

УДК: 321.1; 572

М.А. Корецкая*

ЖЕРТВА ТЕРРОРА И САКРАЛИЗАЦИЯ ВЛАСТИ**

Современное публичное и политическое пространство, несмотря на декларируемые рационально-просвещенческие установки, по-прежнему апеллирует к фигуре жертвы, используя формулы квазирелигиозного дискурса. При этом за различиями аффектов вокруг архаической жертвы (энтузиазм и восхищение) и жертвы современной (жалость и сострадание) стоит различие диспозитивов власти.

Ключевые слова: жертва, жертвоприношение, террор, сакральное, власть, суверенность, чрезвычайное положение, био-политика.

Вмененный характер мощного социального аффекта, возникающего вокруг фигуры жертвы, 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 имеет место везде, где есть социальные отношения, везде, где имеют место дисциплинарные практики, везде, где присутствует некая принудительность со стороны дискурса. Более того, придерживаясь руслу так называемого *перформативного поворота* в гуманитарном знании, можно говорить о перформативном характере власти: власть *есть* так, как 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 и 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 власти. Как утверждают М. Мосс и А. Юбер, «жертвоприношение есть религиозный акт, который посредством освящения жертвы изменяет статус лица, совершающего этот акт» [7, с. 29], поскольку на это лицо либо снизошла благодать, либо оно очистилось от скверны. Учитывая характерное для архаических обществ фактическое тождество сакрального могущества и власти, «религиозное преображение» (изменение сакрального статуса), о котором пишут М. Мосс и А. Юбер, никогда не остается только религиозным, оно всегда конвертируется во властный авторитет. Поэтому не удивительно 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

* © Корецкая М.А., 2015

Корецкая Марина Александровна (lekhtsiervitaly@mail.ru), кафедра философии, Самарская гуманитарная академия, 443011, Российская Федерация, г. Самара, ул. 8-я Радиальная, 2.

** Данное исследование выполнено при финансовой поддержке фонда РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 14-03-00218.

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 [3, с. 20].

Архаика породила сакрализацию суверенности: носитель власти в архаической логике представлял собой отсроченную жертву, ритуальная смерть оказывалась прямой ценой властной харизмы 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. Носитель власти сакрален, однако сакральное амбивалентно (как на этом настаивает Р. Кайуа): отличаясь от профанного, оно само двойственно. Сакральное — «тот или то, до кого или чего нельзя дотронуться, не осквернившись или не осквернив» [4, с. 164]. Вместе с инсигниями правитель получал право и даже обязанность на легитимное причинение смерти (этот момент оказался ключевым для определения того, что есть власть суверенна), 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.

Обоснование суверенности логикой жертвоприношения сохраняется и в обществах Модерна, ничуть не утрачивая экстаического энтузиазма. С той только разницей, что в роли суверена 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 в целях 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. «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, не-человеки, чья гибель была обеспечена тем, что поставлена на поток» [2, 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.

В случае смены политического режима появлялась и смена акцента: враги режима (нации) могли быть перекалфицированы 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 вышла на 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», гуманизм есть претензия ответа на вопрос о человеческой сущности [8, с. 152], 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 Холокост представляет собой вопиющее противоречие между возвышенной исходной идеей жертвоприношения и ее реализацией, «недостойной даже называться пародией» [6, с. 96]. 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 невозможным 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. 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 погибли за Родину, выполняя свой долг. Но применить эту спасительную для социального порядка формулировку к жертвам сталинских репрессий или немецких концлагерей было уже затруднительно. В этом контексте показательно, что термин «Холокост» (в переводе с греческого означающий жертву всеожжения), предложенный Эли Визелем в применении к фашистскому геноциду против евреев, некоторые исследователи (в их числе Дж. Агамбен) считают некорректным. Во-первых, потому, что этот термин 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. И в том и в другом случае смерти перестают быть невыносимо бессмысленными, но чудовищная бойня тем самым как бы оправдывается. Во-вторых, в Средние века

этим термином иронически обозначали еврейские погромы, то есть он имеет антисемитскую историю употребления. Как пишет Дж. Агамбен, «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» [2, с. 32]. В отношении же к жертвам современного терроризма формулировка о «ненапрасной смерти» представляется и вовсе неуместной, что свидетельствует о глубоко травматическом характере подобного опыта для культуры.

Однако именно напрасность этих смертей, их вопиюще бессмысленный характер запускает процесс косвенной легитимации власти. Как об этом говорилось выше, архаическая жертва обосновывала власть напрямую — чем больше правитель приносит жертв (в том числе и себя самого в качестве жертвы), тем больше власть обладает сакральным авторитетом. 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, во-первых, всегда осуществляется постфактум: террористы не называют заложников жертвами, равно как 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 Г.И. Козырев [5, с. 65]. В ходе этого конструирования происходит как «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 происходило 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: при том, 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 отмщение. «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 года, вторые — насильственной американизации, большей частью осуществляющейся посредством оружия массового обольщения» [9, с. 271]. 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 необратимо может быть похищен их статус субъекта, а стало быть, никто не в силах сохранить этот статус самостоятельно. Субъектность, вменяемость оказывается отчуждаемой, как и все остальное. Но такая ситуация опять-таки выгодна для обоснования власти. Подобные события как бы демонстрируют нам не только оскал лакановско-жижекковского 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. Имеет место странный парадокс: чтобы ужасы XX века не повторились, всякий рождается с правами человека наготове, за всяким (а не только за некоторой элитой, как это было в обществе традиционном) предполагается чувство собственного достоинства. Но то, что считается присущим нам а priori, 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, всегда следует дожидаться, когда о тебе позаботятся профессионалы. Это у них есть право на геройское 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 налогоплательщиками, с которыми государство заключает пакт о безопасности [12, с. 483], почему современные жертвы террора не только апеллируют к институту правосудия, но и в конечном счете ожидают от государства компенсаций (причем не только моральных, но и финансовых).

Вообще денежные выплаты семьям жертв и пострадавших – отдельная скользкая тема, позволяющая затронуть вопрос о теневой стороне принципа ценности человеческой жизни. Ценность – коварное понятие, в логике ценности мы, с одной стороны, 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 уникальна и потеря ее невосполнима, на чем и настаивает послевоенный гуманизм, практика денежных компенсаций может показаться неуместной. Однако компенсация не может не быть принята, как не может не быть выплачена, причем 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 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, о которой писал М. Фуко. Тотальный контроль за жизнью предполагает в конечном итоге, что без ведома и дозволения власти никто не может безнаказанно ускользнуть в смерть сам или отправить на тот свет другого.

В итоге, отталкиваясь от имеющего место в современности публичного дискурса о жертвах, мы, возможно, сталкиваемся с провокативными и внушающими беспокойство подозрениями. Одно из них заключается в том, что терроризм вписан в совре-

менный 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. Биополитика, ценящая жизнь как ключевой ресурс, с одной стороны, нуждается в ситуации чрезвычайного положения, поскольку именно ситуация аномии производит голую жизнь, этот объект биополитической заботы как результат насильственной редукции индивида к *vita sacra* [1, с. 149]. Без операции маркировки и исключения части социального тела в качестве голой жизни не только суверенность, но и дорожающая ценностью жизни биополитика не может быть конституирована. С другой стороны, заключая с гражданами пакт о безопасности, биовласть в лице государства не может напрямую инициировать откровенный террор, поэтому легитимно установить чрезвычайное положение можно только в реактивном режиме, в рамках борьбы со всегда нелегальным терроризмом. Но в любом случае, пока есть шанс возвращения к режиму чрезвычайного положения, чрезвычайной ситуации, когда правило и норма нуждаются для своего подтверждения в эксцессах исключения, всякий имеет шанс внезапно обнаружить себя в статусе той самой голой жизни, *vita sacra*, объекта насильственных манипуляций. Более того, вполне в духе времени современная ситуация террора (захват заложников) уже не особо нуждается в сложно организованных топосах вроде концлагерей. Ситуация аномии может молниеносно возникнуть в любом «узле ризомы», террор же виртуализируется — он реален везде, но в качестве угрозы и локален в качестве Страсти Реального (невозможного, непереносимого опыта, абсолютного зла) в отдельных спорадически возникающих зонах.

Библиографический список

1. Агамбен Дж. *Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. М.: Издательство «Европа», 2011. 256 с.
2. Агамбен Дж. *Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель*. М.: Европа, 2012. 192 с.
3. Иваненко Е.А., Корецкая М.А., Савенкова Е.В. Архаическое и современное тело жертвоприношения: трансформация аффектов // *Вестник Самарской гуманитарной академии. Сер.: Философия. Филология*. 2012. № 2 (12). С. 17–41.
4. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2003. 296 с.
5. Козырев Г.И. Конструирование «жертвы» как способ создания управляемой конфликтной ситуации // *Социологические исследования*. 2009. № 4. С. 63–73.
6. Московский А.В. Ускользящее жертвоприношение // *Religio. Альманах Московского религиозоведческого общества*. Вып. 1. Т. 1. 2004–2007. М., 2008. С. 88–97.
7. 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.: Евразия, 2000. 444 с.
8. Нанси Ж.-Л. Сегодня // *Ad Marginem* '93. 1994. С. 148–164.
9. Савчук В. *Медиафилософия. Приступ реальности*. СПб.: Изд-во РХГА, 2013. 349 с.
10. Фуко М. *Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году* / пер. с фр. Н.В. Суслова, А.В. Шестакова, В.Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2011. 544 с.

References

1. Agamben G. *Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life*. М., Izdatel'stvo «Evropa», 2011, 256 p. [in Russian].

2. Agamben G. Homo sacer. What is left after Auschwitz: archive and witness. М., Европа, 2012, 192 p. [in Russian].
3. Ivanenko E.A., Koretskaya M.A, Savenkova E.V. Archaic and modern body of sacrifice: transformation of affects. *Vestnik Samarskoi gumanitarnoi akademii. Seriya «Filosofia. Filologiya»* [Vestnik of Samara Academy for the Humanities. Series: «Philosophy. Linguistics»], 2012, no. 2 (12), pp. 17–41 [in Russian].
4. Caillois R. Myth and Man. Man and the Sacred. Translation from French and proslusion by S.N. Zenkin. М., OGI, 2003, 296 p. [in Russian].
5. Kozyrev G.I. Creating an image of «victim» as a way of creating controlled conflict situation. *Sotsiologicheskie issledovaniia* [Sociological Researches], no. 4, April 2009, pp. 63–73 [in Russian].
6. Moskovsky A.V. Escaping sacrifice. *Religo. Al'manakh Moskovskogo religiovedcheskogo obshchestva* [Religo. Almanac of Moscow Theological Society]. Issue 1, Volume 1. 2004–2007. М., 2008, pp. 88–97 [in Russian].
7. Moss M., Yuber A. Essay on the nature and function of sacrifice. In: *Moss M. Social functions of sacred: Selected works. Transl. from French, under general editorship of I.V. Utekhin*. SPb., Evraziia, 2000, 444 p. [in Russian].
8. Nancy J.–L. Today. *Ad Marginem '93.*, М., Ad Marginem, 1994, pp. 148–164 [in Russian].
9. Savchuk V. Media philosophy. Paroxysm of reality. SPb., Izd-vo RKhGA, 2013, 349 p. [in Russian].
10. Foucault M. Safety, territory, population. Course of lectures read in the College de France in 1977–1978 academic year. Transl. from French by N.V. Suslov, A.V. Shestakov, V.Yu. Bystrov. SPb., Nauka, 2011, 544 p. [in Russian]

М.А. Корецкая*

VICTIM OF TERROR AND THE SACRALIZATION OF POWER**

Current public and political sphere, in spite of the declared principles of rationality and enlightenment, still appeals to the figure of the victim using the formula of quasi-religious discourse. At the same time the difference of emotions connected with the archaic sacrifice (enthusiasm and admiration) on the one hand, and with the contemporary victim (pity and compassion) on the another hand, indicates the difference of dispositives of power.

Key words: victim, sacrifice, terror, sacral, power, sovereignty, state of emergency, biopolitics.

Статья поступила в редакцию 25/VIII/2015.
The article received 25/VIII/2015.

* *Koretskaya Marina Alexandrovna* (lekhtsiervitaly@mail.ru), Department of Philosophy, Samara Academy for the Humanities, 2, 8th Radialnaya Street, Samara, 443011, Russian Federation.

** *The research is accomplished with financial support from the Russian Foundation for the Humanities fund within the frameworks of Research and Development Project № 14-03-00218.*