай запропонує нове бачення жертвопринесення. Він розглядає його як акт трансгресії, що має на меті не просто підтримувати порядок, але нівелювати утилітарність, відкриваючи тим самим перед людиною можливість досвіду сакрального.

Було досліджено, що саме в знищенні багатств чи принесенні жертви, найбільш яскраво втіленим ритуалом «потlach», за Батаєм, сакральне переживається найгостріше. Адже це момент, коли жертвний акт розриває буденність, створюючи разом із цим нову соціальну ієрархію або оновлюючи суспільство.

Батай пропонує нову перспективу осмислення жертвопринесення, вказуючи на те, що жертва виконує не лише функцію посередника між суспільством і божественним, однак стає точкою перетину, де людина долає межі заборон і встановлених норм.

Тепер, коли ми детально оглянули основні положення досліджуваних авторів, слід повернутись до нашого провідного питання – ресентименту, і виявити, яке місце воно здобуває в межах механізму жертвопринесення за допомогою порівняльного аналізу.

РОЗДІЛ 3. КОНФЛІКТ І ТРАНСГРЕСІЯ: РЕСЕНТИМЕНТ НА ПЕРЕТИНІ ВЧЕНЬ ЖИРАРА ТА БАТАЯ

3.1. Ресентимент як рушійна сила жертвопринесення у Жирара і Батая.

Беручи до уваги досліджену концепцію ресентименту, а також жертвопринесення як у його розумінні Жираром, так і Батаєм, можна стверджувати, що ресентимент, як глибинний механізм колективної психології, відіграє ключову роль у соціальній динаміці насильства і жертвопринесення. Проаналізовані нами думки двох видатних мислителів ХХ століття, Рене Жирар і Жорж Батай, розробляють різні, утім взаємодоповнюючі концепції щодо природи насильства, жертви та сакрального. Розглянутий в їхніх підходах ресентимент постає як важливий двигун жертвопринесення, що уможлиблює ритуалізацію насильства, проте разом із цим і конструює соціальний порядок.

Отож, візьмемо до уваги роль ресентименту в концепціях Жирара та Батая й порівняймо їх.

Досліджуючи ресентимент у контексті нерозривно пов'язаних між собою жирарівських концепцій, міметичного бажання та механізму «цапа-відбувайла», можемо сформулювати його місце в наступний спосіб. Ресентимент у Жирара виступає ключовим рушієм міметичних процесів, що призводять до конфліктів і жертвопринесення. Оскільки бажання людей формується через наслідування, тобто мімезис, вони неминуче вступають у суперництво за один і той самий об'єкт. Це породжує наростаюче напруження, за яке накопичене почуття ображеності та ворожості лише підсилює взаємну агресію. На нашу думку, наявність ресентименту лише увиразнюється характерною рисою «міметичного божевілля», що полягає в забутті першопричини, що призвела до нього.

Зрештою, охоплюючи всю громаду, таке суперництво, як ми побачили, перетворюється на хаотичне насилля, що загрожує зруйнувати соціальний порядок. Щоб його втримати, суспільство підсвідомо шукає об'єкт, на який можна

перенаправити накопичений ресентимент. Саме таким об'єктом і стає «цап-відбувайло», який концентрує на собі всю колективну агресію. Його жертвопринесення виконує функцію ритуальної розрядки, дозволяючи відновити рівновагу в суспільстві.

Іншим аспектом, що дозволяє виявити рушійну силу ресентименту в жертвопринесенні, осмисленого Жираром, є сучасні соціальні процеси. Проаналізовані тези С. В. Савченко та К. А. Прокоф'євої яскраво ілюструють, як сучасні медіа відтворюють виявлену логіку жертвопринесення в архаїчних суспільствах, конструюючи образ ворога. Так, завдяки маніпуляції символічними образами формується фігура винного, яка стає об'єктом суспільного ресентименту і легітимує колективну агресію.

У такий спосіб ресентимент не лише іде пліч-о-пліч із соціальною напругою, проте насамперед становить рушійну силу жертвопринесення, що головним чином відображається у процесі міметичного суперництва, описаного Жираром. Загострюючи конфлікт, ресентимент знаходить своє завершення в жертвопринесенні як механізмі розрядки.

На відміну від Жирара, Батай не розглядає ресентимент як підґрунтя конфлікту між індивідами. Він поміщає його у ширший контекст «загальної економіки», яка керується принципом надлишку. Як ми дослідили, останній є надлишком енергії чи ресурсів, що не може залишатися невикористаним – він має бути витрачений. Утім, якщо цього не відбувається, суспільство входить у стан напруги, яка може вилитися в ресентимент, що сприятиме конфліктам або навіть війні. За Батаєм, для запобігання цього надлишок має бути жертвуваний – або шляхом святкової витрати, або через жертвопринесення. Ресентимент за такої інтерпретації проявляється як напруга між утилітарним і сакральним. У сьогоденні він виникає через відмову від надлишкових витрат, через що суспільство стає «девірилізованим», тобто позбавленим трансгресивної енергії.

Жертвопринесення, як його ідею розробляє Батай, стає не лише соціальним механізмом, як-от у Жирара, але актом трансгресії, що дозволяє людині вийти за межі повсякденності. Відповідно ресентимент постає як та сила, що цьому виходу сприяє.

З огляду на здійснене порівняння ресентименту як рушійної сили в жирарівському та батаївському розумінні жертвопринесення, можемо узагальнити, що обидва філософи визнають, що жертвопринесення є відповіддю на накопичене напруження, хоч і розходяться в його трактуванні.

Так, для Жирара ресентимент слугує рушійною силою міметичного бажання, тоді як для Батая - рушійною силою конфлікту між утилітарним і сакральним, що призводить до трансгресії. Через це є відмінним й запропоноване мислителями вирішення проблеми: Жирар вбачає вихід із соціальної кризи у розрядці через жертву, тоді як Батай наголошує на необхідності трансгресивного виходу. Важливо, що і саме осмислення жертви тут є двояким: так, окреслена «цапом-відбувайлом», у Жирара вона поглинає агресію громади, тоді як за Батаєм жертва є вираженням надлишку, що відкриває доступ до сакрального. В обох випадках ми водночас простежуємо, що ресентимент, набираючи обертів, вивільняє свою деструктивну енергію «легітимізовано» у формі ритуалу, що оновлює суспільство. Однак якщо у Жирара це оновлення слугує запобіганню хаосу через відновлення соціального порядку, то у Батая воно, навпаки, здійснюється через його порушення – через акт трансгресії, який відкриває доступ до сакрального і підтверджує необхідність виходу за межі буденного.

Таким чином, аналіз підходів Жирара і Батая до ресентименту як рушійної сили жертвопринесення дозволяє виявити фундаментальну різницю в їхніх уявленнях про динаміку суспільного оновлення. У Жирара ресентимент постає як механізм, що забезпечує стабілізацію соціального порядку шляхом інституалізації насильства, що втілює ритуальна жертва – «цап-відбувайло», тоді як у Батая він веде до зламу усталених меж, дозволяючи індивіду та спільноті наблизитися до сакрального за допомогою трансгресії. Відтак, якщо Жирар мислить ресентимент як механізм

колективного розрядження, то Батай вбачає у ньому потенціал до радикального виходу за межі буденного.

Тепер зупинімося на іншому аспекті ресентименту – як інструменту каналізації агресії, та спробуймо виокремити точки «перетину» поглядів Жирара та Батая.

3.2. Спільні аспекти: ресентимент як інструмент каналізації агресії.

Попри численні відмінності в розумінні механізму жертвопринесення Жираром та Батаєм, ці два мислителі збігаються в розгляді ресентименту як засобу каналізації агресії. Так, жирарівська концепція «цапа-відбувайла» описує механізм переспрямування агресії суспільства на одну фігуру, що дозволяє стабілізувати спільноту. З огляду на це можемо стверджувати, що його теорія жертвопринесення має катарсичний ефект: громада, накопичивши агресію через міметичне суперництво, знаходить жертву, на яку проєктується вся напруга. Це дозволяє відновити соціальний порядок, виправдовуючи насильство через ритуалізацію. Вбачаємо схожу логіку і в батаївській думці, що утверджує насильство як трансгресивний акт, що руйнує соціальні обмеження. Жертвопринесення за такої інтерпретації набуває сакрального виміру, де знищення жертви відкриває вихід за межі буденного існування. Подібно до Жирара, він визнає: насильство має колективну функцію. Однак для Батая воно не лише стабілізує громаду, проте сприяє її розширенню через акт екстатичного переживання.

Не менш яким «перетином» думок Жирара та Батая на рахунок ресентименту як інструменту каналізації насилля стає спільне уявлення про нього як рушійну силу трансформації. Наприклад, Жирар розробляє ідею міметичного суперництва, у чому, як ми побачили, вагому роль грає ресентимент: накопичуючись, він знаходить вихід у жертві, що стає каналом для суспільного очищення. Трансформація тут відбувається через циклічність насильства, де новий порядок народжується через усунення фігури «винного». У свою чергу Батай, розглядаючи насильство і жертву, вбачає у ресентименті не просто засіб розрядки агресії, а енергію, що руйнує ієрархії. Оскільки його концепція трансформації базується на ідеї витратного насильства, руйнація не

повертає спільноту до стабільності, як у Жирара, натомість створюючи можливість нового способу буття.

На нашу думку, іншим спільним аспектом у концепціях Жирара та Батая стає розгляд ресентименту як інструменту каналізації агресії через призму його ритуалізації та сакрального виміру.

У Жирара ритуалізація насилля відбувається через механізм «цапа-відбувайла». Жертвопринесення на тлі цього постає способом перетворення хаотичного, деструктивного насилля на впорядкований акт, який стабілізує суспільство. Так, колектив, спрямовуючи свою агресію на одну жертву, отримує можливість «очищення» і повернення до стану рівноваги. Ритуалізація ж насилля в батаївській думці набуває дещо іншого вектору: воно не просто усуває загрозу хаосу, а натомість спрямовується на його переживання. Як було розглянуто контекст архаїчних суспільств, жертвопринесення виступає засобом виходу за межі повсякденності, де акт насильства набуває естетичного та навіть екстатичного значення. Беручи до уваги ці дві різні пояснювальні моделі, ми, тим не менш, ясно бачимо, що і Жирар, і Батай аналізують насилля як процес, що набуває ритуального характеру.

Спільним є й вже згаданий сакральний вимір, у межах якого два філософи розглядають насилля. Для Жирара і Батая воно є більше, ніж просто фізичною дією. Воно має сакральний характер і функцію в суспільстві. Так, у Жирара сакральність жертви пов'язана з її подвійною природою. Спершу вона втілюється у фігурі «цапа-відбувайла», несучи на собі спроектовану агресію суспільства. Однак вже після жертвопринесення її образ змінюється, адже вона стає основою для відновлення порядку, що прояснює, чому доволі часто вона набуває сакрального статусу.

Сакральність насилля, як її висвітлює Батай, полягає в його здатності виводити людину за межі буденного існування. Він пов'язує насильство з ідеєю «витратності», коли акт жертвопринесення не має практичної користі, а існує як прояв надмірності, що відкриває доступ до трансцендентного.

Неозброєним оком можна побачити й іншу деталь: ритуалізація і сакральність насильства у концепціях Жирара та Батая вказують на його глибоку соціальну функцію – не лише як засіб агресії, але і як спосіб організації суспільного життя та його перетворення.

У такий спосіб концепції Жирара та Батая збігаються в розумінні ресентименту як механізму каналізації агресії, що реалізується через ритуалізацію насильства та його сакральний вимір. Попри розбіжності у підходах, ми можемо стверджувати, що обидва мислителі визнають, що насилля є не лише руйнівною, а й конституюючою силою суспільства, що проявляється в його ритуалізованих формах і сакральному значенні.

Беручи до уваги проаналізовані опорні точки «зіткнення» у розгляді Жираром і Батаєм ролі ресентименту як інструменту каналізації агресії в механізмі жертвопринесення, можемо стисло окреслити їх наступним чином:

1. Трактування насильства та ресентименту як фундаментальної сили суспільного існування, яка сприяє його трансформації;
2. Переконавання в тому, що накопичений ресентимент потребує виходу: Жирар вбачає у жертві механізм стабілізації, тоді як Батай вважає її точкою виходу за межі усталеного порядку;
3. Розуміння жертви не лише об'єктом насильства, а й механізмом перетворення суспільства;
4. Розгляд насильства як процесу, що набуває ритуального характеру та функції в суспільстві;
5. Акцент на сакральному вимірі насилля;
6. Розуміння жертвопринесення не просто актом знищення, а способом трансформації: у Жирара через стабілізацію соціального порядку, у Батая – через порушення цієї стабільності та вихід у сферу сакрального;
7. Визнання подвійного характеру насилля: воно руйнівне, але водночас необхідне для суспільного оновлення.

Тепер, коли виявлені спільні риси, звернімося до ґрунтовного осмислення різниці в осмисленні Жираром і Батаєм ролі ресентименту в жертвопринесенні.

3.3. Різниця в осмисленні ролі ресентименту в жертвопринесенні.

Жирар і Батай пропонують два радикально різні підходи розуміння ресентименту та його ролі у жертвопринесенні. Ми вже зацентрували на тому, що обидва філософи розглядають насилля як центральний елемент соціального та сакрального порядку. Однак їхні інтерпретації місця ресентименту в цьому механізмі мають чимало відмінностей.

Наприклад, Жирар вбачає в ресентименті фундаментальний елемент механізму жертвопринесення, який дозволяє регулювати суспільне насильство та підтримувати соціальний лад. Як ми побачили, це яскраво ілюструє запропонована Жираром концепція міметичного суперництва. Породжуючи конфлікт між індивідами, воно сприяє накопиченню агресії, виходом із якого стає перенесення суспільством цієї напруги на конкретний об'єкт шляхом створення фігури «цапа-відбувайла». Жертвопринесення в цій системі виступає для ресентименту зручним засобом його вираження, мінімізуючи його руйнівні наслідки. На нашу думку, це гарно ілюструється тим, що ресентимент у рамках жирарівської концепції не лише знімає напругу, але перетворює руйнівну силу насилля на механізм, що відновлює стабільність та гармонію в колективі. Отже, ресентимент у Жирара не просто каталізує насилля, проте надає йому впорядкованої форми, перетворюючи хаотичну помсту на ритуал, що сприяє соціальному порядку.

Батай, утім, на відміну від Жирара заперечує можливість використання жертвопринесення як інструмента врегулювання суспільного насилля. На тлі цього постає логічним переосмислення місця ресентименту: якщо у Жирара він є двигуном соціальної стабільності, то в Батая він «сигналізує» про втрату людиною здатності до справжнього сакрального досвіду. Як ми дослідили, для Батая жертва не є способом розрядки агресії чи зміцнення суспільних зв'язків, а радикальним актом трансгресії,

який виходить за межі утилітарної чи раціональної логіки. Ресентимент відповідно до цього з'являється тоді, коли суспільство вже не здатне приносити справжню жертву, яка б мала глибокий і трансформуючий зміст. Натомість жертва, згідно з поглядом Батая, стає лише формальністю – тим ритуалом, що не несе в собі ані справжньої небезпеки, ані переживання виходу за межі буденного, трансгресії. Як наслідок, жертвопринесення перетворюється на «пустий» жест, позбавлений його первісної сили. Як можна тут побачити, на відміну від Жирара, для якого ресентимент підлягає суспільній організації, Батай розглядає його як симптом втрати людиною зв'язку із сакральним.

Вважаємо, що не менш суттєва відмінність в осмисленні ролі ресентименту в жертвопринесенні виявляється і в іншому. Зокрема, Жирар наголошує на універсальності механізму жертвопринесення, який, проаналізований у рамках різних культур та історичних періодів, постає способом уникнення неконтрольованого насилля. Ресентимент, згідно з такою моделлю, слугує не просто деструктивною емоцією, але насамперед необхідним чинником підтримки суспільної єдності. Наприклад, згадане нами ще раніше християнство, за Жираром, пропонує новий погляд, оскільки у постаті Христа розкриває невинність жертви, чим руйнує традиційну логіку «цапа-відбувайла», підважуючи саму основу ресентименту як джерела насильницької регуляції.

На противагу цьому Батай відмовляється визнавати жертвопринесення механізмом суспільного упорядкування, натомість наголошуючи на його хаотичному характері. На це вказує батаївське уявлення щодо справжньої жертви. Згідно з філософом, вона передбачає вихід за межі соціальних інституцій, момент абсолютного розриву, що відкидає будь-яку прагматичну доцільність. Вважаємо, що тут і виявляється інша розбіжність між думкою Жирара і Батая – останній не вважає, що суспільство може конструювати жертву як механізм нейтралізації насильства, адже насильство в його розумінні є не контрольованим процесом, а лише перехідним етапом до сакрального. З огляду на це доречно узагальнити, що ресентимент для Батая не є тим, що організовує соціальну реальність, але те, що вказує радше на її розпад. Він свідчить

про те, що людина втратила здатність до справжньої жертви, віддавши перевагу порожніми імітаціям.

Отже, порівнюючи місце ресентименту в моделі жертвопринесення, запропонованої Жираром та Батаєм, можемо підсумувати, що, якщо для Жирара ресентимент слугує механізмом соціальної стабілізації, то для Батая – симптомом утрати справжньої сакральної реальності. Разом із цим обидва мислителі визнають його центральну роль у суспільному житті, з тією відмінністю, що Жирар вбачає у ньому спосіб впорядкування насильства, тоді як Батай трактує його як наслідок нездатності людини до справжньої жертви та трансгресії. На відміну від Жирара, він радикально по-іншому дивиться на саму сутність жертвопринесення – не як механізм врегулювання конфліктів, а як акт трансгресії, що виходить за межі будь-якої соціальної чи утилітарної функції. Через це, як ми дослідили, ресентимент для Батая стає радше ознакою відчуження людини від справжнього сакрального досвіду.

ВИСНОВКИ

Наше дослідження, присвячене висвітленню місця ресентименту в жертвопринесенні у рамках концепцій Рене Жирара та Жоржа Батая, було здійснено за допомогою комплексного аналізу як їхніх ідей, так і ідей Ф. Ніцше, М. Шелера, Е. Дюркгейма та В. Тернера, що безпосередньо причетні до розробки змісту усіх питань, які передбачала наша робота.

Нами було встановлено, що ресентимент – це не просто почуття заздрості чи гніву, а глибинний психологічний стан, що формується в умовах безсилля й реалізується шляхом переоцінки цінностей. У цьому контексті дослідження показало, що жертвопринесення відіграє важливу роль у формуванні соціальних структур та колективної свідомості, адже сам ресентимент насамперед постає як явище колективного характеру.

Своєю чергою порівняльний аналіз жертвопринесення в різних релігійних і соціальних системах дозволив нам виділити два основні підходи до його розуміння:

1) Жертвопринесення як механізм впорядкування хаосу

Як ми побачили, цей ритуал служить способом переведення хаотичних, деструктивних сил у символічний порядок, що виявляється спільним не тільки в різних культурах, проте й у різних релігіях: як монотеїстичних, так і в первісних тотемічних культурах. Ключовим тут ми виокремили поняття «угоди» – між людиною та божественним, що стає певним фундаментом для суспільства, сприяючи його стабільності.

2) Жертвопринесення як спосіб регулювання соціальної напруги через ресентимент

Досліджені нами концепції Дюркгейма, Жирара та Батая дозволили встановити, що ритуальне насилля часто виконує функцію перенаправлення агресії, що накопичується в суспільстві. Звертаючись до Жирара, ми це побачили вкрай ясно, адже

цю ідею втілює його концепція фігури жертви – «цапа-відбувайла», тоді як у Батая – ідея щодо трансгресивного суб'єкта. Особливо показовою паралеллю, що висвітлила механізми жертвопринесення, описаних Жираром, стала роль сучасних медіа, що створюють інформаційні конструкції ворогів та впроваджують наративи, що зміцнюють соціальні структури.

Виявлені відмінності в розумінні механізму жертвопринесення Жираром і Батаєм, ми з'ясували, підкреслюють і різницю ролі ресентименту у філософії Жирара та Батая. Проаналізувавши їхні підходи, ми виділили цілу низку основних розбіжностей. Так, в рамках жирарівської концепції жертвопринесення ресентимент є певним «спусковим гачком» – накопичуючись, він спрямовується на штучно створену жертву, «цапа-відбувайла», що має на меті стабілізувати суспільство. На відміну від цього Батай дивиться на жертвопринесення не стільки як на інструмент соціального контролю, скільки як на акт трансгресії, який розриває звичний порядок і відкриває можливість сакрального досвіду. За цієї інтерпретації ресентимент позначає втрату автентичного контакту із сакральним, що перетворює жертву з духовного акту на механізм соціального управління.

Через це відмінними є й оцінки Жираром і Батаєм ролі жертвопринесення в сучасному суспільстві. Зокрема, Жирар вважає, що людство поступово виходить з кола насильства через християнське викриття механізму «цапа-відбувайла». Натомість Батай вбачає у сучасному світі втрату автентичного сакрального досвіду, що призводить до формування штучних, «безпечних» ритуалів, які позбавлені справжньої трансгресії.

Це дозволяє нам зробити й інший суттєвий висновок: ресентимент і жертвопринесення не є виключно архаїчними феноменами, а діючими механізмами, які визначають соціальні процеси як у минулому, так і в сучасності.

Беручи до уваги зроблені висновки, можемо сказати, що для Жирара ресентимент – це соціальний механізм, що дозволяє врегулювати насильство, тоді як для Батая – він є симптомом втрати справжньої жертви та автентичного сакрального досвіду.

Вважаємо, що, хоч поставлене питання нами було досить ґрунтовно досліджене, подальші перспективи дослідження полягають у розкритті додаткових аспектів, а також більш поглибленого вивчення вже піднятих у роботі підтем. Одним із таких напрямків, на нашу думку, може бути дослідження ресентименту в сучасній політиці та медіа. Адже ми продемонстрували, що механізми жертвопринесення ідентичні сучасним медійним нарративам, які створюють образи «ворогів» або «цапа-відбувайла». Сфокусувавшись на цьому, можна було б дослідити, яким чином ресентимент використовується у політичних дискурсах.

Разом із цим, відштовхуючись від окресленої проблеми медіа, можна було б цілковито присвятити увагу тому, яку роль грає ресентимент в цифровому просторі. На тлі цього, на нашу думку, було б вкрай актуально проаналізувати нові (тобто такі, що належать віртуальній дійсності) форми колективної агресії: онлайн-хаос, кібербулінг і «культура скасування». Дослідження цих феноменів через призму концепцій Жирара та Батая дозволило б розширити розуміння сучасних соціальних динамік.

Не менш цікавою перспективою нашого дослідження міг би стати більш детальний порівняльний аналіз різних релігійних традицій, і того, наскільки відмінною є роль ресентименту та жертвопринесення в них. Наприклад, аналіз західної думки (представлений Жираром і Батаєм) міг би бути доповнений дослідженням аналогічних ідей, але в східних філософіях та релігіях (буддизм, даосизм, індуїзм тощо).

Зрештою, вважаємо, що поточне дослідження могло б доповнитись спробою розглянути перспективи подолання ресентименту. Якщо Жирар вбачає у християнстві можливість розірвати цикл жертвопринесення, а Батай наголошує на необхідності трансгресії, то постає питання: якими є альтернативні способи подолання ресентименту, і чи можливі вони в сучасному суспільстві?

Список використаних джерел

1. Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі. Львів, Літопис, 2002, 320 с.
2. Adams R., Girard R. Violence, difference, sacrifice: A conversation with René Girard. *Religion & Literature*, 1993, pp. 9-33.
3. Aeschbach, Sébastien. Ressentiment: an anatomy. Doctoral Thesis, Université de Genève, 2017, pp. 14-256.
4. Arppe T. Sacred violence: Girard, Bataille and the vicissitudes of human desire. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 2009, T. 10, №. 2, pp. 31-58.
5. Bataille G. *The Accursed Share*. Vol.1, New York, Zone, 1988, 177 p.
6. Bataille G., Michelson A. Sacrifice. *October*, 1986, T. 36, pp. 61-74.
7. Baudrillard J. *The Gulf War did not take place*. Bloomington, Indiana University Press, 1995. 87 p.
8. Biles J. *The Remains of God: Bataille/Sacrifice/Community*. *Culture, Theory and Critique*, 52(2-3), Taylor & Francis, 2011, pp. 127-144.
9. Braak Ter, M. *De draagbare Ter Braak*. Amsterdam, Prometheus, 1992, 297 p.
10. Darwall S. *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability*, Harvard University Press, Cambridge, 2006.
11. Davis C. Sacrifice and Violence: new perspectives in the theory of religion from René Girard. *New blackfriars*, 1989, T. 70, №. 829, pp. 311-328.
12. Dupré L. The structure and meaning of sacrifice: From Marcel Mauss to René Girard. *Archivio di filosofia: LXXVI*, 1/2, 2008, pp. 1000-1007.
13. Durkheim E. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York, Free Press, 1995, pp. 310-421.
14. Faguet, Emile. *Politicians and Moralists of the Nineteenth Century*, Little Brown, Boston, 1928, pp. 90-120.
15. Fassin D. On resentment and ressentiment: the politics and ethics of moral emotions. *Current Anthropology*, 2013, T. 54, №. 3, pp. 249-267.

16. Florczak K. L. An exploration of the concept of sacrifice. *Nursing science quarterly*, 2004, T. 17, №. 3, pp. 195-200.
17. Girard R. *The sacrificial crisis. Tragedy*. Routledge, 2014, pp. 278-297.
18. Goodhart S. *The End of Sacrifice: Reading René Girard and the Hebrew Bible*. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 2007, T. 14, №. 1, pp. 59-78.
19. Greenfeld, Liah. *The Formation of the Russian National Identity: The Role of Status Insecurity and Ressentiment*. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 32, No. 3, pp. 549-591.
20. Hollier D., H. Allred. *The Dualist Materialism of Georges Bataille*. *Yale French Studies*, 78, June 1990, pp. 124-140.
21. Irwin A. C. *Ecstasy, sacrifice, communication: Bataille on religion and inner experience*. *Soundings*, 1993, pp. 105-128.
22. Jones S. S. *Durkheim and Bataille: constraint, transgression and the concept of the sacred*. *Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes*, 2001, pp. 53-63.
23. Juergensmeyer M. *Sacrifice and cosmic war*. *Terrorism and Political Violence*, 3:3, 1991, pp. 101-117.
24. Kearney R. *Myths and scapegoats: The case of René Girard*. *Theory, Culture & Society*, 1995, T. 12, №. 4, pp. 1-14.
25. Lorenz K. *On Aggression*. Routledge Classics, New York, 1994, 306 p.
26. MacLachlan Alice. *Unreasonable Resentments*. *Journal of Social Philosophy* 41, 2010, 422-41, 428 p.
27. Marr R. J. *René Girard and the Holy Sacrifice of the Mass: Re-Assessing the Twentieth-Century Liturgical Reform*. *Antiphon: A Journal for Liturgical Renewal*, 2016, T. 20, №. 3, pp. 191-212.
28. McLuhan M. *Understanding Media: The Extensions of Man*. Berkeley, Gingko Press, 2013, 336 p.
29. Meltzer, Bernard N., and Gil Richard Musolf. *Resentment and ressentiment*. *Sociological Inquiry* 72.2, 2002, 263 p.

30. Milbank J. *Stories of Sacrifice: From Wellhausen to Girard. Theory, Culture & Society*, 1995, T. 12, №. 4, pp. 15-46.
31. Olaveson T. *Collective effervescence and communitas: Processual models of ritual and society in Emile Durkheim and Victor Turner. Dialectical Anthropology*, 2001, T. 26, pp. 89-124.
32. Reginster B. *Ressentiment, Power, and Value. Nietzsche on Morality and the Affirmation of Life*, Oxford, New York, 2022, pp. 60-102.
33. Savchenko S. V., Prokofieva K. A. *Philosophical and Anthropological Theory of Violence by René Girard. Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 2024, №. 26, pp. 47-60.
34. Scheler, M. *Ressentiment*. New York, Schocken Books, 1975, 216 p.
35. Schweiker W. *Sacrifice, interpretation, and the sacred: the import of Gadamer and Girard for religious studies. Journal of the American Academy of Religion*, 1987, T. 55, №. 4, pp. 791-810.
36. Shilling, C., Mellor, P. A. *Making things sacred: Re-theorizing the nature and function of sacrifice in modernity. Journal of Classical Sociology*, 2013, 13(3), pp. 319-337.
37. Smith, Adam. *The theory of moral sentiments*. Oxford, Clarendon, 1976, 322 p.
38. Srigley S. *The Violence of Love: Reflections on Self-Sacrifice through Flannery O'Connor and René Girard. Religion & literature*, 2007, T. 39, №. 3, pp. 31-45.
39. Stockdale, Katie. *Collective resentment. Social Theory and Practice*, 2013, pp. 501-521.
40. Tarditi C. *Au seuil de la transcendance: Religion, sacré et sacrifice dans la pensée de Georges Bataille. Le Philosophoire*, 2004, T. 22, №. 1, pp. 97-111.
41. Tocqueville, Alexis de. *The Old Régime and the French Revolution*, Anchor Books Doubleday, New York, 1955, 300 p.
42. Tomelleri S. *Are we Living in a Society of Resentment? Passions in Economy, Politics, and the Media: In Discussion with Christian Theology*, 2005, T. 17, 235 p.

43. Trebežnik L. The Remedy for a World Without Transcendence: Georges Bataille on Sacrifice and the Theology of Transgression. *Open Theology*, 2024, T. 10, №. 1.
44. Webb E. René Girard and the symbolism of religious sacrifice. *René Girard and Creative Reconciliation*, 2014, pp. 165.