



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ

ТЕРРОР И КУЛЬТУРА

Сборник статей

Сборник статей

Террор и культура

«Санкт-Петербургский государственный университет»

2016

УДК 009
ББК 6/8

Сборник статей

Террор и культура / Сборник статей — «Санкт-Петербургский государственный университет», 2016

ISBN 978-5-288-05702-1

В предлагаемый сборник вошли научные статьи, созданные на основе материалов Международной научной конференции «Террор и культура» (22–24 октября 2014 г., СПбГУ, Факультет свободных искусств и наук), продолжившей цикл научных конференций Санкт-Петербургского государственного университета, посвященных осмыслению феномена XX столетия в истории, философии, литературе и искусстве. Авторы сборника – известные ученые и деятели искусства, вступающие в междисциплинарный диалог, цель которого – переосмысление целых пластов мировой культуры и выявление влияния на нее феномена террора. Книга представляет интерес для ученых, научных сотрудников, студентов, аспирантов, преподавателей гуманитарных вузов.

УДК 009
ББК 6/8

ISBN 978-5-288-05702-1

© Сборник статей, 2016
© Санкт-Петербургский
государственный университет, 2016

Содержание

От составителя	6
Жертва террора и сакрализация власти	7
Ритуальная жертва и жертва террора: трансформация аффектов	16
Конец ознакомительного фрагмента.	17

Террор и культура **(сост. Т. Юрьева)**

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

* * *

От составителя

Международная научная конференция «Террор и культура» (22–24 октября 2014 г. СПбГУ, Факультет свободных искусств и наук) продолжила цикл конференций Санкт-Петербургского государственного университета, посвященных осмыслению событий XX в. Актуальность проекта очевидна в той же степени, как и его значимость, он характеризуется междисциплинарностью, свойственной либеральному образованию. В подготовке конференций принимают участие Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, Музей современных искусств им. С. П. Дягилева СПбГУ, ведущие российские и западные ученые.

Первая конференция из цикла – «Известные и неизвестные открытия XX века» – выявила феномен XX в. в науке, культуре и искусстве, ввела в научный оборот новые трактовки хорошо известных и скрытых от широкой публики явлений, личностей, событий.

Конференция «Террор и культура» также призвана переосмыслить целые пласты мировой культуры. Она была задумана как междисциплинарный разговор специалистов различных отраслей гуманитарного знания. В XXI в. были проведены важные научные исследования, опубликованы новые архивные материалы, подняты значимые общественные вопросы в интересующих нас областях человеческого знания.

Изучение феномена террора, философская российская мысль об истоках и будущем террора, различные формы и способы его проявления в мировой культуре, его исторические уроки (от якобинцев до большевиков и «культурной революции» в Китае) – эти и другие вопросы важны для современного этапа развития общества.

В переводе с латинского слово *terror* означает «страх, ужас». Террористы стремятся вызвать хаос в обществе, спровоцировать состояние страха в массовом сознании.

В «пост-постмодернистской» среде террор трансформировался в акционизм – страшный, кровавый, бесчеловечный в своих действиях – при полном отсутствии идеологии и больших целей, в отличие от «классического» террора XIX–XX вв.

Современный акционизм, занявший большое место в искусстве, перенимает формы, атрибутику и тактику террора, оголяя бессмысленность его оправдания укладом традиционных национально-религиозных обществ.

Программа конференции получилась чрезвычайно насыщенной благодаря ученым, деятелям культуры, принявшим участие в ее работе. Высокий уровень докладов подчеркивает значимость и актуальность поднятых тем для осмысления ситуации в мире.

Мы благодарны всем участникам, откликнувшимся на наше приглашение!

Т. С. Юрьева

Жертва террора и сакрализация власти

1

Вмененный характер мощного социального аффекта, возникающего вокруг фигуры жертвы², очевидным образом указывает на связь дискурса о жертвах и власти. Власть в данном случае будет понята во многом вслед за М. Фуко в широком смысле слова – как то, что не сводимо к государству или политическому господству, хотя и проявляется через них. Власть существует везде, где есть социальные отношения, везде, где имеют место дисциплинарные практики, везде, где присутствует некая принудительность со стороны дискурса. Более того, придерживаясь русла так называемого перформативного поворота в гуманитарном знании (о ключевой роли перформативных действий в генезисе социальной реальности пишет К. Вульф³), можно говорить о перформативном характере власти: власть есть, поскольку она исполняется участниками социального ритуала, с тем уточнением, что власть не принадлежит субъектам, а скорее производит их. И теоретическая задача в данном случае состоит в проблематизации того, какого рода практики, существующие вокруг фигуры жертвы (в том числе жертвы террора), создают эффект присутствия власти и позволяют ей себя репрезентировать и истолковывать.

Тематическая связь дискурса о жертвах и власти понятна, учитывая, что практика жертвоприношения располагается в самой сердцевине опыта сакрального, а сакрализация оказывается первым и, пожалуй, самым действенным способом легитимации власти⁴. Как утверждают М. Мосс и А. Юбер, признанные классики, заложившие основы современного подхода к анализу практики жертвоприношения в социологии религии и культурной антропологии, «жертвоприношение есть религиозный акт, который посредством освящения жертвы изменяет статус лица, совершающего этот акт»⁵. С учетом фактического тождества сакрального могущества и власти, характерного для архаических обществ, «религиозное преобразование» (изменение сакрального статуса), о котором пишут М. Мосс и А. Юбер, никогда не остается только религиозным, оно всегда конвертируется во властный авторитет. Поэтому не удивительна типичная для архаики прямая позитивная связь между потлачем и престижем, масштабами и щедростью жертвоприношений и устойчивостью власти. Симптоматично другое: само сохранение дискурса о жертвах в сколь угодно светском политическом, публичном контексте может свидетельствовать о том, что, несмотря на всю просвещенческую критику и декларируемые рациональные установки, десакрализованная власть по-прежнему испытывает кризис обоснования, а за различиями аффектов вокруг архаической жертвы (энтузиазм и восхищение) и жертвы современной (жалость и сострадание) стоит различие диспозитивов власти.

Архаика породила сакрализацию суверенности: сувереном становился тот, кто в ситуации соперничества был готов умереть сам, но также был готов и убивать. Как пишет Ж. Батай,

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке фонда РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Амбивалентность власти: мифологический, онтологический и практический аспекты» (проект РГНФ № 14–03–00218).

² См. статью Е. В. Савенковой «Ритуальная жертва и жертва террора: трансформация аффектов» в данном сборнике. См. также: [8, с. 17–41].

³ Вульф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал. СПб., 2009.

⁴ Корецкая М. А. Амбивалентность сакрального и амбивалентность власти: от антропологической концепции к философской проблеме // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2014. № 1.

⁵ Мосс М., Юбер А. Очерк о природе и функции жертвоприношения // Мосс М. Социальные функции священного: избр. произведения / пер. с фр., под общ. ред. И. В. Утехина. СПб., 2000. с. 29.

⁶ «Человек, предоставивший жертву, являющуюся объектом освящения, в конце действия уже не тот, каким был в начале. Он обрел религиозный статус, которого ранее не имел, либо избавился от неблагоприятного качества, тяготевшего его. На него либо снизошла благодать, либо он очистился от скверны – как в том, так и в другом случае в смысле религиозном он преобразился» [19, с. 15].

«побуждения суверенного человека фундаментальным образом делают его убийцей»⁷. Анализ этого момента возможен в перспективе совмещения двух известных философских сюжетов. Первый – гегелевский сюжет о распределении властвующих и подвластных на основании отношения к смерти как критерия (пресловутая диалектика господина и раба)⁸. Второй сюжет – моссовский (имеется в виду его исследование дара⁹): эскалация щедрости обмена в потлаче и жертвоприношении, имеющая своей целью борьбу за престиж. Совмещая эти сюжеты, можно получить следующий тезис: носитель власти представляет собой отсроченную жертву. В архаических обществах зачастую почет, оказываемый священной персоне правителя, неотделим от обязанности царя быть ритуально убитым при первых признаках старения, болезни, а в некоторых культурах просто по истечении установленного не слишком долгого срока правления. В любом случае ритуальная смерть оказывалась прямой ценой властной харизмы (этот момент подробно рассматривается в статье¹⁰) и позволяла совмещать в одной фигуре функции царя, жреца и жертвы, обменивая тело правителя на благополучие общественного тела в реципрокальной циркуляции даров между племенем и предками-богами. Тот факт, что практики ритуального умерщвления царей известны в избытке, подтверждает этот тезис¹¹. Жертва всегда священна, поэтому правящее лицо при инаугурации наделяется благодатью наперед. И в этом нет ничего особо странного, если время понимается циклически: правитель просто посвящен-обречен, и уже в этом смысле сакрален и отделен многочисленными табу от простых смертных. Однако сакральное амбивалентно (эта мысль принадлежит Р. Кайуа): отличаясь от профанного, оно само двойственно. Сакральное – «тот или то, до кого или чего нельзя дотронуться, не осквернившись или не осквернив»¹², это некий вариант подвижной, чрезвычайно действенной, но потому и опасной энергии, которая в зависимости от ситуации может обладать потенциалом то святости, то скверны. Вместе с инсигниями правитель получал право и даже обязанность на легитимное причинение смерти (этот момент оказался ключевым для определения того, что есть власть суверена), а кровь, проливаемая в ходе не только ритуалов (священная кровь), но также казней и войн (нечистая кровь как скверна), сакрализуя власть, наделяла ее чертами амбивалентности. Причем негативное, нечистое сакральное тоже представляло собой весьма действенную силу. Не будь это так, вряд ли можно было бы понять ту смесь энтузиазма и покорности, которую в своих подданных вызывали крупные исторические деятели (вроде Ивана Грозного), склонные к совершенно неумеренным кровавым эксцессам. Когда в архаических обществах осуществлялся ритуал жертвоприношения царя, с его помощью и возвращалась задолженность по благодати, и компенсировалось причинение смерти внутри племени. Даже полузабытые символические отголоски этого ритуала весьма неплохо обосновывали институт монархии, как пишет М. Ю. Парамонова¹³ (см. также:¹⁴), развивая

⁷ Батай Ж. Суверенность // Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. М., 2006. с. 331.

⁸ Сюжет, ставший одним из самых популярных в философии XX в. благодаря интерпретации А. Кожева [12].

⁹ Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии / пер. с фр., послесл. и коммент. А. Б. Гофмана. М., 1996.

¹⁰ Корецкая М. А. Смерть в терминах престижной траты: взаимная конвертация хюбриса и харизмы // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2014. № 2.

¹¹ Многочисленные примеры ритуального убийства правителей и вождей из самых разных культур на основании как исторических источников, так и этнографических материалов приводит в своей книге Фрэзер [23], и, несмотря на то что его концепция, объясняющая смысл жертвенных практик, вызывает у современных исследователей ряд возражений, подборка материала в любом случае заслуживает внимания. О цене власти в африканских монархиях см. [6]. Массу материала на этот счет приводит Р. Жирар [7]. Любопытные сведения о ритуальной «тройной» смерти ирландских королей приводятся у Т. А. Михайловой [16].

¹² Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с фр. и вступ. ст., С. Н. Зенкина. М., 2003.

¹³ Парамонова М. Ю. Культы святых королей в Западной и Центральной Европе // Другие Средние века: к 75-летию А. Я. Гуревича. М.; СПб., 2000.

¹⁴ Калмыкова Е. В. Посмертный культ английских королей XIV–XV вв. // Священное тело короля. Ритуалы и мифология власти: сб. статей / под ред. Н. А. Хачатурян. М., 2006.

известную концепцию мистического тела короля, предложенную Э. Канторовичем¹⁵. Средневековые короли в случае насильственной смерти (часто вне зависимости от обстоятельств) имели вполне четкую тенденцию в глазах подданных обретать статус мучеников и чудотворцев, поскольку они претерпели смерть, будучи неприкосновенными в качестве «помазанников Божиих», что автоматически превращало их в некое подобие жертв искупления. В этом смысле тираноборчество совсем не всегда достигает заявленной цели, часто, напротив, в качестве незапланированного эффекта сакрализуя власть, вместо того чтобы ее деконструировать (например, удавшийся теракт 1881 г. против Александра II возымел совсем не то действие, на которое рассчитывали народовольцы).

Обоснование суверенности логикой жертвоприношения сохраняется и в обществах модерна, ничуть не утрачивая экстатического энтузиазма, с той только разницей, что сувереном теперь по преимуществу оказывалось государство. Гуманизм первой волны был откровенно кровавым мероприятием хотя бы в том смысле, что легитимирующий потенциал жертвы (в силу ее сакрального характера) использовался для поддержки Идеи: революция *должна быть* кровавой, за Родину *следует* умирать. Идея утверждалась пролитием крови двух типов (что закономерно в свете наследия сакрального с его амбивалентностью): кровью праведных борцов «за святое дело» и нечистой кровью, пролитой по праву возмездия или во имя этнической чистоты («классовые враги», «предатели», «этнический мусор»). Таким образом, некогда сакральный механизм эффективно использовался для реализации самых разных проектов по радикальному улучшению действительности в мировых масштабах. Здесь подключалась также и логика отчуждения, связанная с массовым характером всех социальных процессов и со специфическим безразличием к тому, кто попадет на конвейер. Массовые убийства в концлагерях оказались в принципе возможны, поскольку они встроились в уже привычный индустриальный механизм потоков – коллективное тело идет на завод, на фронт, в газовые камеры... Рабочие, солдаты, заключенные – в принципе, со всеми ними происходило одно и то же. Их индивидуальные тела встраивались в тело коллективное, с тем чтобы из них мог быть извлечен весь энергетический ресурс, а оставшееся отправлено на свалку прогресса в качестве отходов производства¹⁶. «Чего еще ждать от Молоха?» – говорит нам в своем пророческом «Метрополисе» Фриц Ланг, с ужасом показывающий, как демоническая машина «заглатывает» рабочих. Тем не менее Молох был оправдан конечной целью – строительством Вавилонской башни не то Разума, не то индустриального Прогресса.

В случае смены политического режима появлялась и смена акцента: враги режима (нации) могли быть переквалифицированы в жертв террора или репрессий; искупившие своей смертью вину – в убитых безвинно. Те, кто некогда был убит за то, что мешал воплотиться Идее, теперь дискредитируют ее своей смертью. После Второй мировой эта схема обнаружила свои границы, поскольку такая редакция гуманизма (вместе с просвещенческими амбициями по построению утопий) была уличена в тоталитарной подоплеке и, казалось бы, навсегда развенчана (в чем позволяют усомниться актуальные политические события). Поскольку «гуманистические» проекты, утверждающиеся за счет массовых смертей, на поверку оказались бесчеловечными, сама идея гуманизма обнаружила в себе внутренние противоречия. Как утверждает, в частности, Ж.-Л. Нанси в своей лекции «Сегодня»¹⁷, гуманизм есть

¹⁵ Канторович Э. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М., 2014.

¹⁶ «Впервые уничтожение людей в лагере сравнил с конвейерным производством эсэсовский врач Фридрих Энтресс... Применительно к лагерю речь идет не о смерти в собственном смысле этого слова, а о чем-то бесконечно более оскорбительном, чем смерть. В Освенциме не умирали, там производились трупы. Неумершие трупы, нечеловеки, чья гибель была обесчещена тем, что поставлена на поток» [3, с. 77]. Техничность и рутинность этого производства позволяла персоналу лагерей относиться к собственному участию в этом процессе без особых угрызений совести: они просто по инструкции манипулировали с некими объектами.

¹⁷ Нанси Ж.-Л. Сегодня // Ad Marginem'93. М., 1994.

попытка ответа на вопрос о человеческой сущности, что, соответственно, может предполагать и программы по принудительной культивации последней (чем и занимался нацизм и прочие печально известные «измы»). В другой работе под названием «То, что невозможно принести в жертву» Нанси настаивает на том, что холокост¹⁸ представляет собой вопиющее противоречие между возвышенной исходной идеей жертвоприношения и ее реализацией, «недостойной даже называться пародией» (цит. по:¹⁹). Гитлеровские идеологи противопоставили «отрицательному, корыстному еврею», действующему исключительно в интересах самосохранения, «истинного арийца», способного к бескорыстному самопожертвованию ради «Почвы и Крови». При этом «жертвенные» нацисты вместо самих себя убили тех, кто по их же собственной логике даже недостойн быть принесенным в жертву. И этот кошмарный казус делает невозможной апелляцию к жертвенности в старом смысле этого слова: место жреца навсегда занимает преступник-палач.

Гуманизм второй редакции (или постгуманизм) базируется на представлении о высшей ценности человеческой жизни – она не должна рассматриваться как средство ни при каких обстоятельствах, не должна быть сведена к статусу аргумента: нельзя легитимно жертвовать кем бы то ни было ради чего бы то ни было. В этом смысле культ героя с его самопожертвованием, не щадящим ни собственной, ни чужой жизни, столь органичный для советской, нацистской или любой другой тоталитарной и даже просто центрированной на государстве идеологии, в постгуманистической оптике мгновенно попадает под подозрение. Здесь может одобряться только самопожертвование ради спасения чужой жизни (но не ради идеи – иначе есть угроза оправдать террористов-смертников, разного рода фанатизм и экстремизм).

Гуманизм второй волны, исходящий из ценности человеческой жизни, продолжает апеллировать к дискурсу о жертвах, но именно здесь на уровне социальных аффектов табуируется энтузиазм и вменяются жалость и сострадание. «Неправильная», несвоевременная, бессмысленная, ненужная никому смерть – вот что отмечает невинные и вызывающие жалость жертвы в данном контексте. Когда речь идет об осмысленности жертвы, имеется в виду, что смысл – это то, что позволяет обществу примириться с фактом утраты (фактом причиненных смертей), воспринимать их как оправданные хотя бы в каком-то отношении. Классическая модернистская формулировка «их смерть не была напрасной» работала даже при довольно сомнительных обстоятельствах, пока речь шла, допустим, о жертвах войны. Ужасающие по масштабам потери под Сталинградом или во время блокады Ленинграда сами участники и свидетели событий, как правило, категорически не согласны считать напрасными. Даже если ошибки или цинизм руководства привели к тому, что цена победы оказалась непомерно высокой, погибшие пали за Родину, выполняя свой долг²⁰. Но применить эту спасительную для социального порядка фор-

¹⁸ Термин «холокост» (греч. жертва всеожожения), предложенный Эли Визелем в применении к фашистскому геноциду против евреев, некоторые исследователи считают некорректным. Во-первых, он приписывает массовым смертям религиозный смысл, которого они сами по себе не имели. Погибшие в концлагерях евреи становятся мучениками, хотя они не свидетельствовали своей смертью о Боге, либо жертвой искупления за грехи во имя торжества Завета. В обоих случаях смерти перестают быть невыносимо бессмысленными и чудовищная бойня тем самым как бы оправдывается. Во-вторых, в Средние века этим термином иронически обозначали еврейские погромы, т. е. он имеет антисемитскую историю употребления. «Этот термин предполагает не только неприемлемое уравнивание печей крематориев с алтарями, но и несет в себе все семантическое наследие, которое с самого начала имело антиеврейскую окраску» [3, с. 32].

¹⁹ Московский А. В. Ускользящее жертвоприношение // Religo. Альманах Московского религиозно-философского общества. Вып. 1. Т. 1. 2004–2007. М., 2008. с. 96.

²⁰ На одном из форумов в контексте обсуждения вопроса о том, оправдана ли была блокада Ленинграда и не лучше ли было сдать город, встретилось следующее характерное с точки зрения словоупотребления рассуждение: «Знаете, люди, пережившие блокаду, такую постановку вопроса вообще считают в чем-то оскорбительной. Их подвиг от такой оценки окажется бессмысленным, а это бьет по психике. Людям лучше считать, что это был единственно достойный вариант и что они с честью прошли испытание. А иначе они окажутся жертвой сталинского режима. Понимаете, они себя чувствуют (и действительно являются) героями, а на них предлагают смотреть, как на жертвы, причем не фашизма, а своего государства» (<http://wap.selena.borda.ru/?1-1-0-00000034-000-10001-0>).

мулировку к жертвам немецких концлагерей или сталинских репрессий было весьма трудно, а к жертвам современного терроризма – практически невозможно.

Однако именно напрасность этих смертей, их вопиюще бессмысленный характер запускает процесс косвенной легитимации власти. Как говорилось выше, архаическая жертва обожествляла власть напрямую – чем больше правитель приносит жертв (в том числе себя самого в качестве жертвы), тем большим сакральным авторитетом обладает власть. Кроме того, традиционное жертвоприношение всегда было перформативным актом, роли в котором были заранее распределены и известны всем участникам ритуала, и уже поэтому происходящее не только имело очевидный для всех смысл, но и наделяло смыслом социальный порядок. В рамках же гуманистического и особенно постгуманистического дискурса квалификация смертей в качестве жертв осуществляется постфактум: террористы не называют заложников жертвами, равно как и охрана концлагерей не считала таковыми заключенных. Соответствующая фразеология появляется за рамками самой ситуации, она связана с внешними интерпретативными усилиями, и уже поэтому можно говорить о «конструировании жертвы», как это делает в своей статье Г. И. Козырев²¹. В ходе этого конструирования происходит «приватизация жертвы» – некая группа начинает отождествлять себя с ней и тем самым консолидироваться вокруг нее, вырабатывая модель идентичности. Кроме того, непременно конструируется образ врага, которому вменяется в вину страдание жертвы. При этом чрезвычайно важно, чтобы созданная конструкция была признана авторитетным другим, третьей стороной, «мировой общественностью». Иными словами, апроприация жертвы всегда происходит в контексте обвинения политических оппонентов, что позволяет обвиняющей стороне легитимировать собственные позиции, подкрепляя их риторикой справедливого возмездия. По этой схеме происходили обличение революционного террора во Франции, Нюрнбергский процесс, осуждение сталинских репрессий, да и сегодня точно так же выстраивается борьба с терроризмом. Мощный социальный аффект здесь действительно необходим, только в отличие от ужаса и восхищения, свойственных архаике, для означенной выше цели востребованы именно жалость и сострадание к невинным жертвам, равно как и страх оказаться на их месте. В. Савчук отмечает важный парадокс: притом что опыт современной жертвы катастрофичен, статус жертвы может быть чрезвычайно притягательным, поскольку снимает ответственность и дает определенные преференции. Соответственно, современные информационные войны ведутся за медиаприсвоение имени жертвы и права на компенсации и отпущение. «И Джордж Буш, говоривший от лица США, и исламские фундаменталисты, каждый со своей стороны считали, что жертвами являются именно они: первый – коварной террористической атаки 11 сентября 2001 г., вторые – насильственной американизации, большей частью осуществляющейся посредством оружия массового обольщения»²². В ходе этой борьбы вполне в соответствии с теорией Мосса конструируемая жертва одновременно и сакрализуется (избыточная символическая активность должна хоть как-то компенсировать катастрофу смысла), и профанируется (поскольку конструирование и присвоение предполагает не столько наивный пафос, сколько определенный цинизм). При этом не хуже чем в архаике, где жрец и жертва менялись местами и совмещались, различие жертвы и агрессора, которое казалось бы, должно быть бескомпромиссным и заявляется в качестве такового, часто только по видимости является бесспорным.

Кроме того, и это представляется не менее важным, случаи человеческих жертв должны быть преданы огласке, потому как они наглядно свидетельствуют о том, что у людей может быть необратимо похищен их статус субъекта, а стало быть, никто не в силах сохранить этот статус самостоятельно. Субъектность, вменяемость оказываются отчуждаемыми, как и все осталь-

²¹ Козырев Г. И. Конструирование «жертвы» как способ создания управляемой конфликтной ситуации // Социологические исследования. 2009. № 4.

²² Савчук В. Медиафилософия. Приступ реальности. СПб., 2013. с. 271.

ное. Но такая ситуация опять-таки выгодна для обоснования власти. В самом деле, подобные события как бы демонстрируют нам не только оскал лакановско-жижековского Реального, но и то, что нашу субъектность (в виде прав человека) дарует нам и гарантирует только власть в лице правового государства и только она сама по определению суверенна. Возникает странный парадокс: чтобы ужасы XX в. не повторились, всякий рождается с правами человека наготове, за всяким предполагается чувство собственного достоинства (а не только за некоторой элитой, как это было в обществе традиционном). Но то, что считается присущим нам априори, может быть с легкостью утрачено нами в чрезвычайной ситуации, когда мы оказываемся вытолкнуты из правового пространства во внезапно разверзшуюся «зону аномии». То, что мы не завоевывали, мы не можем сами удержать, и старый добрый классический идеал автаркии, столь дорогой сердцу интеллектуалов, в такой ситуации оказывается просто недостижимым. В этом отношении показательно, что во время антитеррористических операций полная пассивность заложников подспудно приветствуется. «Правильное» поведение в чрезвычайной ситуации предполагает, что следует дожидаться, когда о тебе позаботятся профессионалы. Это у них есть право на героическое выполнение долга и самопожертвование (героизм по контракту куда более предсказуем, чем жертвенный энтузиазм, а потому предпочтителен с точки зрения современных машин власти). У мирных же граждан есть обязанность выживать и быть хорошими налогоплательщиками²³.

Есть, конечно, различия при распределении позиций силы и слабости, активности и пассивности в российском правовом и политическом пространстве, по которому до сих пор блуждают призраки тоталитарных идей, и на Западе с его развитым гражданским обществом, где индивидам вменяется именно активная гражданская позиция. Там пострадавшие объединяются в организации, учреждают общественные движения и столь громко заявляют о себе, что проигнорировать их требования не представляется возможным. Однако рискнем предположить, что в обоих случаях у жертвы есть перспектива лишь встроиться в русло *ressentiment*²⁴ (*фр.*)²⁵. И пусть даже западная модель в отличие от российской предполагает публичную демонстрацию чуда вновь обретенной общими усилиями субъективности, мораль в пределе одна и та же: предоставь правовому государству и обществу заботиться о тебе или в случае чего выдать за тебя компенсацию.

Вообще денежные выплаты семьям жертв и пострадавших – отдельная скользкая тема, позволяющая затронуть вопрос о теневой стороне принципа ценности человеческой жизни. Ценность – коварное понятие, что хорошо понимал Ницше. В логике ценности, с одной стороны, мы утверждаем, что человеческая жизнь – цель, а не средство, с другой же стороны, ценность – это то, что может быть оценено, высчитано и пересчитано, то, что в этом смысле не абсолютно и вполне может подлежать девальвации. Если исходить из того, что каждая жизнь

²³ Не случайно в отечественных школах в 1990-е гг. «Начальную военную подготовку» сменили на «Охрану безопасности жизнедеятельности» и сделали это отнюдь не только в рамках осуждения милитаризма. НВП со своим навыком метания гранат предполагает активные действия субъекта в экстремальной ситуации. ОБЖ учит в случае взрыва атомной бомбы ложиться головой к пеньку и охранять жизнь любой ценой.

²⁴ Согласно Ф. Ницше, *ressentiment* представляет собой движущую силу реактивной воли к власти, базируясь на мощнейших деструктивных аффектах злопамятности и нечистой совести.

²⁵ Жертвы часто осознают это. Дж. Агамбен приводит сообщения выживших узников немецких концлагерей, которые всю свою жизнь после освобождения при отсутствии оснований для вины были терзаемы непереносимым стыдом за то, что они выжили. Это был не только стыд за то, что они живы вместо других (иногда более достойных других: «лучшие не вернулись!»), но и за то, что опыт выжившего в концлагере – это опыт унижений, полной утраты человеческого достоинства. Поэтому многие из них попытались наладить некий мир с собой, выбрав миссию свидетельствовать во имя возмездия о нацистских преступлениях. Свидетельствовать за себя и за погибших. Агамбен приводит слова Жана Амери: «Для таких, как я, ressentiments как экзистенциальная доминанта являются результатом долгого личного и исторического развития... Мои ressentiments существуют для того, чтобы преступление сделалось моральной реальностью в глазах самого преступника, чтобы поставить его перед лицом истинности его злодеяния» [3, с. 107]. Современные жертвы террора собирают сами себя после катастрофического опыта благодаря аналогичной мотивации.

уникальна и потеря ее невосполнима, на чем и настаивает послевоенный гуманизм, практика денежных компенсаций может показаться неуместной – мы вступаем в сумеречную зону этически сомнительных калькуляций. Однако материальная компенсация, подобно архаической вине, не может не быть принята, как не может не быть выплачена. Правда, современная компенсация производится в логике простого эквивалентного обмена (в отличие от пресловутой ирландской «цены чести», символически зависевшей от статуса рода, к которому принадлежало лицо, понесшее ущерб), так что СМИ нас держат в курсе того, как именно нынче котируется жизнь. В древности выкуп платила виновная сторона, сейчас это делает государство, беря на себя ответственность за происходящее с гражданами и компенсируя свою вину за то, что была допущена чрезвычайная ситуация. Однако такая трогательная забота представляет собой специфические траты власти, подтверждающие ее и, по сути, увеличивающие ее «капиталы». Ведь сегодня жизнь расценивается как ключевой ресурс – в этом и заключается смысл биополитической парадигмы власти (биополитику как тотальное властное инвестирование всех жизненных процессов, как известно, рассматривал М. Фуко²⁶). Тотальный контроль за жизнью предполагает, в конечном счете, что без ведома и дозволения власти никто не может безнаказанно ускользнуть в смерть сам или отправить на тот свет другого.

В итоге, отталкиваясь от современного публичного дискурса о жертвах, мы, возможно, сталкиваемся с провокативными и внушающими беспокойство подозрениями.

Одно из них заключается в том, что терроризм вписан в современный социальный порядок, а вовсе не нарушает его. Речь не идет, конечно же, о чем-то вроде «теории заговора» на высшем уровне, просто современный диспозитив власти закономерно воспроизводит ситуацию террора как своего рода системную ошибку. Казалось бы, террористы действуют в рамках логики архаического жертвоприношения, вроде как именно это делает их фанатиками и экстремистами, с которыми в силу их архаического мышления так трудно цивилизованно договориться. Однако на деле террористы удерживают множественность логик, опираясь в том числе на ценности гуманизма и либерализма, с которыми они ведут своеобразную торговлю. Требования террористов обычно не бывают выполнены, но значит, они хотят не того, чего они требуют. Поскольку цель теракта в медиарезонансе, гипотетически лучший способ борьбы с терроризмом – лишить его возможности этот медиарезонанс получить. Разумеется, в информационную эпоху это неосуществимо и, добавим, совершенно неинтересно участвующим сторонам. Кроме того, не только сам терроризм, но и борьба с ним включает режим чрезвычайной ситуации, столь удобный для установления усиленного контроля всех и вся со стороны властных институтов. Опять же, вспомним, что, по Агамбену²⁷, суверенная власть учреждает себя, устанавливая ситуацию чрезвычайного положения (это формулировка, детально прописанная К. Шмиттом в «Политической теологии»²⁸), во время которой любая жизнь может быть беспричинно отнята суверенным решением и при этом убийство не будет считаться преступлением. Голая жизнь, *vita sacra* – это то, к чему суверенная власть потенциально редуцирует всех тех, кто попадает в зону ее влияния, и это вовсе не «священная жизнь», а жизнь-ресурс, подлежащий учету, контролю, манипуляциям, изъятию²⁹. Иными словами, лагерный режим при Третьем рейхе воспроизводил эту схему масштабно и напрямую. Но пока есть шанс возвращения к режиму чрезвычайного положения, чрезвычайной ситуации, когда правило и норма нужда-

²⁶ Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году. СПб., 2010.

²⁷ Агамбен Дж. Номос sacer. Чрезвычайное положение. М., 2011.

²⁸ Шмитт К. Политическая теология. М., 2000.

²⁹ Агамбен упоминает понятие «бессмысленной жизни» или «жизни, недостойной быть прожитой», принадлежащее Биндингу и использовавшееся в качестве обоснования печально известной программы эвтаназии. Практическое открытие национал-социалистской биополитики заключалось в том, что это понятие, изначально применявшееся из гуманистических соображений к «безнадежно неполноценным» индивидам, оказалось при посредстве лагерной системы вполне применимо к биологическому телу любого человеческого существа [1].

ются для своего подтверждения в эксцессах исключения (допустим, в контексте терроризма и борьбы с ним), всякий имеет шанс внезапно обнаружить себя в статусе той самой голой жизни, *vita sacra*, жертвы террора. Стало быть, вопреки тому, что писал Фуко, биополитическая парадигма власти, расценивающая жизнь как ключевой ресурс, не приходит на смену власти суверенной, а, скорее, возникает их странный гибрид. Более того, вполне в духе времени нынешняя ситуация террора (захват заложников) уже не особо нуждается в сложно организованных топосах вроде концлагерей. Чрезвычайная ситуация, где не действуют закон и право, может молниеносно возникнуть в любом «узле ризомы» и произвести эффект деструкции субъектности в любом попавшем в зону катастрофы индивиде всего за несколько часов или дней.

Второе подозрение возникает на фоне бурных политических конфликтов последних трех лет. О чем может свидетельствовать очевидное возвращение дискурса героизации жертвенной смерти во имя Идей на фоне сохранения терминологии гуманизма второй редакции (неспроста ведь речь идет о гуманитарной катастрофе)? Метанарративы, слова с большой буквы не могут вернуться в активный фонд просто так – они требуют жертв, причем совсем не обязательно добровольных. Учитывая массовую аффектацию и энтузиазм, возможно ли возвращение к проектам в стиле начала XX в., невзирая на всю обоснованность постгуманистической критики в их адрес? Имеет ли место псевдоморфоз, а не реальное движение вспять, или возникает некий новый диспозитив власти?

М. А. Корецкая

Литература и источники:

1. Агамбен Дж. Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М., 2011.
2. Агамбен Дж. Номо sacer. Чрезвычайное положение. М., 2011.
3. Агамбен Дж. Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М., 2012.
4. Батай Ж. Суверенность // Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология. М., 2006.
5. Вульф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал. СПб., 2009.
6. Дозон Ж.-П. Африканские пути смерти и потусторонья. Смерть в сердцевине отношений власти и господства // Антропология власти: в 2 т. Т. 1. СПб., 2006.
7. Жирар Р. Насилие и священное. М., 2010.
8. 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).
9. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с фр. и вступ. ст., С. Н. Зенкина. М., 2003.
10. Калмыкова Е. В. Посмертный культ английских королей XIV–XV вв. // Священное тело короля. Ритуалы и мифология власти: сб. статей / под ред. Н. А. Хачатурян. М., 2006.
11. Канторович Э. Два тела короля. Исследование по средневековой политической теологии. М., 2014.
12. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / пер. с фр. и послесл. И. Фомина. М., 1998.
13. Козырев Г. И. Конструирование «жертвы» как способ создания управляемой конфликтной ситуации // Социологические исследования. 2009. № 4.
14. Корецкая М. А. Амбивалентность сакрального и амбивалентность власти: от антропологической концепции к философской проблеме // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2014. № 1.
15. Корецкая М. А. Смерть в терминах престижной траты: взаимная конвертация хюбриса и харизмы // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2014. № 2.

16. Михайлова Т. А. Знамена смерти в кельтской эпической и фольклорной традиции // Представления о смерти и локализации Иного мира у древних кельтов и германцев / отв. ред. Т. А. Михайлова. М., 2002.
17. Московский А. В. Ускользящее жертвоприношение // *Religio*. Альманах Московского религиозоведческого общества. Вып. 1. Т. 1. 2004–2007. М., 2008.
18. Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии / пер. с фр., послесл. и коммент. А. Б. Гофмана. М., 1996.
19. Мосс М., Юбер А. Очерк о природе и функции жертвоприношения // Мосс М. Социальные функции священного: избр. произведения / пер. с фр., под общ. ред. И. В. Утехина. СПб., 2000.
20. Нанси Ж.-Л. Сегодня // *Ad Marginem* '93. М., 1994.
21. Парамонова М. Ю. Культы святых королей в Западной и Центральной Европе // *Другие Средние века: к 75-летию А. Я. Гуревича*. М.; СПб., 2000.
22. Савчук В. Медиафилософия. Приступ реальности. СПб., 2013.
23. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1980.
24. Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году. СПб., 2010.
25. Шмитт К. Политическая теология. М., 2000.

Ритуальная жертва и жертва террора: трансформация аффектов

Рискнем приглядеться к одному из самых сильных эмоциональных блоков, своеобразному камертону «человечности» – теме *жертвы* в том виде, в каком она существует для нас сегодня (см. об этом:³⁰). Использование в публичном дискурсе слова «жертва» при описании определенного рода событий (терактов, войн, техногенных или природных катастроф) глубоко симптоматично: оно оказывается не только маркером острого общественного интереса, но и поводом для чрезвычайно мощного совместно переживаемого, консолидирующего и социально вмененного аффекта. Часто аудитории, узнающей о теракте, вменяется праведный гнев, но прежде всего сострадание, сочувствие и жалость. В самом деле, как бы ни возмущала оболочка трагического события, унесшего жизни, ни один представитель современного общества не откажется от сочувствия к невинным жертвам, пусть даже мимолетного. Этот коллективный аффект воспроизводится систематически, значение общественного резонанса по поводу жертв очевидным образом велико и именно поэтому произнесения ритуальных фраз недостаточно – важна проблематизация данного феномена.

Здесь сразу же обнаруживается первая трудность. Дело в том, что тему жертвы окружает, образно говоря, «минута молчания», в том числе рефлексивного³¹. По инерции уважения к пострадавшим и погибшим мы набрасываем непроницаемое покрывало траура на все возможные домыслы и рассуждения. Вроде бы так и надо: все приличия соблюдены. Но через некоторое время начинается самое интересное. Мы как обыватели даже и не задумываемся, почему вдруг начинаем ходить вокруг да около события, отмеченного жертвами, обсуждаем его, делимся новостями, негодуем и сопереживаем, уже иначе расставляя акценты на эмоциональной карте.

Можно смело сказать, что всеядный цинизм в наши дни превратил слово «жертва» в маркер общественного интереса. Эта тенденция легко прослеживается по броским заголовкам в СМИ: заметив в колонке новостей что-то вроде «жертвами террористов стали десятки детей», добропорядочный гражданин непременно обратит на это свое внимание и испытает целый букет эмоций, в котором, конечно же, есть сочувствие, скорбь, гнев, негодование и злость, но тем не менее скрепляет все это некий подозрительный по своей природе интерес. Именно он заставляет внимательно следить за дальнейшим развитием событий, относясь к происходящему как к триллеру или детективу. Могучая эмоция сострадания к жертвам еще больше подогревает интерес и является, так сказать, официальным поводом для глубокого переживания общественного единодушия в диалогах типа «вы слышали?..» «да, какой кошмар!» В отличие от актуальных политических событий, медиаскандалов или спортивных сенсаций происшествия, отмеченные «жертвами», содержат ядро универсального согласия, пресекающего коммуникативные распри и приводящего разных по убеждениям собеседников к общему знаменателю, который может быть выражен словосочетанием «невинная жертва». Значение общественного резонанса по поводу жертв очевидным образом велико, однако здесь есть второе, а может, и третье дно.

³⁰ 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).

³¹ Здесь не имеется в виду недостаток теоретической рефлексии. Тема жертвы, и особенно жертвоприношения, стала чуть ли не культовой в философии и антропологии XX в. Перипетиям данных исследований, столкновению разного рода интерпретаций в толковании смысла жертвоприношений посвящено очень любопытное диссертационное исследование А. В. Московского [8].

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.