

ВОПРОСЫ ТЕОРИИ И МЕТОДОЛОГИИ

УДК 165 + 177.7 + 304 + 316.7

УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ*

*А.Е.Сериков***

*ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королёва» (Самарский университет), г. Самара, Россия
E-mail: aeserikov@mail.ru*

***Аннотация.** Вопрос о роли человеческого жертвоприношения в человеческой культуре далёк от окончательного разрешения. Авторы, которые придерживаются гипотезы о необязательности человеческого жертвоприношения в качестве условия культуры, опираются либо на этические аргументы, согласно которым человеческое жертвоприношение является в современной культуре морально неприемлемым, либо на политическую возможность манипулировать жизнью людей вне ритуальных практик. Однако анализ фактов показывает, во-первых, что в архаических обществах человеческое жертвоприношение было распространено намного шире, чем предполагали до сих пор. Во-вторых, в современных развитых обществах человеческое жертвоприношение никуда не исчезло, но приняло новые формы, призванные, в частности, скрывать факт его существования. Что касается возможности манипулировать человеческой жизнью вне ритуала, эта возможность является не столько реальной, сколько желаемой для потенциальных манипуляторов, однако в реальности полностью избегать ритуальных элементов им не удастся. Из этого следует, что человеческое жертвоприношение, возможно, является культурной универсалией и необходимым условием существования человеческой культуры.*

***Ключевые слова:** культура, культурные универсалии, социальные практики, жертвоприношение, ритуал.*

В настоящее время специалисты признают, что несмотря на то, что вопрос о сущности жертвоприношения интенсивно исследуется с конца XIX в., мы плохо понимаем, что такое жертвоприношение. «Мы все еще можем рассматривать его как одну из наименее понятых, но центральных идей в религии, в динамической психологии и общепринятом языке» [9, p. 2094].

В ещё большей мере это касается такой специфической разновидности жертвоприношения, как принесение человеческих жертв. Главную проблему

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

***СЕРИКОВ Андрей Евгеньевич* – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Самарского университета.

в этой области исследований можно понять как проблему универсальности человеческого жертвоприношения. Проблема универсальности человеческого жертвоприношения имеет, как минимум, два аспекта. Первый аспект связан с вопросом о том, насколько универсально было распространено человеческое жертвоприношение в древних культурах. Хорошо известны свидетельства о его распространении у древних евреев и греков, в Древнем Риме, Индии, Африке, Полинезии, в доколумбовой Америке. И тем не менее в XX в. многие антропологи придерживались мнения, что человеческое жертвоприношение не было культурной универсалией и, возможно, вело происхождение от животных и даже растительных жертвоприношений, заменяя их кое-где в качестве своеобразного эксцесса. На мой взгляд, это не столько научная, сколько этическая точка зрения: исследователи, которым человеческое жертвоприношение кажется аморальным по определению, ищут возможность показать, что культура и общество могут обойтись без него, а значит, и современные люди могут, в принципе от него отказаться. Строго говоря, было ли человеческое жертвоприношение в прошлом универсальным фактом или нет, доказать невозможно, поскольку для этого пришлось бы провести полную инвентаризацию ритуалов всех существовавших когда-либо культур. Но можно сказать лишь одно: в последние десятилетия появляется всё больше археологических доказательств того, что человеческие жертвоприношения в прошлом были распространены намного шире, чем это полагали в XX в. [6; 7; 8].

Второй аспект проблемы связан с вопросом о том, в каких формах существует человеческое жертвоприношение в современных развитых обществах и насколько оно универсально в нашей современной жизни. В современной европейской политической философии этот аспект проблемы часто обсуждается в контексте размышлений о сущности суверенности и биополитики. Тон здесь задает идея Джорджо Агамбена о том, что суверенная власть может распоряжаться человеческой жизнью, не прибегая к каким-либо ритуальным элементам, а значит, биополитика может существовать отдельно от жертвоприношения. Если бы было так, жертвоприношение нельзя было бы рассматривать как универсалию.

Агамбен высказывает свою идею со ссылкой на древнеримский текст Феста «О значении слов»: «*Nomo sacer* называется тот, кого осудил народ за какое-либо преступление; приносить его в жертву нечестиво, но тот, кто его убьет, не считается преступником, ибо первый трибунский закон гласит: “Если кто убьет человека, который с ведома всего народа был объявлен *sacer*, да не осудится”. Оттого-то всякий дурной и бесчестный человек обыкновенно зовется *sacer*» [1, с. 92]. Вслед за Харольдом Беннеттом Агамбен усматривает противоречие в том, что «тот человек, которого всякий имел право безнаказанно убить, не мог, однако, быть предан смерти посредством какого-либо ритуала („*neque fas est eum immolari*“; глагол *immolari* означает „посыпать жертву *mola salsa* – жертвенной мукой, – прежде чем убить“) [1, с. 93].

Ван Дер Уолт в связи с этим замечает, во-первых, что приводимый Агамбеном отрывок из Феста можно интерпретировать по-другому: это запрет не жертвоприношения вообще, а определенной части ритуала – здесь имеет место проблема перевода. Агамбен преуменьшает значение того факта, что «*immolare*», строго говоря, первоначально обозначал разбрасывание кусочков соленого мяса по телу жертвы и только потом стал употребляться в обобщенном значении как синоним жертвоприношения в целом. Поэтому запрет на «*immolare*», о котором пишет Агамбен, может обозначать не запрет жертвоприношения *homo sacer*, а всего лишь запрет на некоторые ритуальные действия, такие как посыпание жертвы жертвенной мясной мукой [10, p. 279].

Во-вторых, даже если такой казус был в римском праве, это не отменяет общей логики, а она состоит в том, что при убийстве людей и использовании их тел, избежать ритуальных элементов в большинстве случаев невозможно, если это действие открытое, претендующее на легитимность. Скрыто и без ритуала можно убить человека и спрятать труп, но это убийство. А жертвоприношение – публично, что предполагает ритуал, и он всегда имеет место.

Обсуждение этого вопроса тесно связано с дискуссией о том, можно ли считать Холокост сакральным жертвоприношением или нет. Анализируя данную дискуссию, Марина Александровна Корецкая поддерживает позицию Агамбена, Жана-Люка Нанси и Джеффри Александера, согласно которой Холокост следует понимать не столько в терминах жертвоприношения, сколько в терминах травмы [4, с. 39–40]. При этом один из аргументов заключается в том, что нацисты всячески избегали ритуальных действий и старались не относиться к убиваемым людям как к людям: «Нацистский режим не рассматривал евреев (равно как и другие группы, подлежащие уничтожению) в качестве жертв (ни в смысле *victim*, ни в смысле *sacrifice*), даже жертв, необходимых во имя осуществления арийского проекта. Они рассматривались как расходный материал, грязь [4, с. 40]. В подтверждение этой точки зрения Корецкая цитирует Клода Ланцмана, бывшего интервью у Ицхака Дугина, бывшего в концлагере и рассказавшего, что немцы запрещали «произносить слово “смерть” и слово “жертва”, потому что это не тела, а просто деревянные чурбаны, ничего не значащие вещи, дерьмо, мусор. Стоило кому-нибудь сказать “смерть” или “жертва”, как его избивали. Немцы внушали нам, что мы должны называть трупы *Figuren*, то есть “марионетками”, “манекенами”, или *Shmattes*, то есть “ветошью”» [4, с. 40].

Но я считаю, что этот пример как раз показывает обратное, а именно, что ритуал и жертва имели место. Именно потому нацисты запрещали говорить о жертве, что она была, а её хотели превратить просто в технологию. Но это невозможно. В данном случае запрет говорить о жертве – часть ритуала жертвоприношения. Если бы нацисты действительно могли манипулировать жизнями убиваемых просто как расходным материалом, им не было бы на-

добности запрещать использовать какие-то слова. Здесь же налицо элемент ритуального осквернения, требуемого для того, чтобы человека можно было пожертвовать, сделав вид, что это не жертва. Нанси и Агамбен, возможно, правы в том, что холокост не был традиционным религиозным человеческим жертвоприношением, но он был новой формой современного человеческого жертвоприношения, в которой старые ритуальные формы претерпели радикальную трансформацию.

Вопреки идеям Агамбена и похожим утверждениям Филиппа Лаку-Лабарта (в работе 1998 г. «Политическая фантастика»), Ван Дер Уолт считает, что и в практике холокоста, и в современной медицине сохраняются ритуальные элементы, то есть распоряжение жизнью людей в современных обществах не имеет чисто технический характер и сохраняет свою связь с архаическим жертвоприношением. Ван Дер Уолт соглашается с мнением Жака Деррида, что стремление к суверенности как к праву на техническую манипуляцию чистой жизнью без каких-либо ритуальных элементов остается лишь стремлением, поскольку избежать ритуала не удастся. Даже в нацистских лагерях смерти уничтожение людей происходило на фоне нацистских факельных шествий, митингов, восславления фюрера и криков «Хайль!» [10, р. 279]. От себя добавлю, что всё это сопровождалось ритуальными осквернениями евреев, славян и всех прочих, кого решено было уничтожить. Все это и было ритуальной составляющей убийства людей в лагерях.

Рональд Кордеро убедительно пишет о том, что в современных развитых обществах человеческое жертвоприношение практикуется повсеместно – в военных операциях, при принятии структурных решений в промышленности и сельском хозяйстве, при массовых вакцинациях населения, когда принимаются решения, приводящие к запланированному рассчитанному повышению смертности среди определенных групп населения. Во время военных действий гибель солдат можно интерпретировать как их добровольное самопожертвование ради победы. Но там, где человеческие смерти нельзя выдать за самопожертвование, особенно смерти среди мирного населения во время военных действий, их замалчивают, выдают за результаты стечения случайных обстоятельств. Руководители, принимающие решения, например, о применении в сельском хозяйстве пестицидов, что увеличит урожайность, но повысит смертность среди сельскохозяйственных рабочих, не называют подобные решения принесением жертвы. Таким образом, имеется склонность властей представлять свои действия не как жертвоприношения, а просто как менеджмент (экологический, в области здравоохранения и т.п.) [7, pp. 206–212]. То есть власти современных государств всячески стремятся избежать ритуализации, чтобы не принимать на себя роль жрецов, которую они по факту исполняют. Видимо, именно в этом контексте следует интерпретировать идеи Агамбена про «чистую жизнь»: власть не может не приносить жертвы, но конструирует образ «чистой жизни» в ситуации, когда явное человеческое жертвоприношение табуировано.

Далее Кордеро задает вопрос: может ли современное человеческое жертвоприношение быть оправдано этически? И отвечает, что это возможно в рамках утилитаристской консеквенциалистской этики: мы жертвуем сокращением продолжительности жизни (смертью) меньшинства (рассчитанного статистически) для увеличения продолжительности жизни большинства. С точки зрения других, неконсеквенциалистских этических систем, человеческое жертвоприношение вряд ли может быть оправдано. Поэтому следует искать ему альтернативы, то есть такие способы организации современной жизни, которые позволят обойтись без сознательного принесения людей в жертву. Кордеро верит, что это возможно, но для этого не следует закрывать глаза на реальность человеческого жертвоприношения в современных развитых обществах [7, pp. 212–215].

Один из механизмов сокрытия универсальности человеческого жертвоприношения в современных обществах заключается в том, что намеренные жертвы (*sacrifices*) предстают в рамках современной идеологии как жертвы случайных обстоятельств (*victims*). Правительства и корпорации не признают ответственности за намеренные действия, в результате которых людей приносят в жертву, но придерживаются идеологии, в рамках которой их действия выглядят как помощь тем, кому просто не повезло, то есть жертвам несчастных случаев. Например, в нашей стране во время катастрофы в Чернобыле и во время теракта в Беслане многие решения властей и вытекающие из них действия фактически были элементами человеческого жертвоприношения, но официально в качестве таковых они никогда не были и не будут признаны [5].

В рамках современной идеологии считается само собой разумеющимся, что каждый имеет право на жизнь, но государство и корпорации обязаны обеспечить компенсации тем, кто случайно оказался жертвой. Так функционирует то, что Елена Иваненко называет «экономикой жертвы» и «виктимократией», когда на идеологическом уровне жертва понимается как субъект, право которого не быть жертвой было нарушено и который имеет право на виктимный капитал.

В условиях, когда явное человеческое жертвоприношение табуировано, оно осуществляется таким образом, что элементы традиционного ритуала – выбор жертвы, осквернение или очищение, подготовка сакрального места, очищение жреца, убийство жертвы, потребление и/или захоронение тела жертвы, мемориальное почитание жертвы – разносятся в пространстве и времени, будучи реализованы в самом различном порядке. Но от этого ритуал никуда не исчезает, он становится «распределённым» [3, с. 287]. При этом основным средством сакрализации человеческих жертв становятся новые медиа. «Здесь наблюдается любопытная параллель с архаикой: смещение от традиционного ритуала жертвоприношения к дизайну странным образом сохраняет сакральную дистанцию к жертве, превращая дизайн в жреческую

практику по наделению объекта наилучшими качествами, возвращая его до статуса наилучшей жертвы, *sacrificium*. Сеть добавляет в эту игру сращение (и амбивалентность) жертвы и зрелища, а также размывает границы между создателем, отправителем и адресатом жертвы... Композиция кадра намекает на логику ритуального жертвоприношения, ломая ее и оставляя открытым адресата – этот прием напрямую вписан в систему биополитических механизмов» [2, с. 48–52].

Итак, вопросы о сущности жертвоприношения и особенно о роли человеческого жертвоприношения в человеческой культуре далеки от окончательного разрешения. При этом те авторы, которые придерживаются гипотезы о необязательности человеческого жертвоприношения в качестве условия культуры, опираются либо на этические аргументы, согласно которым человеческое жертвоприношение является в современной культуре морально неприемлемым, либо на политическую возможность манипулировать жизнью людей вне ритуальных практик. Однако анализ фактов показывает, во-первых, что в архаических обществах человеческое жертвоприношение было распространено намного шире, чем предполагали до сих пор. Во-вторых, в современных развитых обществах человеческое жертвоприношение никуда не исчезло, но приняло новые формы, призванные, в частности, скрывать факт его существования. Что касается возможности манипулировать человеческой жизнью вне ритуала, эта возможность является не столько реальной, сколько желаемой для потенциальных манипуляторов, однако в реальности полностью избегать ритуальных элементов им не удастся. Из этого следует, что человеческое жертвоприношение, возможно, является культурной универсалией и необходимым условием существования человеческой культуры.

Список литературы

1. Агамбен, Дж. *Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь* / Дж. Агамбен. – М.: Европа, 2011. – 256 с.
2. Иваненко, Е.А. Дизайн жертвы / Е.А. Иваненко // *Международный журнал исследований культуры*. – 2017. – № 4 (29): 44–55 [Электронный ресурс]. – URL: https://www.elibrary.ru/download/elibrary_32340894_90595376.pdf (дата обращения 07.01.21).
3. Иваненко, Е.А. Хайп: Производство и потребление аффекта коллективным телом / Е.А. Иваненко // *Миргород*. – 2020. – № 1 (15). – С. 254–291 [Электронный ресурс]. – URL: <https://mirgorodjournal.com/wp-content/uploads/2020/10/14-ivanenko.pdf> (дата обращения 01.11.20).
4. Корецкая, М.А. (Не) напрасные жертвы: Травма как точка сборки биополитического коллективного тела / М.А. Корецкая // *Международный журнал исследований культуры*. – 2017. – № 4 (29): 29–43 [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=32340893&> (дата обращения 07.01.21).

5. Сериков, А.Е. Современные аналоги человеческого жертвоприношения / А.Е. Сериков // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». – 2019. – № 2 (26). – С. 68–100 [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=41596289> (дата обращения 07.01.20).
6. Carrasco, D. 2013. Sacrifice/Human Sacrifice in Religious Traditions / D. Carrasco // The Oxford Handbook of Religion and Violence: eds. Mark Juergensmeyer, Margo Kitts, and Michael Jerryson. – Oxford and New York: Oxford University Press, 2013. – Pp. 209–225 [Электронный ресурс]. – URL: <https://dash.harvard.edu/handle/1/34814073> (дата обращения 07.01.20).
7. Cordero, R.A. Human Sacrifice Today / R.A. Cordero // The Journal of Value Inquiry. – 2008. – 42:203–216 [Электронный ресурс]. – URL: <https://doi.org/10.1007/s10790-008-9105-0> (дата обращения 07.01.21).
8. New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society / Ed. By Vera Tiesler and Andrea Cucina. – N.Y.: Springer, 2007.
9. Stebbins, M. (2020) Sacrifice. In: Leeming D.A. (eds) Encyclopedia of Psychology and Religion. Springer, Cham [Электронный ресурс]. – URL: https://doi.org/10.1007/978-3-030-24348-7_602 (дата обращения 07.01.21).
10. Van Der Walt, J. Interrupting the Myth of the Partage: Reflections on Sovereignty and Sacrifice in the work of Nancy, Agamben and Derrida. Law Critique 16, 277–299 (2005) [Электронный ресурс]. – URL: <https://doi.org/10.1007/s10978-005-1891-y> (дата обращения 07.01.21).

THE UNIVERSALITY OF HUMAN SACRIFICE

*A.E. Serikov**

S.P. Korolev Samara National Research University, Samara, Russia

E-mail: aeserikov@mail.ru

***Abstract.** The question of the role of human sacrifice in human culture is far from final resolution. The authors, who adhere to the hypothesis that human sacrifice is not obligatory as a condition of culture, rely either on ethical arguments according to which human sacrifice is morally unacceptable in modern culture, or on the political possibility of manipulating people's lives outside of ritual practices. However, an analysis of the facts shows, firstly, that in archaic societies, human sacrifice was much more widespread than hitherto assumed. Secondly, in modern developed societies, human sacrifice has not disappeared anywhere, but has taken on new forms, designed, in particular, to hide the fact of its existence. As for the possibility of manipulating human life outside of ritual, this possibility is not so much real as it is desirable for potential manipulators, but in reality they cannot completely avoid ritual elements. It follows from this that human sacrifice is possibly a cultural universal and a necessary condition for the existence of human culture.*

***Keywords:** culture, cultural universals, social practices, sacrifice, ritual.*

**SERIKOV Andrei Evgenievich* – Associate Professor, Candidate of Philosophy, Associate Professor of S.P. Korolev Samara National Research University, Chair of Philosophy.