Проблемное поле антропологии жертвы: опыт исследования*

М.А. Корецкая

Самарский государственный медицинский университет,

Самара, Россия

*Самарский филиал Московского городского педагогического
университета, Самара, Россия*

А.Е. Сериков

Самарский национальный исследовательский университет

имени академика С.П. Королева, Самара, Россия

Аннотация

В статье сформулированы основные проблемы, формирующие исследовательское поле антропологии жертвы. Первая группа проблем связана с описанием фундаментального антропологического характера феномена жертвы и с попыткой ответить на вопрос, является ли жертвоприношение культурной универсалией, и если да, то на чем эта универсальность может основываться, какие прототипические формы жертвоприношения можно выявить и каким образом описать. Вторая группа проблем связана с задачей понимания того, как меняется феномен жертвы сегодня и какой антропологический смысл имеют эти изменения. В ситуации табуирования явного человеческого жертвоприношения можно говорить о появлении замещающих практик и возникновении аналогов, в которых структурные элементы классического ритуала распределены в пространстве и времени и представлены в ином порядке. В результате жертвы-пострадавшие выступают для современного общества аналогами священных жертв жертвоприношения и поэтому часто проходят через сакрализирующие ритуалы и практики. Однако принципиально важным является вопрос о том, означает ли изменение структуры в распределенном жертвоприношении изменение социальных функций. И если эти изменения имеют место, то насколько существенным является их характер, насколько глубоко затрагивают они само смысловое ядро антропологии жертвы.

* Публикация подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта РФФИ № 19 011 00872 «Философская антропология жертвы: сакрализация, управление, дизайн».

Третья группа проблем связана со сферой праксиса в классическом его понимании, т.е. представляет собой вопросы, касающиеся политических, экономических и этических импликаций, связанных с феноменом жертвы и аналогами ритуала жертвоприношения в современных обществах. Здесь невозможно избежать соотнесения современных дискурсов и практик с архаическими прототипами, а главное – описания трансформаций и изменения проблематики антропологического смысла жертвоприношения. Поскольку современное общество погружено в медиасреду, чрезвычайно важным является обсуждение влияния последней на эти процессы. В целом антропология жертвы как исследовательский проект позволяет посмотреть на многие острейшие социальные вопросы современности под новым углом зрения.

Ключевые слова: философская антропология, жертвоприношение, ритуал, сакрализация, биополитика, травма, коллективное тело.

Корецкая Марина Александровна – доктор философских наук, доцент, и.о. зав. кафедрой философии и культурологии Самарского государственного медицинского университета Министерства здравоохранения Российской Федерации, профессор кафедры истории, международного права и зарубежного регионоведения Самарского филиала Московского городского педагогического университета.

listarh@list.ru

<https://orcid.org/0000-0002-6910-8744>

Сериков Андрей Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии Самарского национального исследовательского университета имени академика С.П. Королева.

aeserikov@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0002-4213-8089>

Для цитирования: *Корецкая М.А., Сериков А.Е.* Проблемное поле антропологии жертвы: опыт исследования // Философские науки. 2022. Т. 65. № 2. С. 99–119. DOI: 10.30727/0235-1188-2022-65-2-99-119

The Problem Field of the Anthropology of Sacrifice: A Research Experience*

M.A. Koretskaya

Samara State Medical University of the Ministry of Healthcare of the Russian Federation, Samara, Russia

Samara branch of Moscow City University, Samara, Russia

* The authors gratefully acknowledge the support of the Russian Foundation for Basic Research under grant no. 19 011 00872 “Philosophical Anthropology of Sacrifice: Sacralization, Management, Design.”

Abstract

The article formulates the main issues that form the research field of the anthropology of sacrifice. The first group of problems is associated with a description of the fundamental anthropological nature of the phenomenon of sacrifice and answering the question of whether sacrifice is a cultural universal, and if so, what this universality can be based on, what prototypical forms of sacrifice can be identified and how they can be described. The second group of problems is associated with the task of understanding how the phenomenon of sacrifice is changing today and what anthropological meaning these changes have. In a situation where explicit human sacrifice is taboo, one can speak of the emergence of substitute practices and the emergence of analogs in which the structural elements of the classical ritual are distributed in space and time and are presented in a different order. As a result, in modern society, victims-sufferers are analogous to classical sacrificial victims and therefore often go through sacralizing rituals and practices. However, a fundamentally important question is whether a structure change in distributed sacrifice incurs a change in social functions? And if these changes exist, how essential they are, how much they affect the very semantic core of the anthropology of sacrifice. The third group of problems is associated with the sphere of praxis in its classical understanding, i.e., it represents issues related to political, economic, and ethical implications associated with the phenomenon of sacrifice and analogs of the ritual of sacrifice in modern societies. Here it is also impossible to avoid relating modern discourses and practices to archaic prototypes and identifying similarities and differences, and most importantly, describing transformations and problematizing their anthropological meaning. Since modern society is immersed in the media environment, it is extremely important to discuss the influence of the media on these processes. In general, the anthropology of sacrifice as a research project allows us to look at many of the most pressing social issues of our time from a new angle.

Keywords: philosophical anthropology, victim, ritual, sacralization, biopolitics, trauma, collective body.

Marina A. Koretskaya – D.Sc. in Philosophy, Associate Professor, Acting Head of the Department of Philosophy and Cultural Studies, Samara State Medical University of the Ministry of Healthcare of the Russian Federation; Professor, Professor, Department of History, International Law and Foreign Countries Studies, Samara branch of Moscow City University, Samara, Russia

listarh@list.ru

<https://orcid.org/0000-0002-6910-8744>

Andrei E. Serikov – Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy, Samara National Research University.

aeserikov@mail.ru

<http://orcid.org/0000-0002-4213-8089>

For citation: Koretskaya M.A. & Serikov A.E. (2022) The Problem Field of the Anthropology of Sacrifice: A Research Experience. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 65, no. 2, pp. 99–119. DOI: 10.30727/0235-1188-2022-65-2-99-119

Введение

Данная статья посвящена описанию проблемного поля антропологии жертвы и обоснованию актуальности этой исследовательской области. В гуманитарном знании феномен жертвы традиционно рассматривался, по крайней мере, в трех независимых друг от друга перспективах. В культурной антропологии представлен ряд концепций, объясняющих смысл, логику и социальные функции ритуальной практики жертвоприношения. В виктимологии исследуется жертва в совершенно ином смысле: предпринимаются попытки описать типичные психологические и поведенческие черты людей, предрасположенных к тому, чтобы стать жертвами преступления, а также уделяется внимание типичным чертам ситуации преступления. И, наконец, фигура жертвы оказывается в фокусе обширных исследований культурной травмы, что предполагает экспликацию характерных черт нарратива жертвы и анализ условий успешности его воздействия на аудиторию. В каждой из этих перспектив сформировался свой спектр проблем, однако не предпринимались попытки подвергнуть рефлексии феномен жертвы в целом с учетом его многозначности. Первой задачей в таком случае является описание проблемного поля антропологии жертвы, а также предварительная категоризация проблем, которые, на наш взгляд, требуют исследовательского внимания в ближайшей перспективе.

Исследовательская группа, занимающаяся в Самаре проблематикой антропологии жертвы, включает в себя четырех человек: Марину Корецкую, Андрея Серикова, Елену Иваненко и Елену Савенкову. Проект возник в интеллектуальной атмосфере кафедры философии Самарской гуманитарной академии, с которой в той или иной степени были связаны все четыре участника. С момента своего появления в 1992 году и до закрытия вуза в 2019 году данная кафедра играла роль интеллектуальной площадки, на

которой регулярно проходили конференции российского уровня в жанре творческих семинаров и круглых столов¹; с 2006 года силами кафедры дважды в год издавался «Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия философия и филология» и с 1999 года – ежегодник «Mіxtura Verborum», который с 2021 года продолжил свое существование на базе Самарского государственного университета (научный редактор обоих изданий – проф. С.А. Лишаев).

Интерес к рассматриваемой теме возник у авторов в контексте вопроса о том, какие элементы культуры (будь то мифологемы или ритуальные практики), типичные для условных архаических обществ, обнаруживаются в современных обществах и как они трансформируются в современном контексте. Соответствующий сравнительный анализ был представлен, в частности, в коллективной работе по медиафилософской проблематике [Иваненко и др. 2012б]. Серия работ тех же авторов на данную тему начинает выходить с 2012 года [Иваненко и др. 2012а]. В 2014 году М. Корецкой и Е. Савенковой были сделаны доклады на международной конференции «Террор и культура» в СПбГУ [Террор и культура... 2016]. В фокусе их выступлений была проблема различия священного статуса ритуальной жертвы архаических культур и статуса жертвы-пострадавшего, типичной для современности. Так, Корецкая исследовала роль жертвы в процессах сакрализации и десакрализации власти [Корецкая 2019]. А. Сериков подходит к теме жертвы, исследуя типичные социологические, психологические и антропологические ситуации и психофизиологические состояния, порождающие различные варианты ритуального поведения. Одной из таких типичных ситуаций является религиозный ритуал, в контексте которого жертвоприношение может рассматриваться как культурная универсалия, обладающая определенными характеристиками и индуцирующая соответствующее поведение [Сериков 2013].

В октябре 2017 года исследовательская группа провела на базе Самарской гуманитарной академии Всероссийскую научную конференцию с иностранным участием «Антропология жертвы: от архаических корней к современным контекстам», которая показала, что тема чрезвычайно востребована и остра, имеет множество аспектов и требует всестороннего изучения. В конференции

¹ Обзор конференций представлен на сайте «Философская Самара». – URL: <http://www.phil63.ru/category/4-konferentsii>

приняли участие исследователи из Москвы, Санкт-Петербурга, Саратова, Нижнего Новгорода, а также Вильнюса и Амстердама. Присутствовали также известные специалисты – авторы исследований, близких по своей проблематике к теме конференции: Валерий Савчук, который в своих работах «Кровь и культура» и «Медиафилософия: приступ Реальности» поднимает проблему феномена неоархаики и роли жертвы в нем; Сергей Зенкин – автор книги «Небожественное сакральное»; Сергей Фокин – переводчик и исследователь творчества Жоржа Батая. Конференция была поддержана фондом ОГОН РФФИ (проект № 17-03-14065)². Доклады были опубликованы в специальном сборнике [Философская антропология... 2017], а также в тематическом выпуске «Международного журнала исследований культуры» (2017. № 4).

После конференции исследовательская группа продолжила работу над темой в рамках трехлетнего исследовательского проекта «Философская антропология жертвы: сакрализация, управление, дизайн», который получил поддержку РФФИ. Ход работы над проектом отражен в серии публикаций в таких журналах, как «Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия “Философия. Филология”», «Mixture Verborum», «Семиотические исследования», «Международный журнал исследований культуры», «Гуманитарный вектор», «Миргород», «EINAI: Философия. Религия. Культура», «Стасис», «Полис», и др. Участниками группы были сделаны доклады на конференциях российского и международного уровня: «История. Семиотика. Культура» (Самарский университет 2017), «Маргинальная антропология» (Самарский университет, 2019), «Модернизация культуры: знание как инструмент развития» (Самарский институт культуры, 2019), «Производство аффекта: практики, поэтики, политики, технологии манипуляции» (Самарский университет, 2019), Пятые Лемовские чтения (Самарский университет, 2020), «Руины и строители: интерпретация культурных кодов» (Саратовский государственный университет, Саратовский Художественный музей, 2020), «Деньги и процент. Экономика и этика» (СПбГУ, 2021), «Антропологический поворот: теории и практики» (Орловский государственный институт культуры, 2021) и др. Результаты трехлетнего исследования планируется обобщить в итоговой монографии, которая будет опубликована в 2022 году.

² Подробный отчет о событии включая видеозаписи докладов см.: <http://www.phil63.ru/konferentsiya-antropologiya-zhertvy>.

В данной статье представлен общий обзор проблем антропологии жертвы, проанализированных прежде в различных публикациях авторов, при этом акцент сделан именно на постановке проблем, а не на выдвижении гипотез или выводов, хотя некоторые тезисы, или предварительные результаты, здесь также будут изложены.

Многозначность понятия «жертва» и прототипические ситуации жертвоприношения

Одной из первостепенных является проблема соотношения различных значений ключевых для антропологии жертвы понятий *жертвоприношение*, *самопожертвование*, *жертва*. Прежде всего мы сталкиваемся с многозначностью понятия *жертва* как в обыденном, так и в научном словоупотреблении. В русской языковой культуре жертва – это и жертва-пострадавший, и священная жертва жертвоприношения, что уже свидетельствует о том, что феномен жертвы шире, чем практика жертвоприношения. В современном английском языке (международном языке научных исследований) ситуация несколько иная: разные типы жертв обозначаются разными словами – *victim* обозначает различные виды потерпевших, а *sacrifice* обозначает священную жертву и акт жертвоприношения, а также добровольный отказ от чего-то ценного. Один из возможных способов уточнения значения слов *жертва*, *victim* и *sacrifice* состоит в обращении к корпусной лингвистике. В этом случае проблему можно конкретизировать, выясняя, какие именно значения данных слов встречаются в корпусах русского и английского языков. Так, анализ прозы из параллельного английского подкорпуса Национального корпуса русского языка (НКРЯ) позволяет выявить 60 различных значений слова *victim*, 48 значений слова *sacrifice*, связанных с самопожертвованием, и 45 значений слова *sacrifice*, связанных с принесением в жертву кого-то (чего-то) другого [Сериков 2019].

Проблема понимания жертвоприношения и таких его разновидностей, как человеческое жертвоприношение и самопожертвование, тесно связана с вопросом о том, как вообще можно подходить к определению подобных категорий: понимать ли их в качестве категорий обыденного языка или в качестве категорий некоего специализированного (научного, философского) знания; определять их явным образом через перечень существенных признаков, как это принято в логике, или неким

другим образом, например, путем указания на прототипические примеры.

В частности, анализ различных значений самопожертвования в русскоязычной прозе в НКРЯ показывает, что между ними существуют отношения семейного сходства, по Витгенштейну, и нет таких существенных признаков, которые с необходимостью присутствуют во всех примерах самопожертвования. Поэтому кажется оправданным подход, основанный на теории прототипов Элеанор Рош [Rosch 1978]. Он дает возможность сформулировать следующие исследовательские вопросы: какие случаи самопожертвования воспринимаются как прототипические; как смыслы различных примеров самопожертвования изменяются в ходе истории; как изменяются прототипы самопожертвования? Наиболее прототипические случаи самопожертвования связаны с ситуациями, когда кто-то буквально отдает свою жизнь во имя религиозных или моральных принципов, ради спасения или благополучия других людей. С исторической точки зрения, самопожертвование – это ритуальное самоубийство, смысл которого постепенно трансформировался. Не только самопожертвование, но и различные варианты принесения жертвы в самом широком смысле этого слова могут быть поняты как результат исторической трансформации ритуалов жертвоприношения.

Жертвоприношение как антропологическая и культурная универсалия

В этом контексте важной является проблема понимания того, что такое ритуал и что такое жертвоприношение как один из важнейших ритуалов или как необходимая часть всякого ритуала. Эмиль Дюркгейм, Рой Рапппорт, Рэндалл Коллинз и другие исследователи ритуалов обращали внимание на то, что эффективность ритуалов – и религиозных, и повседневных – связана с обязательным присутствием недискурсивного эмоционального компонента, особой эмоциональной энергии действия. В частности, возникает вопрос, не создает ли ритуал жертвоприношения эффект доступа к трансцендентному опыту, или, если сформулировать иначе, не учреждает ли акт жертвоприношения сам регистр *сакрального*, «делая вещи священными» (*sacer facere*) [Shilling, Mellor 2013]. Соответственно, в чем могут заключаться социальные функции такого коллективного опыта? Можно, в частности,

предположить, что он производит веру в ценности, становясь тем самым основой социальной солидарности.

Сами эти вопросы предполагают функционалистский взгляд на ритуал и жертвоприношение, и если к определению жертвоприношения подойти с точки зрения его функций, то именно функции могут быть рассмотрены в качестве его существенных признаков. Но можно применить и структурный подход: определить жертвоприношение как ритуал, имеющий определенную структуру. Какой из этих подходов выбрать – это еще одна проблема антропологии жертвы, на этот раз методологическая. При этом результаты анализа феноменов жертвоприношения в рамках этих двух подходов могут не противоречить друг другу, а быть взаимодополняющими.

Понимание жертвоприношения через его функции порождает целый ряд дополнительных вопросов. Во-первых, различные исследователи предлагают около десятка гипотез относительно функций жертвоприношения и того, какие из них являются наиболее определяющими. В. Савчук, например, отстаивает позицию, согласно которой методологически неправильно искать какую-то одну главную функцию жертвоприношения [Савчук 2017]. Тем не менее вопрос остается открытым, и можно допустить, что одна из многочисленных функций жертвоприношения является более фундаментальной, чем другие. В таком случае это должна быть такая функция, которая реализуется только жертвоприношением либо его аналогами, и, возможно, делает жертвоприношение необходимым для человеческой культуры. В связи с этим возникают вопросы относительно того, каким образом некий элемент культуры вообще может быть необходимым, что такое аналоги, как их определять и наблюдать эмпирически и как отличить аналоги некоего феномена от совершенно иных независимых от него феноменов

Все сформулированные выше вопросы обретают особую остроту, если речь идет о принесении в жертву человека. При этом требуется выяснить, как связаны человеческое жертвоприношение и жертвоприношение вообще и не является ли первое исходной исторической формой всех других жертвоприношений; не является ли оно также культурной и антропологической универсалией, и если является, то в каких формах реализуется в современных развитых обществах; и, наконец, на чем эта универсальность может быть основана. Например, с психологической точки зрения,

основополагающую функцию жертвоприношения можно понять как связанную с удовлетворением некой фундаментальной потребности человеческой психики, некой глубинной мотивацией. И тогда исследовательская задача состоит в том, чтобы обнаружить эту мотивацию и доказать, что именно она, а не какая-то иная, является фундаментальной для человека, и может быть реализована только в жертвоприношении. Например, опираясь на под-сказки Зигмунда Фрейда, Джеймса Фрэзера, Клода Леви-Стросса и Жана Бодрийяра, можно предположить, что такой глубинной мотивацией является интерес к смерти и страсть к магическому контролю над смертью и воскрешением. С биологической точки зрения, основополагающую функцию жертвоприношения можно связать с реализацией неких генетически запрограммированных склонностей человека к определенному типу социальности и связанных с ним типов поведения. Например, Эдвард Уилсон высказал гипотезу об эусоциальности человека, т.е. об эволюционно обусловленном альтруизме, вполне допускающем не только отказ отдельных индивидов от собственного потомства во имя сообщества, но и возможность убийства отдельных членов сообщества ради блага всех остальных [Уилсон 2020]. В этом контексте одной из задач антропологии жертвы становится обнаружение того, как биологические предрасположенности людей к принесению и принятию жертвы реализуются в культуре. Если предрасположенность к принятию и принесению жертвы является для человека универсальной, нельзя ли обнаружить ранние проявления этой предрасположенности в поведении детей? Если предположение о биологической предрасположенности людей к жертвоприношению имеет гипотетический характер, возникает также вопрос о способах верификации и фальсификации данной гипотезы.

С другой стороны, тезис о жертвоприношении как об антропологической универсалии может приниматься не в абсолютном смысле, а с ограничениями конструкционистского характера, которые предполагают, что культурные и исторические различия не могут быть без остатка редуцированы к единой тождественной себе антропологической природе, имеет ли она фундамент в биологии или в структуре человеческой экзистенции. В таком случае в фокусе внимания окажется не реконструкция прототипической ситуации жертвоприношения, а жертва как культурный конструкт, всякий раз зависящий от социального и культурного контекста, и задача будет заключаться в том, чтобы сосредоточиться на описании различий

и выявлении возможных изменений социальных функций жертвы, которые она выполняет в различные периоды истории.

Трансформации жертвы в условиях современного табу на жертвоприношение

В современных развитых обществах понятие жертвы двойственно, а практики человеческого жертвоприношения в явном виде не существует. Морально оправданным и юридически допустимым сегодня может считаться (но не безусловно) только добровольное самопожертвование, но никоим образом не принесение в жертву других людей из религиозных или иных соображений. Можно сказать, что в современном обществе человеческое жертвоприношение табуировано. Соответственно, возникает вопрос о том, что является причиной этого табу.

История религий дает одно из возможных объяснений касательно того, когда и в какой логике ритуал человеческого жертвоприношения перестает практиковаться, по крайней мере, в откровенной форме. Речь идет о монотеизме авраамических религий, для которых ключевую роль играет история о незавершенном жертвоприношении Авраамом своего сына. В христианстве эта история дополняется евангельской историей об искупительной жертве Христа. В религиозной логике этих конфессий абсолютный характер воли Бога не предполагает возможности ею манипулировать с помощью жертвоприношений, а жертва Христа столь эксклюзивна, что на ее фоне любое человеческое жертвоприношение кощунственно. Однако эти религии все-таки сохраняют практики, символически замещающие человеческое жертвоприношение (такие как матах или причастие), так же, как и нарратив жертвоприношения [Human Sacrifice... 2007]. Поэтому влияние монотеизма не позволяет объяснить всех аспектов табуирования практики жертвоприношения.

Более релевантным фактором, на наш взгляд, является описанный еще Мишелем Фуко переход современных обществ от суверенной модели власти к биополитической. Если в основе суверенного типа власти лежит, прежде всего, право причинять смерть, то биополитика представляет собой диспозитив власти, ориентированный на управление жизнью населения. Жизнь рассматривается как высшая ценность не только в моральном смысле, но и как важнейший ресурс, а ключевой управленческой задачей становится обеспечение безопасности. Можно предположить связь

появившейся на современном этапе биополитики установки на *сейфитизм* (преувеличенное внимание к тотальному обеспечению безопасности и комфорта) [Lukianoff, Haidt 2018, 195–212] с табуированием жертвоприношения. И тем не менее фигура жертвы присутствует в современной культуре и даже наделяется чрезвычайно высоким моральным статусом. По крайней мере, американские социологи Брэдли Кэмпбелл и Джейсон Мэннинг говорят о формирующейся в течение последнего десятилетия культуре виктимности (*victimhood culture*) как культуре жертвопострадавших [Campbell, Manning 2018].

Если допустить, что человеческое жертвоприношение – это культурная универсалия, не может ли оно реализовываться в некоторых новых современных формах, которые позволяют то ли фактически приносить людей в жертву в условиях табу на явное человеческое жертвоприношение, то ли постфактум ритуализовать и сакрализовать смерти, возникшие вне жертвенного ритуала, апроприировав их в качестве *священных жертв* ради определенного социального эффекта?

В «Очерке о природе и функции жертвоприношения» (1899) Марсель Мосс и Анри Юбер высказали идею, что различным видам жертвоприношения свойственна общая структура ритуала. Цели у жертвоприношения могут быть разные, но это всегда одна и та же процедура, которая «состоит в установлении связи между сакральным и профанным миром посредством жертвы, то есть предмета, уничтожаемого в ходе церемонии» [Мосс, Юбер 2000, 100]. Основные части жертвоприношения – это входные ритуалы сакрализации, центральные ритуалы уничтожения жертвы, выходные ритуалы десакрализации. «В зависимости от цели и функции ритуала его части могут по-разному соотноситься между собой и иначе располагаться: какие-то могут приобретать большее значение в ущерб другим, иные – даже исчезать совсем. Это ведет к разнообразию жертвоприношений, но принципиальных отличий между различными комбинациями элементов нет» [Мосс, Юбер 2000, 61]. Обобщив эту идею, мы предположили, что в условиях табу на явное человеческое жертвоприношение оно может становиться распределенным, когда его различные ритуальные элементы могут по-разному группироваться не только во времени, но и в пространстве, в том числе в пространстве медиа. При этом большинство элементов человеческого жертвоприношения может выглядеть как нечто иное, не связанное напрямую с намеренным принесением

жертв, а наиболее существенными механизмами такого неявного жертвоприношения могут быть политические и медийные механизмы трансформации жертв-пострадавших в сакральные жертвы.

В этом контексте можно сформулировать целый ряд новых проблем. Какие существуют аналоги человеческого жертвоприношения и как их можно исследовать? Нельзя ли их обнаружить при анализе медийных сообщений о войнах, терактах, стихийных бедствиях и катастрофах – всех тех событий, в которых возникает большое количество случайных и не очень случайных жертв и которые получают сильный общественный резонанс? Можно ли говорить о некоторых закономерностях, о типичной структуре распределенного человеческого жертвоприношения?

Наиболее дискуссионным в отношении гипотезы об аналогах жертвоприношения в современном обществе является вопрос о том, выполняет ли распределенное жертвоприношение те же самые социальные функции, что и жертвоприношение классическое, и производит ли оно тот же самый социальный эффект? Можно предположить, что эти функции и эффект по крайней мере не полностью тождественны архаическим прототипам и что различия имеют существенный характер. Если есть смещение элементов жертвенного ритуала и их другой порядок, можем ли мы говорить о некоторой трансформации структуры в целом? Если способность жертвовать собой и способность принимать жертву являются важными антропологическими характеристиками, как понимать типичные для современности ситуации, когда жертва квалифицируется по крайней мере какой-то частью общества или даже обществом в целом как неприемлемая?

Культурная травма как социальный процесс, который анализирует группа Джеффри Александера и Рона Айермана, в качестве движущей силы имеет моральное чувство неприемлемости страданий, пережитых группой – носителем травмы, т.е. группой, ассоциирующей себя с жертвами/пострадавшими [Александр 2012]. Широкой аудитории адресуется требование солидарности с жертвами под лозунгом «это не должно повториться», что явным образом отличается от классического ритуала жертвоприношения, которое сообществом воспринималось как необходимое для общего блага, поддерживающее социальный порядок и справедливое действие. От чего зависит, будут ли жертвы считаться оправданными или нет с точки зрения широкой аудитории в целом? При каких условиях типичные для архаических жертвенных практик

искупительный, очистительный, сакрализирующий мотивы не будут работать в современных обстоятельствах? Более того, со временем общество может менять оценку события, отмеченного жертвами, а фигуры жертв при этом будут конструироваться в различных перспективах и наделяться разной идентичностью. И такое изменение оценки представляет собой важное поле исследования, поскольку оно позволяет отследить динамику социальных процессов. В ходе этих процессов виктимная жертва может сакрализоваться, а затем или десакрализоваться вновь, или даже профанироваться, или оказаться в центре конфликта интерпретаций.

Эти процессы напоминают структурные этапы ритуала жертвоприношения, описанные М. Моссом и А. Юбером, но, вероятно, производимый эффект будет не столь однозначен, как в случае классического ритуала жертвоприношения. Поскольку аффективная сторона ритуала важна, возникает вопрос о сходстве и различиях аффектов, индуцируемых ситуацией жертвоприношения и его современных аналогов. Этот вопрос затрагивается в том числе и в дискуссии о том, существуют ли в принципе универсальные антропологические аффекты, или же эмоции различаются в зависимости от культуры [Плампер 2018, 224–240]. И здесь мы видим, что жертва (будь то жертва-пострадавший или священная жертва), как правило, индуцирует сильные эмоции, причем эта аффектация переживается коллективно и имеет мощный консолидирующий потенциал. Правда, в современности этот аффект далеко не всегда приводит к катарсису. И здесь мы подходим к новой группе вопросов, связанных с политическим и экономическим потенциалом жертвы.

Жертвенный праксис в современных реалиях (политика, экономика, этика)

Говоря о жертве как политическом явлении, можно прежде всего поставить следующие вопросы. В чем заключается роль жертвы, и как происходит перекодирование жертвы (пострадавшие/священные жертвы) в политических процессах? Если функции священной жертвы и акта жертвоприношения заключаются в консолидации сообществ, управлении насилием и учреждении иерархических порядков, то как эти по сути политические функции меняются в обществах современных, когда жертвоприношение табуировано?

Описывая специфику суверенной власти, такие авторы, как Жорж Батай [Батай 2006, 313–358], Мишель Фуко [Фуко 1996, 237–268]

и Джорджо Агамбен [Агамбен 2011] едины в том, что исключительный статус суверена функционально связан с правом отнимать жизнь. Дж. Агамбен много пишет о фигуре *homo sacer* как исключенном из общины ради установления и поддержания в ней иерархического порядка. В этой логике ритуал жертвоприношения объясняется как акт исключения, который перформативным образом учреждает сакральное, сакрализует власть и канализирует насилие, одновременно освящая его. Развивая логику этой концепции власти, можно предположить, что весь корпус политической теологии держится на практике жертвоприношения, частично закамуфлированной христологической доктриной. Однако при современной смене суверенного диспозитива власти биополитическим формула легитимности меняется: если носитель суверенной власти обретает харизму, демонстрируя способность и готовность приносить жертвы, то авторитетный правитель с точки зрения биополитического менеджмента эффективно избегает человеческих жертв, предотвращая разнообразные угрозы.

Если фигура жертвы способна консолидировать коллективное тело, позволяя сообществу аффективно переживать единение и утверждать некие важные для него ценности, то у этих процессов есть очевидный политический потенциал. Можно ли обосновать гипотезу, что публичный нарратив, описывающий природу жертвы (кто пострадал, по чьей вине и насколько эти страдания глубоки и затрагивают ли жизнь широкой аудитории), является одним из ключевых способов мобилизации? Фигура жертвы-пострадавшего воплощает собой хрупкость и ранимость жизни как ключевой биополитической ценности, подтверждает ее священный характер. И, если согласиться с Джудит Батлер, настаивающей на том, что люди объединяются и выходят на улицы, движимые чувством собственной уязвимости и сочувствия к страданию других [Butler 2004], то жертва должна быть мощным триггером солидарности. Однако очевидно, что этот триггер срабатывает не всегда, группа – носитель травмы может со своим меседжем и не преуспеть. Что, в таком случае, будет причиной этого неуспеха? Следует ли ее искать в том, что искупительный и замещающий мотивы, типичные для архаического жертвоприношения, фактически негласно срабатывают и в данном случае (частью жертвуют ради целого), и общество в целом считает ситуацию приемлемой? Или причины в отсутствии доступа у группы – носителя травмы к публичному полю? Или, наконец, –

в характеристиках самой жертвы? В последнем случае можно задать такой вопрос: если предъявленная фигура жертвы может дать некоторый импульс и моральное оправдание политическим движениям, то какого типа жертвы подходят на эту роль, а какого типа жертвы такой эффект вызвать не могут (к примеру, это могут быть маргинализованные жертвы)?

Жертва может рассматриваться не только как политический, но и как экономический феномен. И здесь возможны следующие вопросы. Прежде всего, имеет ли акт архаического ритуала жертвоприношения экономический смысл? Начиная с работ М. Мосса (не только о жертвоприношении, но и о даре) в антропологии повторяется гипотеза о том, что изъятие жертвы из профанного оборота запускает и поддерживает циркуляцию обменов богатствами/маной. Ж. Бодрийяр, в частности, предположил, что циркуляция маны коррелирует с циркуляцией смерти [Бодрийяр 2000, 241–247], которая, пусть и в превращенном виде, наследуется экономикой эквивалентного обмена у экономики обмена символического. Соответственно, в современном капитализме должно быть место жертве и распределенному жертвоприношению.

Отталкиваясь от Ж. Бодрийяра, с одной стороны, и от Р. Жирара – с другой, мы можем задать вопрос о том, связаны ли между собой и, если связаны, то каким образом, функция жертвы в обеспечении циркуляции обменов и функция жертвы в распределении насилия? Коль скоро в биополитике ключевой ценностью объявляется жизнь, а само понятие ценности предполагает одновременно и значимость (в том числе и моральную), и стоимость, то статус жертвы/пострадавшего оказывается не только моральным, но и экономическим. Экономика жертвы принимает различные формы. В этом контексте можно говорить, например, о капитализации виктимности [Campbell, Manning 2018]. В целом управление жертвами (под которыми сегодня по преимуществу понимаются пострадавшие в различных чрезвычайных ситуациях, жертвы насилия и даже жертвы микроагрессий) в обязательном порядке включает в себя распределение пожертвований, компенсаций, страховок и т.п. Важно понять логику, согласно которой происходит калькуляция ценности жизни и которая предполагает, что без экономической поддержки осуждение зла и выражение моральной солидарности с жертвами малоэффективны.

Есть и вопросы по преимуществу этического характера. Например, Кэмпбелл и Мэннинг понимают культуру виктимности

прежде всего как особую моральную культуру, наделяющую жертвы чрезвычайно широко трактуемого насилия исключительно высоким моральным статусом и правом требовать преференции. Соответственно, в чем причина того, что виктимблейминг (т.е. обвинение жертвы преступления или насилия в том, что с ней произошло) сегодня перестает быть социально приемлемой моделью отношения к жертвам? Что в природе виктимблейминга может пояснить антропологическое исследование жертвы? Есть ли у него и связанной с ним веры в справедливость мира теологические основания [Kaplan 2012]? С другой стороны, еще один этический феномен, коррелирующий с культурой виктимности – это так называемая культура отмены, которая предполагает публичное осуждение и отказ от сотрудничества с теми, кто, по мнению общества, не вполне готов солидаризироваться с теми или иными пострадавшими. Можно ли увидеть в этом коллективном поведении признаки изгнания жертвы отпущения? К каким последствиям приводит та или иная этическая позиция общества по отношению к индивидуальной или коллективной жертве? Может ли она со временем быть пересмотрена и если да, то под влиянием каких факторов?

Особенно важной представляется проблема понимания медийных механизмов конструирования образов жертв и сакрализации потерпевших. Существуют ли какие-либо закономерности представления, формирования и трансформации образов жертв в медиа? Что такое типичные и нетипичные жертвы? Что происходит с жертвой и ее медийным конструктором в условиях тотальности медиасреды? Каковы особенности дискурса жертвы и образа жертвы как медиатизированных феноменов? Как переход от классических медиа к интерактивным меняет формы репрезентации жертвы и способы консолидации вокруг нее? Какую роль в этих процессах играет агрессивная реклама и ажиотаж? Как происходит консолидация коллективного сетевого тела вокруг жертвы? В чем заключается сущность сетевых политик жалости и на чем основана их эффективность? Поскольку медиа не только репрезентируют события, аналогичные жертвоприношению, но и активно влияют на их конструирование, одна из проблем заключается в понимании механизмов медиатизации как взаимодействия реальных событий и медийных образов.

Заключение

Итак, мы наметили проблемное поле антропологии жертвы, как оно видится нашей исследовательской группе, и выделили в нем три ряда проблем. Первый ряд связан с описанием фундаментального антропологического характера феномена жертвы и попыткой ответить на вопрос, является ли ритуал жертвоприношения культурной универсалией, и если да, то на чем эта универсальность может основываться, какие прототипические формы жертвоприношения можно выявить и каким образом описать.

Второй ряд проблем связан с задачей понимания того, как меняется феномен жертвы сегодня и какой антропологический смысл имеют эти изменения. В ситуации табуирования явного человеческого жертвоприношения можно говорить о появлении замещающих практик и возникновении аналогов, в которых структурные элементы классического ритуала распределены в пространстве и времени и представлены в ином порядке. В результате работы таких структур жертвы-пострадавшие выступают для современного общества аналогами священных жертв жертвоприношения и поэтому часто проходят через сакрализирующие ритуалы и практики. Однако принципиально важным является вопрос о том, означает ли изменение структуры в распределенном жертвоприношении изменение социальных функций? И если эти изменения есть, насколько сущностный характер они имеют, насколько затрагивают само смысловое ядро антропологии жертвы.

Третий ряд проблем связан со сферой праксиса в классическом его понимании, т.е. представляет собой вопросы, касающиеся политических, экономических и этических импликаций, связанных с феноменом жертвы и аналогами ритуала жертвоприношения в современных обществах. Здесь также необходимо соотнесение современных дискурсов и практик с архаическими прототипами, описание их сходств и различий, а также антропологического смысла современных трансформаций ритуала. Поскольку современное общество погружено в медиасреду, чрезвычайно важным является обсуждение влияния медиасреды на эти процессы.

Подводя итоги, отметим, что проблемное поле антропологии жертвы перечисленными вопросами не ограничивается и представляет собой чрезвычайно обширное пространство для исследований. Антропология жертвы позволяет посмотреть на многие острейшие социальные вопросы современности под новым углом зрения, интегрируя наработки исторической и культурной

М.А. КОРЕЦКАЯ, А.Е. СЕРИКОВ. Проблемное поле антропологии жертвы: опыт...
антропологии, виктимологии, социологии, политологии и других гуманитарных дисциплин, тем самым позволяя философии сыграть свою роль в развитии гуманитарного знания.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Агамбен 2011 – *Агамбен Дж.* Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь. – М.: Европа, 2011.

Александр 2012 – *Александр Дж.* Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал. 2012. № 3. С. 5–40.

Батай 2006 – *Батай Ж.* Проклятая часть: Сакральная социология. – М.: Ладомир, 2006.

Бодрийяр 2000 – *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000.

Иваненко и др. 2012а – *Иваненко Е.А., Корецкая М.А., Савенкова Е.В.* Архаическое и современное тело жертвоприношения: трансформация аффектов // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2012. № 2 (12). С. 17–41.

Иваненко и др. 2012б – *Иваненко Е.А., Корецкая М.А., Савенкова Е.В.* Созвездие Горгоны: эссе об эффектах медиа. – СПб: Алетей, 2012.

Корецкая 2019 – *Корецкая М.А.* Амбивалентность власти: мифология, онтология, праксис. – СПб: Алетей, 2019.

Мосс, Юбер 2000 – *Мосс М., Юбер А.* Очерк о природе и функции жертвоприношения // *Мосс А.* Социальные функции священного. – СПб.: Евразия, 2000. С. 9–104.

Плампер 2018 – *Плампер Я.* История эмоций. – М.: Новое литературное обозрение, 2018.

Савчук 2017 – *Савчук В.В.* Жертва настоящего времени // Международный журнал исследований культуры. 2017. № 4 (29). С. 6–17.

Сериков 2013 – *Сериков А.Е.* Религиозный ритуал как ситуация и психофизиологическое состояние // Вестник Самарской гуманитарной Академии. Серия «Философия. Филология». 2013. № 1 (13). С. 85–104.

Сериков 2019 – *Сериков А.Е.* Значение слов *victim* и *sacrifice* и возможные способы трансформации образов пострадавших в образы сакральных жертв (на материале параллельного английского подкорпуса НКРЯ) // Вестник Самарской гуманитарной Академии. Серия «Философия. Филология». 2019. № 1 (25). С. 55–72.

Террор и культура... 2016 – Террор и культура: сборник статей по материалам международной научной конференции «Террор и культура» (22–24 октября 2014 г., СПбГУ, факультет свободных искусств и наук) / под ред. Т.С. Юрьевой. – СПб.: Изд-во СПбГУ 2016.

Уилсон 2020 – *Уилсон Э.* Эусоциальность: Люди, муравьи, голые землекопы и другие общественные животные. – М.: Альпина нон-фикшн, 2020.

Философская антропология... 2017 – Философская антропология жертвы: от архаических корней к современным контекстам: материалы Всероссийской конференции с иностранным участием, 12–14 октя-

бря 2017 года, г. Самара / под ред. М.А. Корецкой. – Самара: Самарская гуманитарная академия, 2017.

Фуко 1996 – Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М.: Касталь, 1996.

Butler 2004 – Butler J. Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence. – New York: Verso, 2004.

Campbell, Manning 2018 – Campbell B., Manning J. The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars. – New York: Palgrave Macmillan, 2018.

Human Sacrifice... 2007 – Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition / ed. by K. Finsterbusch, A. Lange, K.F. Diethard Römheld. – Leiden: Brill, 2007.

Kaplan 2012 – Kaplan H. Belief in a Just World, Religiosity and Victim Blaming // Archive for the Psychology of Religion. 2012. Vol. 34. No. 3. P. 397–409.

Lukianoff, Haidt 2018 – Lukianoff G., Haidt J. The Coddling of the American Mind. – New York: Penguin Press, 2018.

Rosch 1978 – Rosch E. Principles of Categorization // Cognition and Categorization / ed. by E. Rosch and B.B. Lloyd – Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1978. P. 27–48.

Shilling, Mellor 2013 – Shilling C., Mellor P.A. “Making Things Sacred”: Re-theorizing the Nature and Function of Sacrifice in Modernity // Journal of Classical Sociology. 2013. Vol. 13. No. 3. P. 319–337.

REFERENCES

Agamben G. (2011) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Moscow: The Evropa (Russian translation).

Alexander J. (2012) Cultural Trauma and Collective Identity. *Sotsiologicheskie issledovaniya*. No. 3, pp. 5–40 (Russian translation).

Bataille G. (2006) *Damn Part. Sacred Sociology* (pp. 313–358). Moscow: Ladomir (Russian translation).

Baudrillard G. (2000) *Symbolic Exchange and Death*. Moscow: Dobrosvet (Russian translation).

Butler J. (2004) *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. New York: Verso.

Campbell B. & Manning J. (2018) *The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars*. New York: Palgrave Macmillan.

Koretskaya M.A. (Ed.) (2017) *Philosophical Anthropology of the Victim: from Archaic Roots to Modern Contexts. Materials of the Conference with International Participation, Samara, October 12–14, 2017*. Samara: Samara Academy of Humanities (in Russian).

Finsterbusch K., Lange A., & Diethard Römheld K.F. (Eds.) (2007) *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*. Leiden: Brill.

Foucault M. (1996) *The Will to Knowledge. Beyond Knowledge, Power, and Sexuality. Works of Different Years*. Moscow: Kastal (Russian translation).

Ivanenko E.A., Koretskaya M.A., & Savenkova E.V. (2012a) Archaic and Modern Body of Sacrifice: the Transformation of Affects. *Bulletin of the Samara Academy of Humanities. Series: Philosophy. Philology.* No. 2, pp. 17–41 (in Russian).

Ivanenko E.A., Koretskaya M.A., & Savenkova E.V. (2012b) *Gorgon Medusa Constellation: Essays on Media Effects.* Saint Petersburg: Aletheia (in Russian).

Kaplan H. (2012) Belief in a Just World, Religiosity and Victim Blaming. *Archive for the Psychology of Religion.* Vol. 34, no. 3, pp. 397–409.

Koretskaya M.A. (2019) *The Ambivalence of Power: Mythology, Ontology, Praxis.* Saint Petersburg: Aletheia (in Russian).

Lukianoff G. & Haidt J. (2018) *The Coddling of the American Mind.* New York: Penguin Press.

Mauss M. & Hubert H. (2000) An Essay on the Nature and Function of Sacrifice. In: Mauss M. *The Social Function of the Sacred* (pp. 9–104). Saint Petersburg: Evraziya (in Russian).

Plamper J. (2018) *The History of Emotions.* Moscow: Novoye literaturnoye obozrenie (Russian translation).

Rosch E. (1978) Principles of Categorization. In: Rosch E. & Lloyd B.B. (Eds.) *Cognition and Categorization* (pp. 27–48). Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates.

Savchuk V. (2017) The Victim of the Present Time. *International Journal of Cultural Research.* No. 4, pp. 6–17 (in Russian).

Serikov A.E. (2013) Religious Ritual as Situation and Psychophysiological State. *Bulletin of the Samara Academy of Humanities. Series: Philosophy. Philology.* No. 1, pp. 85–104 (in Russian).

Serikov A.E. (2019) Meanings of “Victim” and “Sacrifice” and Possible Ways to Transform Victim Images into Images of Sacrifices (on the Basis of Parallel English Subcorpus of National Corpus of Russian Language). *Bulletin of the Samara Academy of Humanities. Series: Philosophy. Philology.* No. 1, pp. 55–72 (in Russian).

Shilling C. & Mellor P.A. (2013) “Making Things Sacred”: Re-Theorizing the Nature and Function of Sacrifice in Modernity. *Journal of Classical Sociology.* Vol. 13, no. 3, pp. 319–337.

Wilson E.O. (2019) *Genesis. The Deep Origin of Societies.* New York: Liveright Publishing.

Yurieva T.S. (Ed.) (2016) *Terror and Culture: Materials of the International Scientific Conference “Terror and Culture,” October 22–24, 2014.* Saint Petersburg: Publishing House of Saint Petersburg State University (in Russian).