



## ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 177.7, 214

### ВИКТИМБЛЕЙМИНГ И ТЕОДИЦЕЯ: ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ ВЕРЫ В СПРАВЕДЛИВОСТЬ СТРАДАНИЙ ЖЕРТВЫ

© М. А. Корещкая

© Е. А. Иваненко

© Е. В. Савенкова

**Корещкая**  
Марина Александровна  
кандидат философских наук,  
доцент  
заведующая  
кафедрой философии  
Самарская  
гуманитарная академия

**Иваненко Елена Анатольевна**  
доцент кафедры философии  
Самарская  
гуманитарная академия  
e-mail: iv@webvertex.ru

**Савенкова**  
Елена Владимировна  
доцент кафедры философии  
Самарская  
гуманитарная академия  
e-mail: filis75@yandex.ru

Статья посвящена анализу феномена виктимблейминга и преследует троякую цель: во-первых, показать недостаточность психологических и социологических объяснений практики виктимблейминга; во-вторых, продемонстрировать, что у виктимблейминга и концепции веры в справедливый мир есть общий контекст, связанный с теологией, а именно, с доктриной теодицеи, постулирующей благость мира, несмотря на наличие в нем зла; и, в-третьих, показать важность именно коллективной аффективности, связанной с виктимблеймингом.

**Ключевые слова:** жертва, виктимблейминг, вера в справедливый мир, теология, теодицея, провидение.

Не две ли малые птицы продаются за ассарий?  
И ни одна из них не упадет на землю  
без воли Отца вашего;  
у вас же и волосы на голове все сочтены.

*Евангелие от Матфея, 10: 29-31*

Дискуссия вокруг явления, получившего название «виктимблейминг», затрагивает остро-современную и довольно скользкую тему обвинения жертвы в ее собственных страданиях. Понятно, что многие социальные институты предполагают определенные схемы делегирования вины за инцидент самим пострадавшим от этого инцидента — например, водитель, нарушивший правила дорожного движения и ставший жертвой аварии, сам виноват и сам несет ответственность за происшествие. Однако подобные случаи и не квалифицируются в качестве виктимблейминга, который опирается на куда более изощренные

социальные конструкты. В качестве примера здесь, скорее, следует упомянуть жертв дискриминации, когда принадлежность к определенной социальной группе расценивается другой социальной группой как предрасположенность к виктимности (то есть к тому, чтобы стать жертвой преступления), или вовсе как ее прямая причина. Иными словами, ответственность за насилие или трагические инциденты перераспределяется таким образом, что частично или даже полностью вменяется самим пострадавшим. Суды, чтобы установить степень вины преступника, рассматривают вопрос о том, не провоцировала ли жертва тем или иным способом изнасилование, избиение, убийство. Но рамками судебных разбирательств феномен далеко не исчерпывается: общественное мнение по самым разным случаям склонно практически на автоматизме и чаще всего с изрядной долей экзальтации воспроизводить формулу «жертва сама виновата». В этом автоматизме настораживает то, как именно срабатывает коллективный аффект: вместо того, чтобы солидаризироваться с жертвой (как того требует непререкаемый статус прав человека и соответствующая этика), общественное мнение нередко, и что еще хуже, зачастую непредсказуемо и без особой опоры на рациональные аргументы и здравый смысл, обращается против нее, демонстрируя при этом не меньшую солидарность. Для объяснения этого феномена явно недостаточно редуцировать его к системе обвинения сильными слабыми в их слабости, тем более, что парадоксальным на первый взгляд образом винить жертву склонны не только те, в ком можно заподозрить более или менее бессознательную идентификацию по тем или иным характеристикам с преступником, но и те, кто в социальном смысле близок к пострадавшим: про пресловутую провокативно короткую юбку мы услышим от женщин не реже, чем от мужчин. В сетевых обсуждениях после пожара в кемеровском ТРЦ «Зимняя вишня» (25 марта 2018 года) активно всплывала инвектива по поводу того, что родители столь беспечно оставляют детей в игровых комнатах и кинотеатрах, предаваясь в это время шопингу; а после того, как в Шереметьево при посадке сгорел самолет SS-100 (5 мая 2019 года) публика в достаточно агрессивных тонах обсуждала действия пассажиров, озабоченных спасением своей ручной клади, что, якобы, помешало успешной эвакуации и привело к большому числу погибших. Можно было бы предположить, что в подобных случаях имеет место манипуляция, позволяющая хотя бы частично погасить гнев граждан в адрес государства, чья декларированная обязанность гарантировать безопасность не выполнена надлежащим образом. Но даже если это так, манипуляция возможна только тогда, когда она отвечает на определенный запрос самой аудитории.

Виктимблейминг исследуют по преимуществу психологи и социологи, видя причину такого поведения в вытесненном страхе ассоциировать себя с жертвами, причем страх этот камуфлируется верой в некую универсальную мировую справедливость. Среднестатистический современный человек мало готов к столкновению с травматическими событиями и тогда, когда он видит пугающие и шокирующие примеры того, как с такими же, как он, людьми в рамках их повседневной деятельности происходит внезапная катастрофа или они становятся жертвой насилия, чтобы отогнать от себя слишком тревожащие аналогии, люди предпочитают думать, что жертва сама совершала какие-то

ошибки и если их не совершать, то не окажешься на ее месте. Обвинение жертвы должно отогнать прилипчивую тревогу, переживаемую аудиторией, потому оно столь аффективно, и его цель — принести некое, пусть и фиктивное чувство безопасности, когда индивид сам себе эту безопасность гарантировать не может.

И здесь мы можем отметить несколько моментов, позволяющих усомниться в достаточности такого психологического объяснения. Первый важный момент, остающийся в тени — то, что у страха идентифицироваться с жертвой — биополитическая природа. Этот страх, лежащий в основе виктимблейминга, действует как критерий отбора, когда биологическая жизнь является единицей управления и объектом приложения власти. До тех пор, пока жертва является зоной аффективной нестабильности, и как следствие, точкой вне управляющих структур, страх ограничивает взаимодействие с ней. Однако, и этот рубеж подвижен — культура новой виктимности делает шаги в сторону включения «жертвы» как нового (и весьма емкого) кластера в биополитический глобализм.

Второй момент заключается в том, что само понятие виктимблейминга вовсе не нейтрально — оно не просто описывает некий феномен, но описывает его так, чтобы подчеркнуть порочность этой социальной практики, выявить ее причины и найти способ от нее избавиться как от фактора, увеличивающего социальную несправедливость, ведь право пострадавших на поддержку оказывается поперано. Однако при этом и сам виктимблейминг тоже включает в себя аффективное переживание чувства справедливости: жертве досталось «поделом», и никакого особенного сочувствия она требовать не смеет, а оказанная ей поддержка может вызывать неприкрытое раздражение. Иными словами, как само осуждение жертв, так и осуждение этого осуждения сосредоточено на эмоциональном запросе на справедливость, который адресуется то обществу и миру в целом, то различным инстанциям (системе правосудия, государству, и, наконец, богу).

Третий момент: тот факт, что поведенческая модель виктимблейминга имеет тенденцию срабатывать на автоматизме, свидетельствует не только о работе психики по вытеснению и подавлению страхов, ускользающей от сознания (о чем много написано), но и о том, что важный для виктимблейминга ресурс общественного отклика идет по колее, накатанной традициями, правовыми нормами и т. п. В конечном счете, сопутствующая аффективному обвинению жертв в их несчастьях иррациональная вера в справедливость мира представляет собой работу секуляризованных, но от того не менее действенных структур классической теологии. Дело в том, что для виктимблейминга характерно выстраивание причинно-следственной связи, где каузальность устанавливается (и нередко фанатично защищается) в логике *deus vult*<sup>1</sup>, которая предъясняется

---

<sup>1</sup> *Deus vult!* (лат. По воле Бога!) — клич крестоносцев, впервые прозвучавший перед первым крестовым походом из уст папы Урбана II на Клермонском соборе в 1095 году; этот девиз призван был освятить как крестовый поход в целом, так и каждый отдельный акт убийства неверного. Сегодня фраза стала популярной в сети благодаря игре *Crusader Kings*, а потом стала часто появляться на политических бордах в *Reddit* и *4chan*, в частности в дискуссиях об исламском экстремизме. Фраза «*Deus vult!*» также используется как мем, характеризующий политику Трампа.

как некий финальный аргумент, не требующий доказательства. Более того, в контексте вменения вины жертвам уместно вспомнить и о беньяминовском тезисе о капитализме как секуляризованной религии вины.

Разумеется, понятно, что виктимблейминг не принадлежит к общечеловеческим моделям социального поведения и является культурно-обусловленным конструктом, связанным, прежде всего, с культурой Запада (в широком ее понимании) и западной же теологией. Отдельная и перспективная тема для исследований связана с изучением того, как проблематика вменения вины жертвам-пострадавшим выглядит и концептуализируется в сфере влияния исламских культурных и собственно теологических кодов. Но в рамках данной статьи это тематическое направление затрагиваться не будет в силу его обширности и относительной самостоятельности<sup>2</sup>.

И, наконец, четвертый момент, на который мы хотели бы обратить внимание. Аффектация, сопровождающая виктимблейминг и связанная с теологическим горизонтом веры в справедливый мир, по нашему мнению, не только имеет сакральный (или по меньшей мере, квазисакральный) характер, но связана с опытом коллективного тела. Привычный вектор зарубежной критики виктимблейминга как социального явления не позволяет обращать внимание на социообразующий фактор этой коллективной аффектации, значение которого не столь однозначно «побочное», как принято считать. Не случайно концепт жертвы-пострадавшего (victim) в процессе своей научной эволюции в русле виктимологии и криминалистики предполагал чуть ли не исключительно работу по классификаторам, был объективирован и требовал выделения четких критериев, кто является жертвой, а кто нет. Сегодня на волне продолжающейся борьбы за права человека и торжества принципов инклюзии классификации жертвы неважны или невозможны, и смысл жертвы теперь расположен иначе — в коллективной аффектации. И здесь можно высказать предложение, что единственный критерий статуса жертвы сегодня заключается в том, возник ли аффект коллективного тела вокруг нее или нет. Собственно, одна из внутренних целей данной работы — вывести этот тезис из сумеречной зоны предположений в поле рефлексии.

Итак, представленная статья имеет тройную цель: во-первых, показать недостаточность психологических и социологических объяснений; во-вторых, продемонстрировать, что у виктимблейминга и концепции *веры в справедливый мир* есть общий контекст, связанный с теологией, а именно, с доктриной теодицеи, постулирующей благость мира, несмотря на наличие в нем зла, и, в-третьих, показать важность именно коллективной аффективности, связанной с виктимблеймингом.

Дальнейшая структура данной статьи выглядит следующим образом. Сначала будет предложен обзор истории формирования концепта «виктим-

---

<sup>2</sup> Исследовательская оптика анализа виктимблейминга, примененная к исламской традиции, предсказуемо дает иные результаты, чем мы видим в сфере культурного доминирования других авраамических религий. В качестве примера можем привести исследование Х. Каплана, проведенное в турецких городах Канаккале и Стамбуле (*Kaplan Hasan. Belief in a Just World, Religiosity and Victim Blaming // Archive for the Psychology of Religion. January 2012. P. 397–409*).

блейминг», затрагивающий временной период от становления виктимологии как науки в XX веке до критики ее границ в социальной психологии и социологии в наши дни. Будет рассмотрена структура и роль концепции «веры в справедливый мир», а также предложена версия эволюции виктимблейминга в сторону аффективной перформативности, окружающей тему жертвы. Эта часть будет опираться по преимуществу на литературу на иностранных языках, восполняя пробел по данной теме, существующий в отечественных исследованиях.

Далее для углубления понимания феномена виктимблейминга добавляется этимологический срез, с помощью которого фиксируются некоторые важные нюансы функционирования этого понятия.

Следующим шагом приводится разбор основных исторически сложившихся версий теодицеи (в широком смысле этого понятия), каждая из которых анализируется на предмет корреляций со структурами виктимблейминга. Временной диапазон — от архаики через ветхозаветную парадигму к христианству и секуляризованным теологическим конструкциям.

В заключительной части статьи будут представлены обобщающие выводы, дающие ответ на вопрос, почему в современной культуре виктимблейминг осуждается и как на фоне этой критики осуществляется легитимация статуса жертвы.

### **Виктимблейминг: история формирования понятия**

Виктимблейминг — это термин, сформировавшийся в виктимологии и криминологии и ныне применяющийся в сферах социальной психологии и социологии, а также в ряде других смежных гуманитарных дисциплин. Как уже говорилось выше, термин описывает ряд социальных феноменов, в которых вина за преступление возлагается полностью или частично на жертву этого преступления. Интересно, что в правоведении понятие виктимблейминга характеризуется неоднозначностью, так как само понятие вины шире правового пространства и предполагает социокультурное взаимодействие субъекта и общества. В английском языке существует несколько версий этого термина — *blaming the victim*, *blame the victim*, *victim blaming* — все они восходят к классической работе американского психолога Уильяма Райана «Обвиняя жертву» (*William Ryan «Blaming the victim»*<sup>3</sup>), изданной в 1971 году. Райан описывает виктимблейминг как идеологию, используемую для оправдания расизма и социального неравенства в Соединенных Штатах. Процесс виктимблейминга, согласно его исследованию, начинается с признания, что проблемы дискриминации связаны с характерными поведенческими чертами людей из той или иной социальной группы, в результате чего эти люди чаще становятся жертвами определенных преступлений. Поскольку поведение жертв рассматривается как причина их несчастий, то от самих жертв (и, шире, соответствующей им социальной группы) требуется измениться, чтобы избежать последующей виктимизации. Те, кто не способен/не желает меняться, следовательно, должны самостоятельно нести ответственность за все свои беды.

---

<sup>3</sup> *Ryan W. Blaming the Victim*. New York: Patheon, 1971. 368 p.

Предпосылки для формирования исследовательского интереса к виктимблеймингу и выделения этого феномена в качестве самостоятельного объекта исследования можно обнаружить и в более ранних работах в сферах социальной психологии и виктимологии. Собственно говоря, с момента возникновения в 1947 термина «виктимология», обязанного своим появлением деятельности румынского адвоката по уголовным делам Бенджамина Мендельсона, пристальный интерес к жертве как объекту особой научной дисциплины не мог не затрагивать вопрос о возможной «виктимогенной» предрасположенности пострадавшего лица и, как следствие, степени вовлеченности жертвы в травматическое событие. В более широком смысловом горизонте и виктимология, и во многом теория виктимблейминга, обязаны своим становлением волне катастрофических событий в 30-40-х годах XX века, когда количество пострадавших от насилия и террора достигло немислимых размахов. Ситуация требовала немедленного отклика — уже в 1937 году Мендельсон, которого теперь называют одним из «отцов виктимологии», говорил о необходимости создания «науки о жертве», которую он позднее определит как «новую отрасль био-психо-социальной науки» — виктимологии<sup>4</sup>. Работа в этом поле была связана с систематизацией типов жертв, и Мендельсон выделил пять основных типов — от совершенно невинной жертвы до единственно виновной (и позже выделил еще один тип — воображаемая жертва)<sup>5</sup>. Создание подобной типологии с неизбежностью вело к

---

<sup>4</sup> В 1937 году Мендельсон публикует работу: *Mendelsohn B. Methode a utiliser par la defenseur pur les recherches Concertant la Personalite du Criminal. Revue de Droit Penal et de Criminologie et Archives internationaux de medicine legale: 877–891*. А в 1947 делает резонансный доклад, обосновывающий необходимость новой научной дисциплины, на Международном конгрессе по психиатрии в Бухаресте (*Mendelsohn B. Un horizon nouveau dans la science biopsych social: La victimologie – Bucharest, 1947*. См.: Sarah Ben-David. Needed: Victim's Victimology // *Victimology at the Transition From the 20th to the 21st Century. Essays in Honor of Hans Joachim Schneider*. Montreal, Canada. 2000. P. 55 (55-72). URL: [https://www.ariel.ac.il/images/stories/site/personalSites/SarahBenDavid/mamrim/mamrim2/victimology\\_at\\_the\\_transition.pdf](https://www.ariel.ac.il/images/stories/site/personalSites/SarahBenDavid/mamrim/mamrim2/victimology_at_the_transition.pdf) (дата обращения: 22.08.2019)).

<sup>5</sup> Мендельсон в 1956 г. (*Mendelsohn B. Une nouvelle branche de la science bio-psycho-sociale, la victimologie // EtudesInternationales de Psycho-Sociologie Criminelle. France. July-September 1956*. P. 105–108) предложил выделять пять групп по степени вины жертвы:

1. *Совершенно невинная жертва*: идеальная группа, в которую включены пострадавшие, не играющие никакой роли в провоцировании преступления. Пример: ребенок-жертва, который в силу своего возраста никогда не несет ответственности за свою виктимизацию.

2. *Жертва меньшей вины*: жертва из невежества. Пример: женщина, которая вызывает выкидыш.

3. *Жертва так же виновна, как и преступник*: добровольная жертва. Пример: самоубийство и эвтаназия.

4. *Жертва виновна больше, чем преступник*. Пример: жертва-provokator, тот, кто подстрекает преступника к совершению преступления.

5. *Самая виновная жертва или единственно виновная* – это жертва-нарушитель, жертва-агрессор, тот, кто, совершая нападение, становится жертвой самообороны.

6. *Воображаемая жертва*. Пример: люди, страдающие психическими расстройствами, такими как паранойя и истерика, которые думают, что они стали жертвами преступления. Анализ данной типологии дает М. Сенжсток (*Sengstock M. C. The Culprable*

субстантивированной иерархии жертв и выделению виктимогенности в отдельный критерий оценки статуса жертвы. Мари Сенжсток, анализируя типологию Мендельсона, отмечает следующие симптоматичные моменты: полностью невинная и даже сравнительно невинная жертва находятся в меньшинстве по сравнению с «культивированной жертвой». И более того, полным воплощением невинной жертвы является только ребенок или человек в относительно бессознательном и потому пассивном состоянии. Напрашивающийся вывод заключается в том, что любой взрослый и вменяемый человек, когда он заявляет о себе как о жертве, по сути более или менее разделяет вину за произошедшее.

Эти идеи были подхвачены и другими исследователями — например, в 1950-х виктимолог Мартин Вольфганг предположил, что некоторые жертвы принимают непосредственное участие в преступлении — наносят первый удар, демонстрируют оружие — и потому несут частичную ответственность за разжигание конфликта. В растущем поле виктимологии возникают новые концепции, отражающие открывающуюся перспективу обвинения жертвы. Ряд понятий прямо указывает на провокационную роль, которую может играть жертва. Прежде всего, это такие понятия, как, например, «уголовная чета» (*couple pénal*) (термин, введенный Мендельсоном в 1956 году и касающийся связи жертвы и правонарушителя) или «неосмотрительность жертвы»<sup>6</sup> (*victim precipitation*) (1958 год, криминологическая теория Мартина Вольфганга, в которой анализируется, как взаимодействие жертвы с правонарушителем может способствовать совершению преступления). Теория Вольфганга развивала идеи, сформулированные в 1948 году профессором-криминологом из Йельского Университета Хансом фон Хентигом, которого наряду с Мендельсоном относят к числу основателей виктимологии. В имеющей фундаментальную роль для становления виктимологии работе «Преступник и его Жертва» («*Criminal and his Victim*»<sup>7</sup>) фон Хентиг, опираясь на интеракционистскую парадигму, также выдвигает мысль о вкладе жертвы в генезис преступления и приводит типологию жертв, основанную на физических, психологических и социальных характеристиках. А в 1968 году выходит книга социолога Стефана Шафера «Жертва и ее Преступник» («*The Victim and his Criminal*»<sup>8</sup>), в которой уже напрямую жертве делегируется определенная степень ответственности за преступление. В 1971 году израильский криминолог Менахем Амир (Menahem

---

Victim in Mendelson's Typology // Annual Meeting of the Midwest Sociological Society (St. Louis, Missouri, April 21-24, 1976). URL: <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED140138.pdf> (дата обращения: 10.09.2019).

См. также: Mendelsohn Benjamin. The Origin of the Doctrine of Victimology, Excerpta Criminologica, Vol. 3, No. 3 May-June 1963, pp. 239–344.

<sup>6</sup> Примечательно, что английское слово *precipitation* (*осадок*, выпадающий в результате химической реакции; *осадки* как атмосферное явление) было переведено как «неосмотрительность», что дополнительно усиливает эмоциональную сторону обвинения жертвы.

<sup>7</sup> *Hentig Hans von*. The Criminal and His Victim. New Haven: Yale University Press, 1948. 461 p.

Amir) применил идею о соучастии жертвы в преступлении к случаям изнасилования, предполагая, что жертвы изнасилования не всегда пассивны, но напротив, часто провоцируют преступника своим поведением. В своей книге «Паттерны изнасилования» («Patterns in Forcible Rape»<sup>9</sup>) Амир разделил поведение жертвы на два типа: акт содействия (опьянение, вызывающая одежда, посещение «злых» мест) и акт бездействия (недостаточно сильное сопротивление). Книга вызвала резкую критику, однако сама идея виновности жертвы (если и не полной, то частичной) продолжила существование в исследованиях, по-прежнему тяготеющих к позитивизму и интерактивистскому подходу к изучению социального пространства. В 1973 году виктимологом Эццатом Фаттахом (Ezzat Fattah) была выдвинута теория «жертвы-катализатора» (la théorie de la «victime catalyseuse»), в которой именно жертве отводилась роль триггера преступления<sup>10</sup>. Фаттах задался вопросом о степени вины жертвы (прежде всего жертвы вооруженного ограбления, убийства в результате ограбления и изнасилования), и его исследования показали, что в некоторых случаях жертва как бы становится катализатором преступного события (например, по причине своей беспечности в случаях ограбления). Фаттах предложил рассматривать поведение жертвы в определенной системе координат, где одной осью будут «виктимогенные предрасположенности» (определенные социальные, возрастные и гендерные характеристики пострадавших от преступлений), а другой — динамика поведения жертв во время преступления. В данной системе координат степень виновности жертвы может меняться, как раз и достигая статуса жертвы-катализатора и, в пределе, трансформируясь в жертву-преступника. Даже в рамках виктимологии тезис этот оказался настолько резким (а поле исследования — просто «заминированным»), что данная теория немедленно вызвала волну возмущения. Как пишет по этому поводу Робер Карио: «Взаимное недопонимание между криминологами и приверженцами борьбы с межличностным насилием кажется, еще не рассосалось. Наверное, потому, что до сих пор, как это ни удивительно, нет определения чувств жертвы...»<sup>11</sup>. Именно это обстоятельство и может, по мнению Фаттах, привести к травме. Фаттах и группа его последователей намекали, что есть риск пропустить нечто важное в исследовании жертвы и, особенно, в деле предотвращения преступлений подобного рода. «Пренебрежение этим вопросом препятствует рассмотрению всей глубины проблемы, которая буквально сокрушает наши представления об антагонистичности героев драмы, ведь чувства преступника часто бывают амбивалентны, а роли жертв и агрессоров иногда даже взаимо-

---

<sup>8</sup> *Schafer Stephen*. The victim and his criminal: A study in functional responsibility. New York: Random House, 1968. 178 p.

<sup>9</sup> *Amir Menachem*. Patterns in Forcible Rape. Chicago, University of Chicago Press 1971. 394 p.

<sup>10</sup> *Fattah A. Ezzat*. Victimology: Past, Present and Future // *Criminology*. Vol. 33. No. 1. 2000. P. 17–46.

<sup>11</sup> *Cario Robert*. De la culpabilité de la victime aux interrelations victimiseur/victimisé // La victim est-elle coupable? Autour de l'oeuvre d'Ezzat Abdel Fattah. Collection Sciences criminelles dirigée par Robert Cario, "Hannatlan, 2004. P. 7.



заменяемы»<sup>12</sup>. Но понятие жертвы-катализатора, жертвы, которая входит в зону риска и тем самым провоцирует преступника, настолько сильно возмутило, прежде всего, феминистский лагерь, что оно в современной виктимологии воспринимается, скорее, как сомнительное.

Эта дискуссия показывает, что в 1980-х годах контекст меняется — виктимология внезапно превратилась из области исследований, посвященных роли жертвы в преступлении и виктимогенности пострадавшего, в прикладную виктимологию, направленную на улучшение судьбы жертвы путем предоставления необходимой помощи, поддержки и компенсации. Данная трансформация произошла главным образом по политическим причинам и под влиянием движений в защиту жертв, которые нередко формировались в русле феминизма, утверждавшего, что теория «жертвы-катализатора» и подобные ей равносильны обвинению жертвы в преступлении. Здесь мы наблюдаем чрезвычайно важный переломный момент в эволюции конструирования виновной жертвы — впервые с самых ранних этапов формирования виктимологии и криминологии как областей знания формируется точка зрения жертвы как независимая величина, она выносится за скобки знания, естественнонаучного по своему типу, и помещается в хаотическую резонансную среду общественного мнения. Важным представляется отметить при этом появление эмоционально-аффективной окраски процесса признания виновности/невинности жертвы<sup>13</sup>. Однако вся толща протеста против обвинения жертв не столько сняла проблему

---

<sup>12</sup> *Cario Roberto*. De la culpabilité de la victime aux interrelations victimiseur/victimisé P. 8.

<sup>13</sup> Любопытно, что данная трансформация имеет некоторую перекличку с ретроспективной наукой о жертве — некогда Чезаре Беккариа, представитель Итальянского Просвещения и предтеча современной криминологии, вытаскивал жертва-вина из трясины феодального инквизиционного процесса, создав своим трактатом «О преступлениях и наказаниях» (*Dei delitti e delle pene*, 1764. *Беккариа Чезаре*. О преступлениях и наказаниях / сост. и предисл. В. С. Овчинского. М. : ИНФРА-М. 2004) новую парадигму объяснения причин преступления. Беккариа разрушил представление о роли аффекта (полученного в результате пыток, общественной оценки или единоличного произвола судьбы) в установлении статуса жертвы и преступника, переведя данный процесс в плоскость логики общественного закона и права, подчинив доказательство причинно-следственным связям. Именно Беккариа помещает социальный статус в фокус причины преступления, говоря о предрасположенности рабов к правонарушениям: «Порабощенные люди всегда более сластолюбивы, распутны и жестоки, чем свободные люди. Эти думают о науках, об интересах нации, видят великое и подражают ему. Те, довольные настоящим, стараются забыть свое унижительное положение в шумном беспутстве. Для них, привыкших к неопределенности исхода всех событий, исход их преступлений представляется загадочным, что еще более благоприятствует страстям, вызывающим преступления» (*Беккариа Чезаре*. О преступлениях и наказаниях. С. 150). Идеи Беккариа были революционными для своего времени и были подхвачены в трудах многих просветителей, стали основой для понятия *homo delinquent* (человек виновный), выведенного родоначальником антропологического направления в криминологии Чезаре Ломброзо; впоследствии эти идеи также оказали влияние на Бентама и Фуко (чей труд «Надзирать и наказывать» напрямую отсылает к работе Беккариа).

виктимблейминга, сколько перевела ее в плоскость логики справедливой компенсации и, шире, идеи мировой справедливости.

На волне изысканий алгоритмов компенсации и работы с посттравматическим ресентиментом разворачивается новое теоретическое пространство, посвященное изучению идеи справедливости. Концепт «веры в справедливый мир» (Belief in a Just World) быстро стал признанным исследовательским инструментом для работы с виктимблеймингом. «Феномен справедливого мира» впервые был заявлен и исследован социальным психологом Мелвином Лернером (Melvin J. Lerner) в 1977 году и стал одной из наиболее влиятельных теорий справедливости в социальной психологии<sup>14</sup>. Основываясь на серии экспериментов, Лернер показал, что людям для лучшей социальной адаптации необходимо верить, что мир устроен справедливо. Всякое нежелательное событие расценивается как несправедливое, а потому угрожающее равновесию мироздания. Люди реагируют на подобную угрозу попытками восстановить справедливость, часто даже в агрессивной манере, достраивая смыслы до некоего идеала справедливого мира, вследствие чего приписывая жертве отрицательные черты характера, а удачливому человеку, наоборот, исключительно позитивные добродетели. Лернер описывал этот феномен как устойчивую тенденцию верить в то, что люди *заслуживают то, что имеют, и имеют то, что заслуживают*. Другими словами, вера в справедливый мир предполагает, что лица, оказавшиеся жертвами, попросту заслужили страдания своими действиями. Руководствуясь этой максимой, люди ощущали большую уверенность в своих действиях, полагаясь на то, что хорошие люди вознаграждаются, а плохие люди наказываются, — это значит, что мир *осмыслен* и, самое главное, *управляем*. Критикуя подобную установку, Лернер подчеркивал, что желание справедливости как когнитивная стратегия — это обоюдоострый меч, и ведет данное желание не к *справедливости* (Just), но к оправданию, как бы *подгонке под справедливость* (Justification).

Два других психолога, Зик Рабин (Zick Rubin) и Летиция Энн Пеплау (Letitia Anne Peplau), в 1973 году разработали шкалу веры в справедливый мир для определения интенсивности веры в справедливость. Их знаковая работа «Кто верит в справедливый мир?» (Who belief in a Just World?)<sup>15</sup> стоит у истоков исследований психической природы веры в справедливый мир и ее развития в культуре. Рабин и Пеплау опираются на теорию «внутренней справедливости» Жана Пиаже, постулирующую, что все люди в раннем детстве располагают некой априорной конструкцией справедливого устройства мира, позволяющей встраивать поведение во временную перспективу «отложенного вознаграждения» и структуру абстрактного «договора с самим собой»<sup>16</sup>. Далее

---

<sup>14</sup> Lerner M. J. The belief in a just world: A fundamental delusion. New York : Plenum Press, 1980. 209 p.

<sup>15</sup> Rubin Zick, Letitia Anne Peplau. Who believes in a Just World? // Journal of Social Issues. Vol. 31. № 3. 1975. P. 65—90.

<sup>16</sup> Ibid. P. 74.

авторы делают предположение, что конструкция внутренней априорной веры в справедливость не исчезает с возрастом, а напротив, принимает формы устойчивого мировоззрения и моральной догмы. Согласно полученным статистическим данным, верящие в справедливый мир оказываются более религиозными (с акцентом на парадигму спасения в иудаизме и христианстве), более авторитарными и более восприимчивыми к структурам внешнего контроля и системного принуждения (*reinforcement*). Последнее было зафиксировано в корреляциях шкалы справедливости мира и так называемой F-шкалы (шкалы фашизации), предложенной Теодором Адорно в 1950 году для оценки авторитаризма. Также верящим в справедливый мир свойственна склонность доверять существующим социальным институтам, и как следствие, проявлять негативное отношение к непривилегированным социальным группам. Рабин и Пеплау критикуют вирулентное распространение структуры веры в справедливый мир в секуляризованной западной культуре; в фокус критики попадают социальные техники родительского воспитания, образования, религиозных институтов и масс-медиа, благодаря которым транслируемые структуры виктимблейминга превращаются в порочный круг виктимизации<sup>17</sup>.

В 1982 году дискуссионное поле вокруг виктимблейминга пополняется понятием «вторичной виктимизации»: если первичная виктимизация — это процесс, превращающий кого-либо в жертву преступления, то вторичная виктимизация — это превращение жертвы преступления в результате обсуждения обстоятельств произошедшего еще и в жертву косвенных обвинений в том, что преступление оказалось совершено<sup>18</sup>. Таким образом, понятие вторичной виктимизации позволяет подчеркнуть, что виктимблейминг увеличивает страдания жертвы, превращая ее в жертву дважды и под предлогом утверждения справедливости фактически удваивая несправедливость. Ядром проблемы по-прежнему оказывается вера, вызывающая негативную реакцию социума на информацию о жертве, при этом отчетливым становится эмоционально-аффективный слой, который теперь принимается во внимание наряду с рационализацией веры в справедливый мир. Эта вера как когнитивная стратегия позволяет защитить чувство справедливости и утвердить заново картину справедливого мироздания за счет детального обвинения жертвы.

Также на рубеже 80-х происходит еще одно важное смещение акцентов: диада жертва-преступник разрушается, в поле науки о жертвах вовлекаются новые элементы. Еще в 1975 году Мендельсон в своем труде «Общая виктимология» указывал на структурное родство жертв преступлений с жертвами природных катаклизмов, геноцида, этнических конфликтов и войн<sup>19</sup>. Такой

---

<sup>17</sup> Ibid. P. 85.

<sup>18</sup> Здесь можно упомянуть таких исследователей, как Брикман (Brickman), Рабинович (Rabinovich), Казура (Kazura), Коэтис (Coatis), Кон (Cohn), Киддлер (Kiddler) и других. За более подробной информацией отсылаем к статье Hafer C., Sutton R. *Belief in a Just World // Handbook of Social Justice Theory and Reserch*. New-York, Springer, 2016. Pp. 145–160.

<sup>19</sup> *Mendelsohn B.* 1976. *Victimology and contemporary society's trends // Victimology: An International Journal*. Vol. 1(1)Ibid. Pp. 8–28.

подход размывал границы виктимологии, исторически сложившейся как наука о жертвах преступлений, но открывал новые горизонты для изучения виктимблейминга и его критики. На трансформацию практики виктимблейминга в это время начинает оказывать все большее влияние биополитическая система управления, которая в свою очередь сама эволюционирует в сторону концепции заботы о безопасности и комфортности жизни населения. Государство выступает гарантом справедливого мира и благоденствия граждан, и потому несет ответственность за любой ущерб их жизни. Тенденция к глобализации и тотальная экспансия биополитики с ее императивом «беречь жизнь» деформировала остаточные структуры традиционного общества, так что *традиционное* стало опознаваться как *травмирующее*<sup>20</sup>. Это заложило первый камень в фундамент того, что на рубеже XX и XXI веков будет названо «новой виктимностью» в контексте так называемых «новых войн» — идеологических распрей внутри страны, возникающих под воздействием кризиса правового субъекта<sup>21</sup>. На первых порах алгоритм деформации действовал грубо и возникали осечки, в качестве примера можно привести казус с культовой новеллой американского антрополога Дэвида Столла «Я, Ригоберта Менчу: индейская женщина в Гватемале»<sup>22</sup>. Столл использовал историю и имя Менчу чтобы вывести образ «безголосой жертвы» (voiceless victimhood) и продвинуть на этой волне идею «священности» западного протекционизма. Ему это вполне удалось — книга стала бестселлером, а Менчу даже получила Нобелевскую премию мира. Но показательно, что Менчу, ознакомившись с содержанием новеллы, опровергла сам замысел книги, обвинила издателя в искажении ее истории и заявила: «Это не моя книга». Вторичная виктимизация и виктимблейминг биополитического толка оказывается особенно суровыми, так как они основаны на максимах, претендующих на глобальность и, в конечном счете, апеллирующих к священному пафосу.

Дальнейшее развитие концепции веры в справедливый мир связано с чередой критики, результатом которой в 90-е годы стала дифференциация этого понятия. В 1996 году Исаак Липкус, Клаудиа Далберт и Илен Сеглер (Lipkus, I. M., Dalbert C., Siegler, I. C.) провели дистрикцию между «верой в справедливый мир для меня» (BJW-self) и «верой в справедливый мир для других» (BJW-others)<sup>23</sup>. В 1998 году Юрген Маес (Jurgen Maes) обозначил разницу в способах веры в справедливость мира — *финальная справедливость* (ultimate justice), основанная на вере в то, что справедливость рано или поздно восторжествует, и *постоянная справедливость* (immanent justice), опирающаяся

---

<sup>20</sup> *Andrabi Shazanna*. New Wars, New Victimhood, and New Ways of Overcoming it // Stability: International Journal of Security & Development, 8 (1): 3. P. 3.

<sup>21</sup> *Ibid.* P. 1–12.

<sup>22</sup> Stoll David. I, Rigoberta Menchu: an Indian Woman in Guatemala. 1984. Случай описан в статье Truth and Consequences // Stanford Magazin. May/June 1999. URL: <https://stanfordmag.org/contents/truth-and-consequences> (дата обращения: 20.09.2019).

<sup>23</sup> Lipkus I. M., Dalbert C., & Siegler I. C. (1996). The importance of distinguishing the belief in a just world for self versus for others: Implications for psychological well-being // *Personality and Social Psychology Bulletin*, 22(7), 666–677.

на то, что все происходящее сейчас справедливо. Было экспериментально доказано, что вера в постоянную справедливость (как и «вера в справедливый мир для других») тесно связана с негативным отношением к жертвам и включает в себя структуры виктимблейминга. Напротив, когнитивная модель финальной справедливости в большей степени соотносится с социальным откликом на страдания жертв и включает в себя схемы помощи и компенсации. Однако с течением времени эта корреляция стала более зыбкой — исследования начала 10-х годов показали неожиданные результаты в виде позитивной связи между ортодоксальной религиозностью и негативным отношением к жертве<sup>24</sup>.

Отдельно стоит упомянуть вопрос о самообвинении жертвы (Selfblaming). На протяжении истории исследований веры в справедливый мир даются неоднозначные результаты по этому вопросу. В некоторых случаях прослеживается позитивная связь этой веры и внутренней атрибутивности жертвы по отношению к себе<sup>25</sup>. В других случаях связи с самообвинением жертвы не обнаружено вовсе<sup>26</sup>.

Следует отметить, что в поле виктимологии и социальной психологии жертва рассматривается в терминах попрания человеческих прав, как некто, понесший урон и ущерб, поэтому антонимом к понятию «жертва» выступает «бенефициар» как получатель неких благ. Интересно, что в логике компенсации, типичной для конца XX века (и, позднее, в контексте «культуры виктимности» (victimhood culture)), оба эти понятия смыкаются.

Конец XX и начало XXI века отмечены множеством работ, адресованных роли комплекса веры в справедливый мир (включая виктимблейминг) в западной культуре. Подробный отчет о 40-летней истории развития этого понятия можно найти в работе «Вера в справедливый мир» Кэролин Хафер (Caroline Hafer) и Робби Саттона (Robbie Sutton)<sup>27</sup>. В целом исследования развивались в направлении попыток понимания роли, которую вера в справедливый мир играет в жизни людей, что раскрывалось в свете трех главных вопросов — является ли эта вера адаптивной для личности, является ли она адаптивной для социума и каковы основания этой веры?<sup>28</sup> Русло последнего вопроса представляет особенный интерес, так как выводит критику комплекса веры в мировую справедливость на предельные основания, опознавая ее уже не как рациональную когнитивную модель, но скорее как иррациональную особенность человеческой психики. В частности в 1999 году Клаудиа Далберт

---

<sup>24</sup> *Kaplan Hasan*. Belief in a Just World, Religiosity and Victim Blaming // Archive for the Psychology of Religion. January 2012. P. 397–409.

<sup>25</sup> Эти исследования зафиксированы в работах Лернера и Миллера (Lerner, Miller 1978), а также Хафер и Корри (Hafer, Correy 1999) Подробнее см. здесь Hafer C., Sutton R. Belief in a Just World // Handbook of Social Justice Theory and Reserch. New-York, Springer, 2016. P. 145–160.

<sup>26</sup> См. подробнее здесь: *Kaplan Hasan*. Belief in a Just World, Religiosity and Victim Blaming. P. 397–409.

<sup>27</sup> *Hafer C., Sutton R*. Belief in a Just World // Handbook of Social Justice Theory and Reserch. New-York, Springer, 2016. P. 145–160.

<sup>28</sup> *Ibid*. P. 151.

в работе «Мир более справедлив для меня, чем для всех»<sup>29</sup> концептуализировала ее как «позитивную иллюзию», описав как некую психологическую выгоду, не подкрепленную ни фактами, ни логикой.

Современный этап развития исследований характеризуется более осторожными выводами, связывающими рассматриваемый комплекс со сложными социальными взаимодействиями — вера в справедливость не полностью иррациональна и основывается на индивидуальном и групповом опыте взаимодействия с несправедливостью, понятой чрезвычайно широко, в том числе и в экономическом аспекте. В частности, Майкл Аллен, Сик Ханг Нг и Дэвид Лейзер (Allen M.W., Ng S. H., Leiser D.) в 2005 году выявили, что вера в справедливость мира сильнее в среде современных и развитых экономических пространств<sup>30</sup> и связана со способностью общества удерживать баланс в паре экономическая несправедливость/экономическая удовлетворенность. Здесь мы тоже можем обнаружить проблематику аффективности, сопровождающую по нарастающей траектории эволюцию феномена виктимблейминга — *удовлетворенность* как универсальная мера справедливости присутствует не только в сфере экономических штудий. Виктимолог Робин Холдер в своей работе «Удовлетворены? Исследуя суждения жертв о справедливости»<sup>31</sup> отмечает перформативный характер удовлетворенности, ее эфемерность и неожиданно важную роль эмоциональной компоненты в оценке работоспособности систем компенсации жертвам. Он также связывает специфику этого феномена и потенциал его более широкого распространения со смещением социальных порядков в сторону растущей коммерциализации различных слоев общественной жизни, что произошло в 80-е годы на волне либерально-демократических настроений. Аффективная перформативность, окружающая виктимблейминг в медиасреде, на сегодняшний день является одной из самых острых тем обсуждения, что требует появления новых концептов, фиксирующих особенности релевантных данной проблеме социальных взаимодействий, таких как, например, *«театр солидарности»*, *разделенные страдания* (shared suffering), *аутентичная жертва*, *ритуал травмы*, *микроагрессии*, *«безопасное место»* (safe place) и многие другие.

Что касается российских исследований в данной области, то к сожалению, здесь не приходится говорить о весомом вкладе в мировую науку. Собственно, виктимблейминг как проблемное поле стал опознаваться в России совсем недавно, в связи с расширением информационного горизонта и процессами глобализации и универсализации гражданского и правового сознания. Существуют отечественные работы по виктимологии, но она сама в силу ряда причин имеет крайне узкую тематическую направленность, занимаясь преимущественно

---

<sup>29</sup> Dalbert Claudia. The World is More Just for Me than Generally: About the Personal Belief in a Just WorldScale's Validity Social Justice Research. Vol. 12. No. 2. 1999. P. 79–98.

<sup>30</sup> Allen M. W., Ng S. H., Leiser D. Adult economic model and values survey: cross-national differences in economic beliefs // Journal of Economic Psychology. 26. 159–185.

<sup>31</sup> Holder Robin. Satisfied? Exploring Victim's Justice Judgments. RegNet Research Paper No. 2014/28 Pp. 184–213. URL: [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2423140](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2423140) (дата обращения: 07.09.2019).

шественно потерпевшими от преступлений как носителями индивидуальной или групповой способности стать жертвами преступного деяния и при общей установке на междисциплинарность сочетает методы криминологии и психологии по-прежнему в позитивистском ключе<sup>32</sup>. Первый наиболее значительный вклад в разработку виктимологической проблематики внес советский криминолог Л. В. Франк; его труды, написанные в 60-70-х годах, содержат подробный анализ исторических и научных истоков виктимологии, но едва ли являются в собственном смысле слова новаторскими<sup>33</sup>. И в дальнейшем концепция вклада жертвы в генезис преступления интерпретировалась однобоко, с заметным акцентом на «вину» потерпевшего, что едва ли противоречит устоявшимся и актуальным до сих пор культурным практикам<sup>34</sup>, но мало соответствует современному уровню международных исследований.

Резюмируя экскурс по истории концептуализации виктимблейминга как культурного явления, следует еще раз обратить внимание на изменение парадигмы конструирования жертвы в контексте проекции ее возможной вины. В 1971 году Вильям Райан написал свою эпохальную книгу «Обвиняя жертву» (*Blaming the victim*), дав официальный язык исследованиям многомерного явления виктимблейминга. У Райана виктимблейминг критически описывался как идеальный для социальных, политических и экономических институций способ уклонения от ответственности, способ консервировать базовое социальное не-равенство, из которого государственная машина того времени извлекала выгоду. Смещение, произошедшее в 80-х годах, и закрепившееся в формате актуальной модели биополитики положение дел в наше время рисует другую диспозицию — сегодня властным институциям скорее выгодно обличить виктимблейминг, чтобы взять ответственность, так как ответственность дает право распоряжаться и контролировать, что увеличивает сферу влияния (именно так, кстати, и конструируются критикуемые Фуко структуры пастырской власти и *govern-mentality*). Роль обличителя делегирована *urbi et orbi* обществу, и любой акт обнаружения виктимблейминга автоматически запускает механизм компенсации, демонстрируя ответственного субъекта в виде государства, проявляющего заботу о пастве. Выгода в биополитическом контексте извлекается из здорового стада и его активности — это иная экономическая модель с распределенными источниками дохода, которые более не центрированы в одной социальной локации (например, потребители только белые, или только мужчины, или только дееспособные граждане и так далее по регистрам исключения). Политика тотальной инклюзии диктует правило, запрещающее всякое угнетение; следовательно, все должны быть пользователями, и все должны

---

<sup>32</sup> См.: *Малкина-Пых И. Г.* Виктимология. Психология поведения жертвы. СПб. : Питер, 2017. С. 24.

<sup>33</sup> Наиболее значима монография Л. В. Франка Потерпевший от преступления и проблемы развития отечественной виктимологии (Душанбе, 1977).

<sup>34</sup> Примерно 44% россиян считают, что жертва насилия чаще всего виновата в этом сама или, более того, спровоцировала нападение. Почти столько же респондентов — 43% — не согласны с этим утверждением. Таковы результаты опроса, проведенного ВЦИОМ 16-17 июля 2016 года среди 1600 жителей 130 населённых пунктов в 46 субъектах РФ. URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=115864> (дата обращения: 09.09.2019).

желать полной грудью, отдавая себя целиком производству аффектов — в этом залог развития экономики. В таком ландшафте в пределе просто негде развернуться олдскульному виктимблеймингу, так как больше нет достаточных перепадов социальных высот, нет разницы потенциалов — нет жалкой униженной жертвы (во всяком случае, декларативно) и нет субъект-объектной парадигмы, размытой и рассеянной флюидностью третьей волны феминизма. Зато в границах биовласти остается место для *благожелательного виктимблейминга*<sup>35</sup> (который, поддерживая статус жертвы через компенсации, коммеморации и иные практики, по факту поддерживает также и определенную идентичность жертвы). В итоге весь этот грандиозный корпус *антивиктим-блейминга* структурирован в каноне апофатизма — признаем наличие жертвы, но не можем измерить, описать и вменить вину. Можем только внимать и транслировать коллективный аффект, изрядно напоминающий религиозность.

Исходя из вышесказанного, становится очевидным, что психологические, социологические и юридические аспекты объяснения виктимблейминга не исчерпывают всей его сути; для понимания этого социального феномена важно показать еще и теологические основания этой практики (которые, в свою очередь, имеют более архаические корни, связанные с домонотеистическим мифом и ритуалом), что и будет являться дальнейшей задачей данного исследования. Без учета этих оснований все попытки бороться с виктимблеймингом просто запускают весь процесс на второй круг.

### **Виктимблейминг: этимологический экскурс**

Прежде чем перейти к анализу теологических оснований виктимблейминга и веры в справедливый мир, совершим небольшой разбор этимологии англицизма «виктимблейминг», для того чтобы внести в пространство русского языка смыслы, имеющиеся в данном слове и определенно влияющие на характер его применения.

Можно сказать, что инерция самого слова виктимблейминг (и всех родственных ему сочетаний) сопротивляется полному включению феномена в поле психологии или права, так как содержит в себе осколок архаических смыслов обращения с сакральным, апеллируя к практикам осквернения или профанации божественного. Этот осколок вычленяется из этимологии английского глагола *blame* и, пусть и в сильно размытых очертаниях, все-таки накладывает определенный смысловой оттенок на словоупотребление *blame the victim*, приближая общепринятое значение «винить» к «проклинать», «ославить», «очернять». Если бегло взглянуть на этимологию, то можно обнаружить, что английское слово *blame* происходит от старофранцузского *blamer, blasmer*, которое в свою очередь является формой слова из вульгарной латыни *blasphemare* (богохульствовать) и восходит к древнегреческому *βλασφημεῖν* (святотатство,

---

<sup>35</sup> Термин создан по аналогии с термином «благожелательный расизм» (*benevolent racism*) (см.: *Gharbi Musa al. Resistance as Sacrifice. Towards an Ascetic Antiracism // Sociological Forum. DOI: 10.1111/socf.12544. URL: [https://www.researchgate.net/publication/333746144\\_Resistance\\_as\\_Sacrifice\\_Toward\\_an\\_Ascetic\\_Antiracism](https://www.researchgate.net/publication/333746144_Resistance_as_Sacrifice_Toward_an_Ascetic_Antiracism) (дата обращения: 06.08.2019).*



кощунство, богохульство)<sup>36</sup>. Однокоренные греческие существительные βλάψις, βλάμμα — означают «вред», прилагательное βλάσφημος — клеветнический, (буквально то, что переворачивает духовные и моральные ценности)<sup>37</sup>. Если копнуть еще глубже, то можно обнаружить интересное значение корней слова βλάσφημεῖν: βλάπτω означает «причинять вред, повреждать»<sup>38</sup>, а φήμη переводится как «говорение, слава»<sup>39</sup>. Объединив значения, получаем что-то вроде «вред в результате пересудов» с оттенком святотатства. Для данного исследования этот этимологический экскурс важен, прежде всего, как подтверждение существенной роли, которую в феномене обвинения жертв играет *коллективное тело* (публичность обсуждения, идущая от корня φήμη) и практики сакрализации (понятой, в данном случае, через осквернение). Кроме того, кажется вполне правомерным предположить, что спектр словоупотребления связан со спектром самого феномена виктимблейминга, и открытые семантические связи могут пролить свет на принцип перекодирования жертвы в виновного и обратно. Именно этот смысл перекодировки заложен в древнегреческом существительном βλασφημία (богохульство)<sup>40</sup>, которое меняет правильное на неправильное (и обратно, неправильное на правильное), т. е. называет то, что Бог не одобряет, «правильным», и, соответственно, «меняет истину Божию на ложь» (Послание к Римлянам 1:25)<sup>41</sup>. Если позволить себе здесь небольшой круг спекуляций, то можно предположить, что алгоритм переключения предполагает наличие коллективного тела и работу с амбивалентностью сакрального, то есть допущением, что священное может быть скверным и наоборот. Биополитическая модель управления с охотой использует этот алгоритм для расширения сфер своего влияния на новые территории — достаточно отыскать нечто оскверненное,

---

<sup>36</sup> Этимология приводится по Оксфордскому онлайн словарю Lexico.com. URL: <https://www.lexico.com/en/definition/blame> (дата обращения: 13.09.19) и Online Etymology Dictionary. URL: <https://www.etymonline.com/word/blame> (дата обращения: 13.09.19).

<sup>37</sup> Греческая этимология описана на основании сведений, полученных на интернет-ресурсе Bible Hub: Search, Read, Study the Bible in Many Languages (<https://biblehub.com/>), где представлены актуальные инструменты для изучения текста Библии на греческом и иврите, комментарии и интерактивные словари, содержащие этимологические сведения и параллели с другими языками, на которые был осуществлен перевод библейских текстов (Thayer's Greek Lexicon, Electronic Database. URL: <https://biblehub.com/greek/989.htm> (дата обращения: 14.09.19)).

<sup>38</sup> Thayer's Greek Lexicon, Electronic Database. URL: <https://biblehub.com/greek/984.htm> (дата обращения: 14.09.19).

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Там же. Это слово присутствует и в современном английском как blasphemy и означает кроме богохульства «оскорбительные или нецензурные высказывания».

<sup>41</sup> Вот одна из формулировок богохульного поведения, данная в Послании к Римлянам (1:25): «Они заменили истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца, Который благословен во веки, аминь». Здесь и далее Библия цитируется по Синодальному переводу, размещенному на портале «Азбука веры», который предоставляет возможность сопоставления греческого, латинского, церковнославянского, Синодального и др. вариантов конкретных фрагментов. URL: <https://azbyka.ru/biblia/?Rom.1:25> (дата обращения: 14.09.19).

объявить его пострадавшим (читай, священным) и, назначив компенсацию, включить в циркуляцию экономических потоков.

### Теодицея как теологический горизонт концепции справедливого мира

Задача экспликации теологического фундамента представления о справедливости мира, которое является смысловым горизонтом столь порицаемой привычки современного социума к виктимблеймингу, требует обращения не только к теологии в собственном смысле слова, но и к домонотеистическим культурным пластам, поскольку без этого фона понять трансформации сакрального статуса жертвы и изменения отношения общества к ее страданиям невозможно. Постараемся в предстоящем экскурсе удерживать в фокусе внимания жертву в ее обеих конфигурациях — и как сакральную жертву, связанную с практикой жертвоприношения, и как жертву насилия. Коль скоро жертвоприношение, в том числе и человеческое (включая разного рода практики вроде ритуального убийства и самоубийства) не просто существовало в различных архаических обществах как совершенно легитимная культурная практика, но и нередко тяготело к тому, чтобы оформиться в определенный институт, можно говорить о том, что в рамках архаического (политеистического) сакрального проблема справедливости страданий жертвы в привычном для нас сегодня понимании вообще не могла возникнуть, причем по ряду причин. Во-первых, индивидуум не представлял собой атомарное социальное существо, его жизнь (судьба, страдания, гибель и т. п.) воспринималась только в контексте судьбы (жизни, страданий, процветания и т. п.) коллективного тела (семьи, рода, народа), которое и было носителем субъектности в социальных отношениях<sup>42</sup>. В этом смысле не должен так уж сильно шокировать известный пассаж из Ветхого Завета, ставящий перворожденных сыновей в один жертвенный ряд с первым приплодом домашних животных<sup>43</sup> — это все достояние

---

<sup>42</sup> О приоритете коллективного «Мы» над индивидуальным началом в архаической культуре вообще и в практике жертвоприношения в частности пишет В. Савчук. «Жертва, отвечающая своему понятию, может быть лишь там, где реально существуют “мы”, где нет разрыва на “я” и “не-я”, где тело рода вписано в тело сородича, и каждый сородич олицетворяет род» (см.: Савчук В. В. Кровь и культура. СПб. : Издательство С.-Петербургского университета, 1995. С. 36). К этой же теме в своих исследованиях постоянно возвращается антрополог В. Ю. Михайлин, реконструируя поведенческие сценарии, которые транслируются мифом (в частности древнегреческим), и показывая, что выбор мифологическим персонажем той или иной линии поведения обусловлен вовсе не его индивидуальными характеристиками, эмоциями и т. п., а его семейным и социальным статусом и тем, какие поведенческие стратегии для носителей данного статуса общество поддерживает или не поддерживает в качестве желательных (см.: Михайлин В. Ю. Тропа звериных слов. Пространственно-ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции. М. : Новое литературное обозрение, 2005. 528 с.), в частности, главы «Понятие «судьбы» и его текстуальные репрезентации в контексте архаических и «эпических» культур» (с. 38–52) и «Смерть Аякса» (с. 220–271).

<sup>43</sup> Не медли [приносить Мне] начатки от гумна твоего и от точила твоего; отдавай Мне первенца из сынов твоих; то же делай с волом твоим и с овцою твоею. Семь дней пусть они будут при матери своей, а в восьмой день отдавай их Мне (Исход 22:29-30).

семьи, ее экономический и символический ресурс, не более, но и не менее того. Соответственно, и вопросы о справедливости, вине и ее искуплении/очищении также имели коллективную окраску. Во-вторых, внимание к персональному опыту страдания требует языка интроспекции, который возможен только в культуре, озабоченной персональной субъектностью (то есть см. выше пункт первый), и складывается, как показал Мишель Фуко, по линии долгих генеалогических трансформаций от поздних стоиков через Августина к практике исповеди и ведения дневника. В-третьих, как показывает Роже Кайуа<sup>44</sup>, плюральность и амбивалентность архаического сакрального, то есть его способность в зависимости от обстоятельств восприниматься сообществом то в категориях святости, то в категориях скверны, не предполагала различия абсолютного блага и абсолютного зла и проблемы возложения ответственности за зло на ту или иную наделенную магическими силами сакральную инстанцию. Отношения с богами, духами, предками выстраивались исходя из того, что каждая из этих инстанций могла нести сообществу благо или вред в зависимости от обстоятельств; с ними следовало договариваться, вступая в отношения циркулирующего символического обмена в том числе и через институционализированный акт жертвоприношения. Понятно, что поддержание режима *раx деогит*<sup>45</sup>, предполагающее жертвенное исключение-изъятие чего-либо/кого-либо ценного из профанного обихода в пользу сакрального поддерживало и обосновывало социальный порядок — жизнеспособное единство коллективного тела, определенное распределение ресурсов, полномочий, престижа: изученная Моссом в «Эссе о даре» и воспетая Батаем в «Проклятой части» логика потлача показывает, что в жертвенной экономике престиж прямо зависит щедрости дара. Какую роль в этой циркуляции жертвенных даров, обмениваемых на будущее благо коллективного тела, играют вина и справедливость? Персональной вины за жертвой может не числиться вообще, особенно если речь идет о регулярных жертвах или жертвах по обету, для которых, что характерно, нередко выбирались дети или молодые люди. Ценнейший ресурс будущей жизни обменивался на будущую фертильность; по-видимому, семьи должны были быть готовы инвестировать часть себя ради коллективного блага, и с аристократических родов был в этом смысле особый спрос — статус выше у того коллектива, который способен к демонстративным тратам<sup>46</sup>. Если жертва

---

<sup>44</sup> Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М. : ОГИ, 2003. 296 с.

<sup>45</sup> *Раx деогит* (лат.) — «мир с богами», основная цель древнеримской религии, практикуемой на государственном уровне. Предполагалось, что люди обеспечивают богам необходимые формы поклонения, а боги даруют Риму защиту и процветание, таким образом, отношения с сакральным понимались, прежде всего, по модели взаимобязывающего обмена, который требовал регламентации, институционализации и неукоснительного исполнения.

<sup>46</sup> Другая сторона той же жертвенной логики — чисто экономическая в современном смысле слова, включающая в себя устранение избыточной конкуренции за ограниченный ресурс и тем самым снижение потенциальной напряженности, чтобы поддерживался режим регулируемого правилами агона, а не агрессия всех против всех. В этой логике, которая так нравилась Батаю, жертва — сброс опасного избытка. Что также объясняет особые требования к участию аристократии в жертвенных практиках.

приносилась как искупительная, очищающая, то на нее (чаще всего исходно «чистую», «невинную», то есть годную для жертвоприношения)<sup>47</sup> переносилась вина или долги сообщества за вольное или невольное нарушение мира с богами. Впрочем, искупительная жертва не всегда характеризуется именно ритуальной чистотой. Фармак, о котором пишет Жирар, пожалуй, в этом смысле является наиболее красноречивым примером. В Афинах для этой роли выбирали маргинала с самых социальных низов, кормили и содержали как бы «про запас», а в случае грозящих городу несчастий проводили по всем улицам, били, проклинали, оплевывали, то есть переносили на него всю накопившуюся скверну и затем подвергали изгнанию или ритуальному убийству (сбрасывали со скалы или забивали камнями)<sup>48</sup>. В перспективе поиска архаических корней современной практики виктимблейминга особенно интересно то, что представлениям о *справедливости* такая практика, когда за промахи или преступления одних умирают другие, вовсе не противоречила, логика замещений здесь вполне приветствовалась, коль скоро она позволяла сообществам перекодировать в ходе ритуала полюса сакрального (скверну в святость) и в целом продолжать существовать и благоденствовать. К примеру, из рассказа Диодора Сицилийского о жертвоприношении карфагенян «Кроносу» (т. е. Ваалу), который приводится в XX книге его «Исторической библиотеки»<sup>49</sup>, видно, что самим карфагенянам

---

<sup>47</sup> Интересное, хотя и не бесспорное объяснение того, по какому принципу выбирались жертвы, дает Жирар: «Если рассмотреть ассортимент, образуемый жертвами в общей панораме человеческих жертвоприношений, то вроде бы получится крайне разнородный список. Здесь и военнопленные, и рабы, и дети, и не вступившие в брак молодые люди, и инвалиды, и подонки общества вроде греческого “фармака”. Наконец, в некоторых обществах это король. Есть ли у этого списка общий знаменатель, можно ли возвести его к единому критерию? Прежде всего туда входят те, кто не принадлежит или едва принадлежит обществу: военнопленные, рабы, “фармак”. В большинстве первобытных обществ дети и еще не прошедшие инициацию молодые люди тоже не принадлежат обществу — они практически не имеют прав и обязанностей». Иными словами, согласно Жирару, вообще не важно, виновна ли в чем-либо жертва или нет, важно, что она маргинальна, в том смысле, что не включена в большое число социальных связей, а значит, за ее смерть не будут мстить и потому она является подходящей мишенью для переклоснения и разрядки насилия и очищения общества от накопившейся агрессии (Жирар Р. Насилие и священное. М. : Новое литературное обозрение, 2000. С. 20).

<sup>48</sup> «Если наша гипотеза верна, то легко объяснить, почему *фармак*, подобно Эдипу, имеет двойную коннотацию: с одной стороны, его считают жалким, презренным и даже виновным существом, он подвергается всяческим насмешкам, оскорблениям и даже насилию; с другой стороны, он окружен чуть ли не религиозным почтением, он играет центральную роль в своего рода культе. Эта двойственность отражает ту метаморфозу, инструментом которой должна была стать ритуальная жертва, по примеру жертвы первоначальной: она должна притянуть к себе все пагубное насилие, чтобы своей смертью преобразить его в насилие благодетельное, в мир и плодородие» (Жирар Р. Насилие и священное. М. : Новое литературное обозрение, 2000. С. 119).

<sup>49</sup> Описанию обстоятельств этого жертвоприношения и самого ритуала посвящена вся 14 глава XX книги. Сначала там говорится о том, что карфагеняне из жадности на протяжении некоторого времени перестали посылать дары в святилище в Тире покровителю своего города Гераклу (имеется в виду Мелькарт). Далее говорится: «Они также утверждали, что Кронос обратился против них, поскольку в прежние времена

несправедливым представляется вовсе не убийство невинных младенцев, а попытки знатных семей регулярно уклоняться от ритуала и приносить в жертву вместо своих первенцев специально выкупленных для этих целей детей-рабов, манкируя обязанностью оплачивать высокой ценой свой высокий статус и нарушая установленные обычаем правила *рах деогум*, в чем и была усмотрена причина военных неудач (Карфаген был осажден Агафоклом). Принесенные в жертву по этому случаю 500 детей (даже если цифрам Диодора здесь не слишком следует доверять, важен сам принцип) возвращают долги и обязывают богов утвердить благоприятный для сообщества мировой порядок, что и рассматривается как восстановление справедливости.

Если же говорить о принципиально другом типе жертв, а именно, о жертвах насилия, то таковые в архаической логике требуют возмездия по закону талиона (то есть по принципу «око за око»), поскольку тем самым также восстанавливается циркуляция символического обмена, обеспечивающая реципрокальность и равновесность связей между сообществами, ведь понесенный от насилия символический ущерб, если он не компенсировался с некоторым избытком в рамках возмездия, радикально понижал статус потерпевшей группы. Но интересно при этом, что сами жертвы насилия, особенно если это насилие носит ярко выраженный оскверняющий характер, чаще всего подлежат не восстановлению в статусе, как мы бы ожидали с современной точки зрения, а исключению (или, если угодно, своеобразной вторичной виктимизации), правда не потому, что они в чем-то виновны и что-то сделали не так, а просто в силу того, что по факту как уже зараженные скверной и таким образом опасные для собственного рода, города и т. п. Примерно в той же логике культовые статуи Кор, оскверненные персами во время взятия и разграбления Афин в 480 г. до н. э., позже были не восстановлены афинянами, а аккуратно погребены на Акрополе, после чего, как известно, архитектурно-культовый ансамбль был перестроен с куда большим размахом и даже в совершенно другой стилистике. Чем выше исходный статус объекта насилия, тем радикальнее последующее исключение, при этом ритуальное убийство и самоубийство жертвы насилия приветствовалось, поскольку таким способом происходило переключение

---

они привыкли приносить в жертву этому богу самых благородных из своих сыновей, но в недавнее время, тайно покупая и возвращая детей, они отправляли их на жертву; и когда было проведено расследование, обнаружилось, что некоторые из тех, кто был принесен в жертву, были подменными. Когда они подумали об этом и увидели, что их враги расположились перед их стенами, они были полны суеверного страха, так как считали, что пренебрегают почитанием богов, установленными их отцами. Стремясь компенсировать свое упущение, они отобрали двести самых благородных детей и публично принесли их в жертву; и другие, которые находились под подозрением, пожертвовали собой добровольно, в количестве не менее трехсот». Фрагмент заканчивается описанием бронзовой статуи бога и огненной ямы, в которую скатывались жертвуемые младенцы. Эта глава широко известна, однако публикация научного перевода этого фрагмента на русский язык отсутствует. Поэтому приводим ссылку на английский перевод, на который мы и опирались в своем переводе выше: Diodorus Siculus. The Library of History /published in Vol. X of the Loeb Classical Library edition, 1954. P. 179–180. URL: [http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Diodorus\\_Siculus/20A\\*.html#ref30](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Diodorus_Siculus/20A*.html#ref30) (дата обращения: 20.11.2019).

причиненной скверны на голову виновного в качестве проклятья. Вспомним легендарную историю добродетельной Лукреции<sup>50</sup>, которая совершила самоубийство на глазах у мужа, громко проклиная своего насильника. Вспомним мифы о Кассандре, которая, будучи жрицей, при взятии Трои была изнасилована Аяксом в храме Афины, угнана Агамемноном в плен и убита вместе с ним Клитемнестрой. Изнасилованную весталку ждало ровно то же ритуальное убийство, что и совершившую прелюбодеяние<sup>51</sup>. Оскверненный культовый объект попросту опасен, также может быть опасна и жертва насилия, особенно если в обстоятельствах произошедшего можно усмотреть ритуальный подтекст. Такая жертва рискует остаться в статусе *homo sacer*, она годна только на то, чтобы быть посвященной в жертву подземным богам, смывая тем самым бесчестие и усиливая проклятье в адрес обидчика. Она — носитель мощных деструктивных сил, с которым сообщество должно уметь обращаться с повышенной осторожностью. Что до справедливости, то судьба Лукреции печальна, но именно учитывая акт самоубийства, почетна, она занимает свое место среди благих предков и даже получает порцию немеркнувшей славы, санкционируя своей смертью, ни много ни мало, переход Рима от монархии к республике<sup>52</sup>, то есть ее смерть служит консолидации политического тела в новой конфигурации.

Несмотря на то, что нарративы наподобие историй Кассандры и Лукреции для современной аудитории могут показаться прямыми примерами вторичной виктимизации или несправедливого наказания жертвы за обрушившиеся на нее тяготы судьбы, тем не менее, к собственно виктимблеймингу они имеют разве только археологическое (в фукольтианском смысле) отношение. Здесь

---

<sup>50</sup> Эту историю мы знаем по изложению Тита Ливия, в тексте которого есть несколько любопытных для нашей темы деталей. Лукреция уступила угрозам не потому, что испугалась, что Секст Тарквиний ее убьет (ведь позже она сама себя убила), а потому, что он пообещал ее убитую обвинить в прелюбодеянии с рабом и у нее не было бы шансов оправдаться, она осталась бы опозорена и лишена права на погребение. Поэтому она терпит надругательство, но затем свидетельствует о преступлении, требует мести и убивает себя со словами «себя я, хоть в грехе не виню, от кары не освобождаю». Над ее бездыханным телом ее дядя Брут тоже произносит замечательную фразу: «Этой чистейшею прежде, до царского преступления, кровью клянусь...» То есть кровь Лукреции все-таки чистой быть перестала, несмотря ни на ее невиновность, ни на ее героизм (см.: Тит Ливий. История Рима от основания города. Том I. Книга I : 56-59 / перевод В. М. Смирин. Комментарий Н. Е. Боданской. М. : Наука, 1989. С. 143).

<sup>51</sup> По крайней мере, Каракалла, изнасиловавший весталку Клодию Лету, затем сам осудил ее вместе с тремя другими весталками на погребение живою за нарушение священного обета целомудрия, о чем пишет Дион Кассий в книге LXXVIII, 16, 1; 3 (см.: Кассий Дион Коккейан. Римская история. Книги LXIV-LXXX / пер. с древнегреч. под ред. А. В. Махлаюка ; комментарии и статья А. В. Махлаюка. СПб. : Филологический факультет СПбГУ : НесторИстория, 2011. С. 296—297).

<sup>52</sup> Месть за надругательство над ней, инициированная Брутом, привела к уничтожению в Риме архаической монархии. Вся история Лукреции в целом так часто вспоминалась, поскольку позволяла царскую власть дискредитировать как тираническую форму правления, попирающую добродетель, и обосновывала право на тираноубийство во имя Республики и гражданского достоинства.

не идет речь ни о вине, в моральном смысле этого слова, жертв насилия, ни о компенсациях нанесенного им вреда. Речь лишь об управлении скверной, предполагающей ее как можно более быстрое и ритуальное по форме устранение ради очищения и блага коллективного тела. Ну и конечно, здесь еще нет внешне находимой по отношению к участникам ситуации инстанции, то есть воздающего всем за все по заслугам суверена — ни в виде Божьей воли, ни в виде государства.

Однако двинемся дальше. Перевод принципа символического обмена, чья логика задействована практикой жертвоприношения, на концептуальный язык ранней греческой философии дает знаменитый тезис Анаксимандра: «из чего же происхождение есть у вещей, туда также и происходит пропадание их по необходимому (δίκην); а именно они выдают друг другу право и пени за несправедливость (ἀδικίαζ) по порядку времени»<sup>53</sup>. Иными словами, существование вещей само по себе предполагает причинение насилия и несправедливости, то есть определенную вину, но вещи возвращают свой долг своей смертью, и тем самым общая справедливость торжествует. Дикэ<sup>54</sup> здесь предстает как вполне безличный космический принцип, управляющий индивидуальными существованиями. При этом имеет место структурная гомология между принципами организации полиса и космоса: для описания закона мировой гармонии берутся метафоры «судебного» характера (речь идет о пенях, возмещаемых за долги через некий установленный порядок времени), а космический принцип постоянного восстановления постоянно нарушающегося равновесия рассматривается как модель справедливой организации полисной жизни. Циркуляция насилия в мире добавляет существованию динамизм, но никоим образом не отменяет справедливости, состоящей в добровольном или принудительном возмещении убытка. Сходные формулировки есть и у Гераклита: «Бессмертные смертны, смертные бессмертны; [одни] живут за счет смерти других, за счет жизни других умирают» (62 DK)<sup>55</sup>. То, что людьми в их несовершенном знании и глухоте к логосу воспринимается в качестве несправедливости, лишь кажется таковым: «Для бога все прекрасно и справедливо, люди же одно признали несправедливым, другое — справедливым» (102 DK)<sup>56</sup>. В общем, с достаточной долей уверенности можно сказать, что именно здесь мы видим теоретический исток веры в справедливость мира в целом, которая, как было показано в первой части статьи, является смысловым горизонтом виктимблейминга.

<sup>53</sup> «ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσί, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν-  
διδόναί γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν» Греческий  
текст и русский перевод приводится по: Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Семь  
встреч с М. Хайдеггером / Т. В. Васильева. М.: Издатель Савин С. А., 2004. С. 47, С. 55.

<sup>54</sup> Δίκη — др.-греч. «право, справедливость, правда» — в древнегреческой мифологии  
богиня правды, понимаемой как единый закон мироустройства.

<sup>55</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний  
до атомистики / издание подготовил А. В. Лебедев. М.: Наука, С. 215. См. также  
фрагмент 36 DK: «Душам смерть — воды рождение, воде смерть — земли рождение, из  
земли вода рождается, из воды — душа» (там же, с. 229).

<sup>56</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. С. 241.

В конечном итоге фигура божественной Дикэ как совпадающей с самой собой необходимости, управляющей циклическим движением мира, находит свое воплощение в теологии Аристотеля, который в 7-10 главах 12 книги «Метафизики»<sup>57</sup> вводит фигуру единого божества, в котором сущность, существование и действие совпадают, что и выражается понятием «ἐνέργεια». Различия с ранней фюсиологией, конечно, тоже есть — аристотелев божественный Ум в отличие от анаксимандровой Дикэ все-таки онтологически отделен от мира и значительно более персонализирован. Божество как «живое совершенство»<sup>58</sup> есть *τέλος* мира, все к нему стремится как к неподвижному онтологическому центру и желаемому совершенному благу<sup>59</sup>. При этом существующие вещи подвержены движению именно в силу того, что не самотождественны и не самодостаточны, и в этом смысле несовершенны и обречены на возникновение и уничтожение (за исключением, конечно, небесных сфер, чья материя — не подверженный порче эфир, а движение циклично и кругообразно). Божество здесь характеризуется единственной деятельностью, которая имеет вечный и неизменный характер — это мышление о самом себе. Для целостности, гармоничности, разумности и справедливости мира достаточно простого существования божества, которое не предполагает никакого специального принятия решений и вмешательства в происходящее ради восстановления равновесия. И если для преходящих вещей необходимость имеет внешний и принудительный характер, то для божества она просто совпадает с его собственной природой. Снимается же это противоречие за счет того, что даже с внутримировой точки зрения «необходимо то, без чего нет блага»<sup>60</sup>. В целом эта картина весьма оптимистична, поскольку частные несовершенства подлунного мира не могут быть источником серьезного кризиса смыслов для мудрого философа, чья задача — мыслить божество, понимать имманентное благо мира как порядок, который сходен с упорядоченностью домохозяйства (ибо «сущее не желает быть дурно управляемым»<sup>61</sup>), и управлять собой, выбирая практическое равновесие в любой ситуации и разумно соразмеряя цели и средства. Эта мысль о мировом порядке имеет двойственный характер, что вполне объяснимо исходя из онто-теологической (как показал Хайдеггер) направленности метафизики Аристотеля: благо понимается и как

---

<sup>57</sup> *Аристотель. Метафизика // Сочинения в 4 т. Т. 1 / Аристотель. М. : Мысль, 1976. С. 309–319.*

<sup>58</sup> «И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума — это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог» (см.: *Аристотель. Метафизика. С. 310*).

<sup>59</sup> «Имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение; оноечно и есть сущность и деятельность. И движет так предмет желания и предмет мысли. <...> целевая причина находится среди неподвижного <...> так вот движет она как предмет любви любящего (см.: там же. С. 309).

<sup>60</sup> Там же. С. 310.

<sup>61</sup> И потому, как заключает Аристотель 12 книгу, воспользовавшись цитатой из «Илиады»: «Нет в многовластии блага, да будет единый властитель» (там же. С. 319).



имманентная связь вещей, и как божественное начало этого порядка. Джорджо Агамбен, исследуя генеалогию вопроса о Божественном управлении миром («ойкономии спасения»), замечает, что ориентированный на благо принцип ойкономического порядка у Аристотеля является точкой сочленения Бога и мира. Эта схема не только служит основанием для более поздней концепции «пронойи» у стоиков и Александра Афродисийского, но и будет унаследована теологией христианской, напрямую перейдя в качестве важной мыслительной формулы в трактаты по теодицее, повлияв на политическую культуру Европы и модели управления<sup>62</sup>, и, более того, в виде профанированного осадка кристаллизовавшись в интересующей нас «вере в справедливый мир».

Эта аристотелевская философская теология занимает промежуточное место между архаическим мифом, у которого она заимствует уверенность в справедливости возвращения всего на круги своя, и теологией монотеистической, которой она предоставляет язык описания Бога как онтологически сверхсущего единого и трансцендентного начала, обеспечивающего справедливость мирового порядка.

Движение от теологии Аристотеля к теологии христианской произошло через ряд значительных трансформаций, связанных с опосредующей ролью иудаизма, стоицизма и неоплатонизма в этом процессе. Монотеистический Бог в отличие от Божества у Аристотеля творит мир из ничего и ничем не детерминирован в своем действии креации. Заметим, что деятельный характер Бога принципиально важен именно для учреждения религии, активного культа и учения о спасении (по отношению к философскому Божеству культ не был уместен, почему античные философы в большинстве своем скептически относились к религиозным практикам и традиционным мифам). Культ же требует возобновления логики обмена, но уже по иным правилам, чем мог себе позволить архаический монотеизм, ибо требовалось учитывать принципиальный онтологический разрыв между абсолютным могуществом Творца и несамодостаточным творением. И это не единственный разрыв, который должна была осмыслить теология.

Как показывает Агамбен в книге «Царство и слава», креационизм предполагает зазор между сущностью/природой/существованием Бога, с одной стороны, и его действием — с другой<sup>63</sup>, что находит выражение в многочисленных догматических спорах вокруг вопросов о том, определяется ли действие Бога по созданию и спасению мира Божественной природой (сущностью), или, иными словами, если Бог всемогущ, мог ли бы он не творить мир и может ли он отказаться от его спасения? Однозначное «да» и однозначное «нет» для христианской догматики были бы равно рискованными, поскольку сближались бы либо с неоплатонической идеей эманации, либо с гностическим делением на благого, но полностью безучастного Бога и злого в силу причастности материальному началу деминурга, на которого и падала ответственность за

---

<sup>62</sup> Агамбен Дж. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления. М. ; СПб. : Изд-во Института Гайдара : Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. С. 141.

<sup>63</sup> Там же. С. 95.

несовершенство мира. Поэтому столь опасный зазор между бытием и действием Бога был «закамуфлирован» понятием Божественной *воли*<sup>64</sup>. Бог творит мир и творит его именно таким не потому, что он предопределен к этому своей природой, а потому, что такова его воля. Концепт заимствуется у стоиков, у которых он, вообще говоря, означал всего лишь опирающееся на разум добровольное следование судьбе в полном согласии с божественным промыслом (*πρόνοια*), которому подчинен мир в целом. То есть воля (*voluntas*) у стоиков — это осознанное стремление следовать благу как его открывает наш разум, причастный божественному началу<sup>65</sup>, что представляет собой прекрасный принцип для философской автаркийной этики, но не для мессианизма и религии спасения. Поэтому стоический концепт пропускается через призму иудаизма, произведя на выходе внушающую страх и трепет абсолютно непостижимую волю карать и миловать, к которой восходят как пресловутое «*Deus vult!*» крестноносцев, так и все эти столь волнующие политическую философию идеи суверенного решения и божественного насилия. Здесь же мы обнаруживаем и основания виктимблейминга в его эссенциалистском изводе, предполагающем, что виктимизация тех или иных социальных групп обусловлена их собственной природой и тем онтологическим местом, которое им отведено в мироздании. Интересно и то, что в конечном итоге стоическая воля, рационально ориентированная на благо (*bona voluntas*), эволюционировала в христиански окрашенную *benevolentia* — благоволение, благожелательность, благонамеренность, которую мы в итоге обнаруживаем в более чем сомнительном контексте благожелательного расизма (*benevolent racism*) или благонамеренного виктимблейминга. И это, конечно, уже совсем не стоическая история, характеризующая волю к власти, пекущейся о жизни.

Однако вернемся вновь в наш археологический раскоп в поисках более четкой привязки кристаллизовавшейся в теологии инстанции Божественной Воли и фигуры жертвы. И мы обнаруживаем, что Божья Воля в иудаизме как религии Завета концентрируется чуть ли не в первую очередь вокруг проблемы жертвоприношения. Как пишет Петар Боянич, иудаизм пророков требует сохранения духа жертвоприношения («Жертвовать в смысле приблизить нечто к Богу и самому приблизиться к нему»)<sup>66</sup> при отказе от превращения жертво-

---

<sup>64</sup> Агамбен Дж. Царство и слава. С. 97–98.

<sup>65</sup> *voluntas* (лат.) — воля, от *volo, volui, velle* — хотеть, желать. У римских стоиков, Сенеки прежде всего, речь идет о доброй воле, то есть о сознательном стремлении к благу, и в этом смысле часто коррелирует с концептом *bona conscientia* (хорошая, чистая совесть). Как воля, так и совесть у стоиков вообще и Сенеки в частности носили по преимуществу интеллектуальный, а не аффективный характер. *Conscientia* в этом смысле — это прежде всего знание самого себя, которое достигается ежедневными практиками самоотчета. Касательно обоснования того, что воле, если она разумна, свойственно именно стремление к благу, читаем следующее: «Во-первых, если благо есть благо, то оно не может не быть желательно. Во-вторых, если всякая добродетель желательна, а без добродетели не бывает благ, значит, и всякое благо желательно» (см.: Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию. Трагедии / пер. с лат. и вступит. ст. С. Ошерова ; сост. и научная подготовка текста М. Гаспарова ; комментарии С. Ошерова и Е. Рабинович. М. : Художественная литература, 1986, С. 126).

приношения в институт, претендующий оказывать воздействие на Всевышнего. Абсолютность Бога и непостижимость его замысла делает невозможной и греховной практику традиционного для политеизма жертвенного обмена с его обязывающей взаимностью, едва ли не уравнивая эту практику с богохульной попыткой шантажа. Завет предполагает прежде всего беззаветное подчинение Авраама требованию Яхве и смирение перед его непостижимой Волей.

Правда, в книге «Насилие и мессианизм» обсуждается отказ от институционализации жертвенного подношения животных, хотя религиозоведческие исследования позволяют эту проблематику заострить, показав, что речь идет о первенцах. Драматизм воли иудейского Бога приоткрывается не просто в том теологическом обстоятельстве, что не всякая жертва может быть ему угодна, как не угодна была жертва, принесенная Каином, но в том, что Завет связан с ситуацией радикальной неопределенности или даже самого настоящего «double bind» касательно того, угодно или не угодно Богу принесение в жертву первородных сынов. Как показывают, в частности, такие историки религии, как Армин Ланге и другие авторы сборника «Человеческое жертвоприношение в иудаизме и христианстве»<sup>67</sup>, культ Яхве, трансформируясь в монотеистическую религию, далеко не сразу дистанцировался от типичных для семитских религий культовых практик, таких как жертвоприношения детей (выше в этой статье речь шла о такой практике в Карфагене). Ряд текстов Танаха (Ветхого Завета) можно рассматривать как свидетельства того, что приношения первенцев, приношения в жертву детей по обету (например, случай дочери полководца Иеффая, которая была принесена в жертву, поскольку Иеффай принес обет пожертвовать за победу то, что первым увидит дома) и так называемые *molk*-жертвоприношения (то есть жертвы всеожжения; пресловутый Молох — вовсе не имя божества, а название определенного жертвенного ритуала) практиковались избранным народом именно в честь Яхве практически до времени пленения<sup>68</sup>. Продержалась эта практика в буквальном своем виде до реформы царя Иосии, который запретил жертвоприношения детей и осквернил Иерусалимский тофет<sup>69</sup>. Тофет этот, расположенный «в долине сыновей Енномовых», был с целью осквернения превращен в пресловутую Геенну Огненную (свалку, на которой в кострах, поддерживаемых с помощью серы, сжигался мусор и трупы умерших животных и казненных преступников, лишенных права на погребение).

---

<sup>66</sup> Боянич П. Насилие и мессианизм. Екатеринбург ; Москва : Кабинетный ученый, 2018. С. 167.

<sup>67</sup> Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition/Ed. by Karin Finsterbusch, Armin Lange, K.F. Diethard Römheld. Leiden – Boston: Brill, 2007, 383 p.

<sup>68</sup> Пророк Иезекииль (Иез. 20:25-26), видимо, подтверждает существование незадолго до вавилонского плена религиозных законов, предписывающих принесение детей в жертву Яхве.

<sup>69</sup> Тофет — обычно расположенное в овраге у городских стен место всеожжения, а также и погребения кремированных детских останков. Несколько тофетов были найдены археологами на финикийских территориях, наиболее известен из них тофет Карфагена, открытый в 1921 году.

Ланге обстоятельно показывает<sup>70</sup>, что трансформация культа зафиксировалась в книгах в виде новых редакций, которые включают в себя изменения финала истории о жертвоприношении Авраамом Исаака, вводят в качестве рекомендованного принцип замещения первенца животным, а также практику обрезания и выкупа первородных сыновей. В рамках этих же редакций при описании былых детских жертвоприношений подменяется их адресат (вместо Яхве в качестве такового указывается Ваал), а сама практика осуждается как язычески-отступническая, например, добавляются слишком о многом говорящие уточнения в духе «чего Я не требовал»: «и устроили высоты Тофета в долине сыновей Енномовых, чтобы сожигать сыновей своих и дочерей своих в огне, чего Я не повелевал и что Мне на сердце не приходило.» (Иер. 7:31)<sup>71</sup>. Но, пожалуй, самым поразительным отрывком в этом смысле будет следующий, уже из книги Иезекииля: «Тогда и Я дал им повеления пагубные, законы, несущие гибель. Я заставил их оскверняться собственными приношениями — приносить в жертву первый плод всякого материнского чрева. Я это сделал, чтобы обречь их на гибель, — чтобы уразумели они, что Я — Господь!» (Иез. 20:25-26)<sup>72</sup>. Как пишет Ланге, «с точки зрения автора этого текста, жившего в изгнании,

---

<sup>70</sup> Lange A. "They Burn Their Sons and Daughters. That Was No Command of Mine" (Jer 7:31). *Child Sacrifice in the Hebrew Bible and in the Deuteronomistic Jeremiah Redaction // Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, Ed. by Karin Finsterbusch, Armin Lange, K.F. Diethard Römheld. Leiden – Boston: Brill, 2007. P. 109–132.

<sup>71</sup> В так называемой девтерономической редакции Книги пророка Иеремии, датированной концом пленного периода, автор которой протестует против восстановления Иерусалимского храма в 520-515 гг. до н. э., мы находим и два других подобных фрагмента.

Иер. 19:5 «и устроили высоты Ваалу, чтобы сожигать сыновей своих огнем во всеожжение Ваалу, чего Я не повелевал и не говорил, и что на мысль не приходило Мне».

Иер. 32:35 «Устроили капища Ваалу в долине сыновей Енномовых, чтобы проводить через огонь сыновей своих и дочерей своих в честь Молоху, чего Я не повелевал им, и Мне на ум не приходило, чтобы они делали эту мерзость, вводя в грех Иуду».

<sup>72</sup> Чрезвычайно показательным, что современный синодальный перевод этого фрагмента отличается по смыслу от церковнославянской версии: «дал» и «заставил» заменяется на «пустил оскверниться». «И дахъ ѿмъ заповеди не добрымъ и оправданія, въ нѣхже не бѹдутъ живи: и осквернѹ ѿ въ даѣннхъ ихъ, ввѣгда проводѣти [ѿмь] всякое разверзающее ложесна, да погублю ихъ, да уразумеють, яко азъ Господь» «И попустил им учреждения недобрые и постановления, от которых они не могли быть живы, и попустил им оскверниться жертвоприношениями их, когда они стали проводить через огонь всякий первый плод утробы, чтобы разорить их, дабы знали, что Я Господь». А вот для полноты картины английский перевод, который приводится у Ланге: «Moreover I gave them statutes that were not good and ordinances by which they could not live. I defiled them through their very gifts, in their offering up all their first born, in order that I might horrify them, so that they might know that I am the Lord». Иными словами, остается мало сомнений в том, что Бог в этом осквернении берет на себя руководящую, а не попустительствующую роль, что, в общем представляет для современных теологических интерпретаций определенную проблему (сравнение переводов см.: URL: <https://azbyka.ru/biblia/?Ezek.20:25-26> (дата обращения: 12.10.2019).

для того чтобы осквернить и разорить Израиль, Яхве в до-пленный период приказывал совершать детские жертвоприношения, подводя таким образом народ к катастрофам 597 и 587 гг. до н. э. и к Вавилонскому изгнанию»<sup>73</sup>. По всей видимости, девтеронимический редактор книги Иеремии, осуждая жертвоприношения детей, преследует цель критики теологии Сиона, требующей восстановления Иерусалимского храма. Именно надежды на магическую защиту благодаря масштабному храмовому культу, от которого ожидалось, что он способен отвести от народа бедствия и привлечь в Иерусалим сокровища паломников, представляются ему слишком языческими. Не на храм и не институционализацию жертвенного обмена должен полагаться избранный народ, не посредством магических ритуалов получит спасение Израиль. Вместо этого он, Израиль, должен следовать данным ему заповедям<sup>74</sup>. Таким образом, отказ от всеожжения первенцев был вызван не гуманизацией, а радикализацией культа, превратившей этот культ в монотеизм, который мы знаем — Завет впредь не может быть истолкован как привычный язычеству обмен, по правилам которого масштабные жертвы обязывают своего адресата. Бог требует верности, страха и трепета, а также бесконечного смирения. От него и его гнева невозможно откупиться в принципе, ни одна жертва не может считаться достаточной и в достаточной степени угодной. Бытие избранным народом теперь предполагает, что следует смиренно принимать не только унижительное вавилонское пленение, но даже такие повороты Воли, как превращение (внезапное!) вполне традиционной освящающей практики в оскверняющую, а также осквернение былых святынь как соответствующее непостижимому Замыслу. Жертва, в целом оставаясь сакральной, легко меняет полюса от святости к скверне и наоборот, — такова природа концепции божественного насилия и мессианизма как установки: любое произошедшее насилие включается в таинственный Замысел и либо является наказанием за отступничество (как в случае с гибелью восставшего против Моисея Корея, о котором так много пишет Боянич<sup>75</sup>), либо является испытанием (Иов), за стойкое переживание которого в мессианском будущем последует награда. Ритуальный же инфантицид, некогда имевший катартический эффект, становится «мерзостью», способной осквернить и дискредитировать кого и что угодно, зато про принесенных в жертву детей говорится «наполнили место сие кровью невинных» (Иер. 19:24). И такое отношение вменяется нам традицией авраамических религий до сих пор.

В пророческом гневе Иезекииля и Иеремии (точнее поздних редакций книг этих пророков) действительно просматривается модель знакомой нам логики виктимблейминга. Народ безмерно страдает, но сам виновен в своих страданиях и наступившей мерзости запустения. Причина найдена в том, что он, народ, парадоксальным образом был слишком благочестив (!), правда, в старом, слишком языческом, понимании благочестия. Кровь убитых младенцев признается невинной, но поскольку неуютное жертвоприношение квалифици-

---

<sup>73</sup> Lange A. "They Burn Their Sons and Daughters. That Was No Command of Mine" (Jer 7:31). P. 116.

<sup>74</sup> Ibid. P. 131–132.

<sup>75</sup> Боянич П. Насилие и мессианизм. С. 177–203.

ровано как убийство, мерзкое насилие, скверна пропитывает все: и младенцев, и жрецов, и место, и народ в целом. Поэтому происходящие несчастья (вавилонского нашествия и плена) могут быть квалифицированы в качестве кары. И что самое потрясающее, то что Господь отвернулся от мерзостей и покарал за них, вовсе не означает, что народ утратил свое избранничество, то есть установка на финальную справедливость мира (то, что в современных исследованиях виктимблейминга называется *ultimate justice*) прекрасно здесь поддерживается. Еще один показательный момент — смерти и жертв «идолопоклонства» и жертв войны в этом тексте мало того, что подаются как справедливые потому, что разделяют судьбу народа, но еще и оказываются апроприированы политикой — они предъявлены как аргумент против модели Израиля как государства храмового культа. И, разумеется, немаловажно то, что такая схема профетического обвинения работает за счет скрытой в тексте временной петли: редакция «послепленного» периода подается как пророчество «допленного» времени, что и создает эффект потрясающего Божественного Замысла.

Возвращаемся к христианству, в теологии которого Воля камуфлирует разрыв между существованием и действием Бога<sup>76</sup>, и как следствие, предполагает, что Бог не детерминирован ни в действии творения, ни в экономике спасения<sup>77</sup>. Экономика спасения<sup>78</sup> осуществляется — и в этом новация христианства —

---

<sup>76</sup> В изложении дальнейшего материала, связанного с формированием логики теодицеи, мы позволим себе опираться, прежде всего, на обширный и скрупулезный труд Джорджо Агамбена «Царство и слава», в котором он показывает, в частности, как теодицея встроена в управленческую модель божественной ойкономии, которая оказывается парадигматической как для современного секулярного культа экономики, так и для политической культуры, все еще зависимой от принципа суверенного решения.

<sup>77</sup> «Бог сотворил мир не по своей природной или бытийной необходимости, — но потому, что захотел. На вопрос “Почему Бог сотворил небо и землю?”, — Августин отвечает: “*quia voluit!*” — “потому что он так захотел” (Aug. Gen. Man. I, 2, 4). А несколько веков спустя, в период расцвета схоластики необоснованность творения в бытии была вновь решительно утверждена Фомой Аквинским в трактате “Против язычников”: “Бог действует не *necessitatem naturae*, но *per arbitrium voluntatis*” (Contra Gentiles, lib. 2, cap. 23, n 1)» (м.: Агамбен Дж. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления, 2018. С. 100). Далее Агамбен показывает, как христианство использует формулы поздних неоплатоников, в частности Валентина, у которого воля желает самое себя, а у Аквинского она принимает до боли знакомую современной философии форму Воли к воле.

<sup>78</sup> *Οικονομία* (греч.) — исходно, как известно, управление домом, понятым и как хозяйство, и как круг семьи, требовавшее от главы семьи не только овладения искусством обеспечения благосостояния, но и определенной этики, дополнявшей этику публичного поведения в сфере гражданских дел. Позже эта модель заботливого попечения отца о доме берется становящимся христианством как главная модель распределения власти сначала внутри мистических отношений Троицы (как отношений Отца, Сына, Святого Духа), а затем и отношений Бога и тварного мира. В этом контексте Агамбен и говорит о тайне божественной ойкономии и экономике спасения. И только через распространение этой теологической модели управления на самые разные сферы и последующую секуляризацию мы и получаем современный культ экономики и как дисциплины знания, и как дисциплины управления, и даже как субстанциального фундамента всех социальных процессов.

через самопожертвование Христа, которое повторяет на уровне ойкономии Троицы и учения о боговоплощении жертву Исаака, радикализируя ее. Архаический цикл ежегодного обновления разворачивается в историю спасения, реципрокальность жертвенного обмена размыкается не только абсолютностью Бога, которым нельзя манипулировать, но и эксклюзивностью Христовой жертвы, которая знаменует собой конец замещающих жертвоприношений в иерусалимском храме и которой невозможно противопоставить никакой ответный дар, кроме веры, но и та принимает форму веры в свой неоплатный долг перед жертвой Отца, жертвующего Сыном и самопожертвованием последнего ради выполнения Отцовской воли. Важный для религии спасения мотив создания человека «по образу и подобию» предполагает, что свободная воля как принцип транспонируется и на каждую сотворенную человеческую душу, которая свободно выбирает между грехом и стремлением к спасению, но все равно вместе с историей своих выборов остается в горизонте Божьей воли. Божественная ойкономия спасения падшего мира куда более сложна, чем стоическое учение о промысле, поскольку на началах всеобщности *ratio* не так уж сложно постулировать гомогенность гармонии, сводя проблему сочетания свободы и детерминизма к вопросам необходимого всеобщего и допускающего случайность частного. «Классическая» христианская теодицея как жанр спекулятивной теологической мысли выстраивается в качестве ответа на три взаимосвязанных вопроса, причем ответ этот, разумеется, исходит из ряда предпосылок (к каковым следует отнести, прежде всего, креационизм, тринитаризм, сотериологическую направленность): Как возможно божественное управление сотворенным миром? Как возможно зло и в частности очевидное торжество зла над добром и фортуны над справедливостью? Как возможна свобода воли? Для ответа на эти вопросы, как показывает Агамбен, теология разрабатывает «провиденциальную машину», в качестве элементов которой используются мыслительные схемы, созданные Аристотелем, стоиками, неоплатониками, и перекодированные на язык богословия такими авторами, как Боэций, Фома Аквинский и Суарес. В ожидаемом согласии с привычками метафизики, провиденциальная дискурсивная машина работает, различая и производя сочленение различного, извлекая все возможное КПД из принципа трансцендирования. Так, проводится различие имманентного порядка мира (*ordo mundi*), предполагающего сочленение вещей друг с другом (связность — ключевая характеристика мира), и источника этого порядка, каковым является высший порядок самого Бога (принцип этого различия, как уже говорилось выше, намечается еще у Аристотеля, развивается у Александра Афродисийского и Плутарха). Всеобщие благие принципы, согласно которым Бог творит мир, отличаются от частных эффектов, происходящих внутри этого мира (стоический мотив, встречающийся у Хрисиппа, например), которые не были включены в замыслы творца изначально. К таковым эффектам стоики относили такое зло, как например, болезни, и, соответственно, более поздние христианские авторы пользовались этой моделью для объяснения некоторых зол, как случающихся окказионально, не целенаправленно, возникающих как побочный эффект жизни. Следующее фундаментальное различие, инициированное стоической и неоплатонической мыслью и апроприированное мыслью христианской, — это

различие, с одной стороны, *провидения* Божиего («пронойи», промысла), которое в качестве первичной причины неизменно направляет к благу мир в целом, и частного *фатума*, с другой стороны, который в качестве вторичной причины порождает имманентную связь между эффектами<sup>79</sup> и чей детерминизм при отсутствии полной картины может представляться как случайное стечение несчастных обстоятельств или несправедливость. Эта серия различий венчается в конечном итоге диадой Царство-Правление: Бог как царь, сотворивший мир и пребывающий в трансцендентном онтологическом центре в качестве праздного начала, гарантирующего продолжение существования мира и его законосообразность, но не вмешивающегося в частные безобразия; и Бог как «губернатор»-спаситель, занятый делом направления к благу вверенной ему паствы. Вторая ипостась исполняет волю первой, но также действует не через непосредственное вмешательство в частные дела, а, подобно императору, через своих посланников-министров. Что производит эта провиденциальная машина? Прежде всего, модель управления, но также и дискурсивную модель, распределяющую полномочия таким образом, что источником блага всегда является божественный суверен, а ответственность за зло, страдания и несчастья делегируется на более низкие онтологические уровни в духе сакраментальной формулы «царь хороший, бояре плохие». Зло всегда объясняется как вторичный эффект имманентного уровня, и таким образом амбивалентность сакрального распределяется в христианстве. Но по сути работу этой машины обеспечивает принцип свободной воли, как первичной Божественной, так и вторичной — человеческой. Бог не творит зла, но видит все, всякую несправедливость, творящуюся в мире, чтобы воздать каждому по его заслугам (всеведение — принципиальное качество и в смысле рациональности промысла, и в смысле обеспечения функции Бога как судии), но он не вмешивается каждый раз в происходящее со своими чудесами, чтобы мгновенно пресечь злодеяние справедливости ради. Собственно, он может вмешаться, но может и не вмешиваться — именно в этом его свобода по отношению к творению и состоит. Свобода же разумных тварей в том, чтобы искать или не искать спасения. Как мы видим у Фомы Аквинского, божественное спасительное вмешательство в частное существование происходит только в ответ на свободное желание спасения, а не против воли терпящего бедствие, и в таком качестве является благодатью, которая может быть дана, а может быть не дана. В результате намечается следующий вывод практического свойства: доброму христианину следует верить в Бога как творца, спасителя и справедливого судию, который видит всякую живую душу и заботится о ней, а также в справедливость общего порядка, даже если этому и противоречит очевидное положение дел.

---

<sup>79</sup> Поясняя этот различающе-сочленяющий принцип у Плутарха и Прокла, Агамбен пишет: «Совместно они функционируют наподобие машины с двухтактным двигателем, в котором предписанное судьбой сцепление эффектов (фатум как *causa connexiones*) приводит в жизнь и осуществляет провиденциальное излияние трансцендентного блага», что и берется на вооружение управленческой машиной божественного *gubernatio* миром (см.: Агамбен Дж. Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления. С. 212).



В этом и будет заключаться подвиг веры, в ответ на который, может быть, и будет дарована благодатная помощь. Если же таковая помощь запаздывает, то важно помнить, что страдание даже условно невинных все равно справедливо, ибо все страдающие искупают первородный грех — и в этом смысле априори виновны все и в большинстве своем так или иначе еще и нагрешили персонально. Поэтому виновные персонально искупают страданием свою вину и если не ропщут на высшую справедливость, то страдание имеет для них катарсический эффект. Персонально невинные, принимая страдание со смирением, уподобляются Христу и тем приближаются к спасению. Таким образом, справедливость в том, что страдания компенсируют адамический грех человечества, и сами будут, согласно мессианистской доктрине, компенсированы грядущим спасением через Христа. Правда, определенные проблемы для чувства справедливости все равно остаются. Ведь мера воздаяния теперь — не человеческого ума дело, принцип талиона перестает здесь работать и потому рациональные калькуляции причин и следствий затруднены. Абсолютность Воли предполагает, что не понятно, когда и какого страдания достаточно, мессианизм как временная модель отложенного воздаяния предполагает, что человеческого знания недостаточно, чтобы безошибочно и наверняка связать божью кару с преступлением. В этой ситуации посреднические, заместительные функции выполняла церковь, выступавшая транслятором и толкователем Божьей воли, но когда протестантизм обрушивает эту викарную композицию, совершенно понятным образом возникает, кроме всего прочего, кальвинистская модель двойного предопределения (то есть предопределения одних к спасению, а других к вечным мукам). Согласно этой модели, как известно, чудо суверенного решения видится в том, что Бог спасает не за заслуги (никаких заслуг недостаточно), а по Благодати: процветающие в этой жизни уже спасены, тот же, кто погряз в горестях, наверняка проклят, жертвы несчастий безблагодатны по Божьей воле, и Бог подает нам таким образом знаки того, что на них есть вина, даже если мы о ней ничего не знаем. Дальше в результате секуляризации этой идеи мы получаем полную имманентизацию провиденциальной машины, которая и была блестяще выявлена Беньямином в тезисе о том, что капитализм есть секуляризованная религия вины.

Провиденциальная машина предстает во всей своей красе и собственно в «Теодицее» Лейбница<sup>80</sup>. Принцип предустановленной гармонии находится в прямом генеалогическом родстве с принципом предопределения (*praedestinatio* или *praedeterminatio*), но, вообще говоря, в нем сказывается все богатое теологическое наследие начиная от Аристотеля как «прототеолога». С тем уточнением, конечно, что лейбницеанский монадологический плюрализм как раз и делает заметный шаг в сторону секуляризации теологии, переводя ее полностью на рациональные основания. Но в общем здесь притерты друг к другу все старые схемы. Чтобы удачно распределить ответственность за мировое зло, Лейбниц подразделяет его на 3 вида: метафизическое, физическое, нравственное. Причем первые два не должны никоим образом омрачать оптимистичного

---

<sup>80</sup> Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Сочинения в 4 т. Т. 4 / Г. В. Лейбниц. М. : Мысль, 1989. 554 с.

взгляда на мир. Метафизическое зло — это просто онтологическое несовершенство монад, благодаря которому они отличаются от Бога и друг от друга, а значит, это зло служит благу мирового многообразия. Физическое зло — это страдание, обусловленное телесным несовершенством, а значит — см. пункт первый, оно не омрачает лучший из миров. Злостным является только грех, но Бог к нему не предопределяет, а лишь попустительствует, оставляя в неприкосновенности свободу индивидуальной воли. Зло оказывается негативным условием добра, средством его достижения, основой действительного мира как наилучшего, само же по себе оно — ничто. Мир как совершенное целое может включать элементы, которые лишь вне контекста целостности выглядят несовершенными.

Секуляризованная теодицея вкупе с монадологией легла в основу понимания социального и у Габриэля Тарда. В работе «Монадология и социология» (1893) он реанимирует логику предустановленной гармонии и, как следствие, абсолютной логической проницаемости мира в целом и социума в частности. Коль скоро сама Вселенная, по мнению Тарда, структурирована как общество и мир полон разнообразных коллективов, членами которых являются клетки, атомы и планеты, а также люди, то и приоритетное положение человеческих обществ, равно как и человеческих жертв, в этом ряду по меньшей мере не очевидно. Тард уточняет, что наблюдаемая как в природе, так и в обществе постепенность — медленное накопление мельчайших изменений — является результатом их действий, причем эти последние он называет «истинными действиями». Собственно, именно эти мельчайшие изменения и есть основа теодицеи тардовского типа — ни одно из микродействий не является злым само по себе<sup>81</sup>.

Здесь мы уже без труда видим горизонт веры в справедливый мир, которая и поддерживает практику виктимблейминга. Казалось бы, лейбницеанский оптимизм (в том числе и в его новых редакциях у Тарда и Латура), настаивая на пред- (или пост-) установленной гармонии, вовсе не озабочен тем, чтобы дать основания для вменения жертве вины за ее страдания. Здесь на повестке другие, вполне себе гуманистические заботы, среди которых первой стоит задача всем прав на индивидуальное самоопределение, не противоречащее невидимой руке Провидения, Мирового целого, Рынка (нужное подчеркнуть). Жертвы, конечно, то и дело случаются в этом лучшем из миров, но интеллектуальная задача в том и состоит, чтобы перестать видеть в этом проблему. В страданиях жертвы не виновата ни она сама, ни Бог, ни мировое целое, поскольку сами страдания должны быть поняты не как онтологическое зло, а как эпифеномен некоторого неизбежного несовершенства любого элемента внутри системно-сетевого целого.

Напрашивается предположение, что беньяминовский диагноз — лишь мрачная изнанка этой оптимистичной картинки. На одной стороне медали все гармонично и справедливо, на другой — над всеми субъектами оптом и в

---

<sup>81</sup> См. подробнее: *Тард Габриэль. Монадология и социология.* СПб. : Гиле Пресс, 2016.

розицу нависает «демоническая двусмысленность долга и вины»<sup>82</sup>, а работает вся система в целом как старая добрая провиденциальная машина с двухтактным двигателем, которая в секулярную эпоху вполне способна обходиться и без направлявшей ее когда-то к мессианскому благу Божьей воли. Сакральный статус жертвы растворяется в повседневном социальном. Здесь мы видим действие законов капитализма и его логики надления виной, циркуляция которой обеспечивает должную энергию для существования экономики. Жертва, будучи идеальным примером «демонической двусмысленности» *долга* и *вины*, излучает энергию обвинения, сама становится активным обвинителем и потребителем быстро развивающейся сферы услуг, занимая при этом вполне определенную легитимную нишу.

### Критика виктимблейминга и легитимация статуса жертвы

Семантический анализ «Судебных разбирательств Олд-Бейли (Old Bailey)»<sup>83</sup> — самого гигантского корпуса текстов на тему преступлений — дает нам интересную закономерность: если в описании дел XVII-XIX веков самые часто употребляемые слова — это «ограбление», «кража», «кошелек», то в начале XX века — это «жертва» (victim), «пострадавший», «телесные повреждения»<sup>84</sup>. Очевидным образом семантическим ядром преступления становится «жертва»; она и границы ее тела вбирают в себя все мелочные детали вроде кошельков и бумажников, представляя собой молодую территорию

---

<sup>82</sup> О «демонической двусмысленности долга и вины» В. Беньямин пишет в работе «Капитализм как религия». Слово «schuld» двусмысленно, поскольку отсылает и к моральному долгу, и к финансовому. Это не просто долг, но и вина за него. Поскольку капитализм предполагает бесконечное разрастание всевозможных долговых обязательств, Беньямин и показывает, что должен всякий и всякий же виноват. Капитализм порождает, таким образом, чудовищно нечистую совесть, которая не знает, как искупить свою вину. Остается не искупать ее, но сделать универсальной, заставить ее осознать и, наконец, вовлечь Бога в эту вину, чтобы он сам в конечном итоге проявил интерес к искуплению. Беньямин пишет, что для воспроизводства системы капиталистического культа требуется определенный образ человека, обожествленный в той степени, в какой очеловечен образ Бога (см.: Капитализм как религия // Учение о подобии. Медиа-эстетические произведения : сб. статей / Вальтер Беньямин ; пер. с нем. А. Пензина ; фил. ред. пер. А. В. Белобратов ; сост. и посл. И. Чубаров, И. Болдырев. М. : РГГУ, 2012. С. 100–108).

<sup>83</sup> Олд-Бейли (Old Bailey) — это здание центрального уголовного суда в Лондоне, действующего по сей день. «Судебные разбирательства Олд Бейли», 1674-1913 гг. (The Proceedings of the Old Bailey, 1674-1913) — это самый большой когда-либо опубликованный свод текстов протоколов заседаний и допросов, в котором содержится 197 745 уголовных дел (полностью пригодные для поиска тексты расположены: URL: <https://www.oldbaileyonline.org> и открыты для всеобщего доступа и анализа (дата обращения: 12.10.2019)).

<sup>84</sup> Эти сведения были представлены в рамках документального фильма Ханна Фрай «Красота данных» (Hannah Fry. The Joy of Data (2016) Documentary). Доктор Ханна Фрай является профессором математики Центра расширенного пространственного анализа при Калифорнийском университете и также ведет исследования по пространственному анализу в криминологии.

формирующихся смыслов, которые вскоре будут опознаны как биополитические. Эта интереснейшая трансформация отразила культурные процессы, которые через пару десятков лет приведут к открытию объективных характеристик жертвы, делающих ее виновной за свое положение, и практически сразу заклеят это открытие как ложное и постыдное для всего человечества. Однако признанный и раскритикованный виктимблейминг не остался в прошлом, напротив, его структуры адаптировались под новые условия и приняли множество новых форм, часть из которых с трудом опознается с помощью имеющейся исследовательской оптики, так как постоянно эволюционирует вместе с самим обществом. Так произошло потому, что критики позитивистски ориентированных виктимологии и криминологии XX века, создавшие понятие «виктимблейминг», вывели на свет рациональности часть несущих конструкций социальной архитектуры, надеясь, что их ради благих гуманистических целей можно будет демонтировать или заменить. Однако конструкции упорствуют, и результат борьбы с ними — как в сфере теории, так и в сфере практики, вовсе не однозначен.

Но почему критика виктимблейминга все же оказалась возможна, раз уж у него, как мы видим, есть уходящая в глубокие исторические пласты предыстория и он, как ни крути, выполняет некоторые социообразующие функции? Понятно, что существует «левый» запрос на социальную справедливость и либеральная установка борьбы за права, но это только отчасти объясняет происходящее, не говоря уже о том, что такое объяснение слишком «благонамеренно». Рискнем предположить, что дело, скорее, в том, что осуждение виктимблейминга хорошо вписывается в актуальный диспозитив биополитики.

В книге «О насилии» Славой Жижек приводит красноречивый в силу своей симптоматичности пример виктимблейминга и достаточно односторонней реакции на него. Шейх Тадж Дин аль-Хиляли в 2006 году по случаю обвинения нескольких мусульман в групповом изнасиловании высказался следующим образом: «Если взять голое мясо и бросить его на улицу, а потом придут коты и съедят его, кто будет в этом виноват — коты или голое мясо? Проблема в голом мясе»<sup>85</sup>. Как отмечает Жижек, это заявление предсказуемо вызвало скандал из-за унижительного сравнения женщин с голым мясом, придающего им объектный статус. Но здесь есть и другое, куда более скандальное допущение: «если женщины ответственны за сексуальное поведение мужчин, не значит ли это, что мужчины оказываются совершенно беспомощными, сталкиваясь с тем, что они считают сексуальной провокацией, что они неспособны сопротивляться этому, что они — рабы своего сексуального голода, подобно коту, бросающемуся на сырое мясо»<sup>86</sup>. Иными словами, кажется, что виктимблейминг, унижая жертву вменением вины, оставляет за агрессором статус господина, которому в силу его суверенности все сойдет с рук. Но и агрессор по факту в этой логике — всего лишь раб, которому, вероятно, требуется хозяин. По идее в приведенном примере должны были возмутиться не только феминистки, но и

---

<sup>85</sup> Жижек С. О насилии. М. : Европа, 2010. С. 85.

<sup>86</sup> Там же. С. 86.

мусульмане, коль скоро в исламе есть представление о важности самодисциплины и умения контролировать свои страсти. В любом случае, допущение, что кругом лишь «голое мясо» и «голодные коты», подвешивает столь важную для биополитического реноме систему права (с ее приоритетом обеспечения безопасности и принципом вменяемости ответственности преступнику за преступление) и переводит точку управления внутрь сообщества, которое аффективно клеймит жертву и занято реализацией своей версии справедливого мира, конфликтующей с правовой концепцией справедливости.

К тому же потенциально обвинение жертвы разрушает потоки капитала, так как жертва изымается из оборота и становится потраченной впустую единицей. Куда выгодней разворачивать новые потоки вокруг самой жертвы, культивировать ее как то, что производит поток и потребляет всякие блага и компенсации. Такой феномен, как «victimhood culture»<sup>87</sup>, появляется далеко не случайно. Можно сказать, что складывается новый экономический кластер, предполагающий разработку богатых месторождений виктимности.

Если виктимблейминг зависим от теологического горизонта, что мы и старались показать в этой статье, означает ли это, что критика виктимблейминга позволяет выйти за сферу влияния теологии? Едва ли. Усомниться в такой перспективе позволяет то обстоятельство, что как виктимблейминг, так и его критика предполагают коллективную аффектацию по своему поводу. Фигура жертвы остается значимой в обоих случаях, хоть и оценивается по-разному и никуда не деваются ссылки на фигуру мировой справедливости. Жертва по-прежнему собирает вокруг себя коллективное тело, которое теперь выражает в ее адрес не презрение, а солидарность, и которое по сути и является основной ценностью. Это тело вполне структурировано, осмысленно и управляемо (или самоуправляемо), во всяком случае, не хаотично. В этом смысле дело не в том, *кого*, а в том, *кто* обвиняет.

Виктимблейминг — один из способов длить жертву, втащив ее в игольное ушко времени, растягивая ее поглощение, воспроизводя аффект через коллективное рассматривание разного рода скверны (священное сакральное рассматривают в рамках других ритуалов — прежде всего ритуалов скорби). Можно сказать, что имеет место не только культура виктимности, но и культура хронических жертв — они обостряются время от времени, позволяя сообществам обновить идентичность. Жертва назначается, создается и поглощается, требуя соответствующего возможному коллективному запросу «сакрального дизайна».

При этом конструкция жертвы сегодня достаточно сложна. В ней сохраняется рудиментарная архаическая логика — категоричное деление на «своих»

---

<sup>87</sup> Понятие «культуры виктимности» предложили социологи Брэдли Кэмпбелл и Джейсон Мэннинг, которые обнаружили некий новый тренд в рамках исследований «культурных войн» в университетских кампусах. Это культура сверхчувствительной восприимчивости к микроагрессии, культура потребности создания повсюду безопасных зон и уверенности в обладании правом быть неоскорблённым, в ходе распространения влияния которой студенческие сообщества, фактически, требуют введения режима строгой цензуры (Bradley Campbell, Jason Manning. The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars. Palgrave Macmillan, 2018, 308 p.).

и «чужих», требование очищения от скверны. Вероятно, этот сермяжный архаический слой действует наиболее безотказно и массово, но он не может себе позволить открыто декларироваться в качестве такового, а потому оказывается «обернут» в дискурсивную конструкцию справедливого мира, которая представляет собой секуляризованную теодицею, а также и в дискурс права, который есть дискурс политической теологии. Не забудем и про экономический дискурс капитализма, который находится пусть в отдаленном, но все-таки родстве с дискурсом божественной ойкономии спасения. Архаический аффект катарсиса через заклятие козла отпущения, пропущенный через теологические конструкции оправдания *deus vult*, выпадает в виде секулярного осадка концепции справедливого мира<sup>88</sup> и виктимологии как науки о свойствах жертвы. Преломление через эту призму меняет и исходный архаический механизм — он себе уже не равен.

Можно ли помыслить сегодня сообщество, которое не нуждается в жертве? Ненуждающееся сообщество — сущий кошмар для общества потребления, поэтому виктимблейминг будет разгораться хотя бы в снятой пассивной форме «benevolent racism» или в форме контрарной как осуждение микроагрессий в культуре виктимности. Общество потребления предполагает, что создается спрос на разные жертвы и на разные способы обращения с ней, отсюда и множественность предложений. Хайп и коллективное тело могут возникнуть по любому из этих поводов, правда, практические и политические эффекты могут быть разные. Современное коллективное тело неконстантно, оно должно демонстрировать способность к изменениям в духе концепции Латура, предполагающей постлейбницеанское взаимодействие монад без заранее заданного прообраза, как эффект постоянных интеракций.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аристотель*. Метафизика // Сочинения в 4 т., Т. 1 / Аристотель. — Москва : Мысль, 1976. — 550 с.
2. *Агамбен Дж.* Царство и слава. К теологической генеалогии экономики и управления. — Москва ; Санкт-петербург : Изд-во Института Гайдара : Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2018. — 552 с.
3. *Беньямин В.* Учение о подобии. Медиаэстетические произведения : сб. статей / пер. с нем. А. Пензина ; фил. ред. пер. А. В. Белобратов ; сост. и посл. И. Чубаров, И. Болдырев. — Москва : РГГУ, 2012. — 228 с.

---

<sup>88</sup> Не случайно Рабин и Пеплау погружают всю религиозную подоплеку веры в справедливый мир в структуры традиции, а точнее в семейное воспитание (то есть трактуют ее исключительно с социопсихологической стороны). На вопрос о том, как именно вера в справедливый мир зарождается и развивается, они отвечают, что культурный бэкграунд западного общества определяет высокую вероятность развития ВСМ с детства благодаря воздействию сказок, мифов а также присутствию в воспитании идей иудаизма и христианства в аспекте темы спасения. «Религиозность» они указывают в кавычках и отмечают числовые корреляции — вера в активно действующего Бога-Творца дает высокую корреляцию с ВСМ, также протестантская этика дает похожий результат (см.: Zick Rubin, Letitia Anne Peplau. Who believes in a Just World? P. 72, 78).

4. *Боянич П.* Насилие и мессианизм. — Екатеринбург ; Москва : Кабинетный ученый, 2018. — 224 с.
5. *Жижек С.* О насилии. — Москва : Европа, 2010. — 184 с.
6. *Жирар Р.* Насилие и священное. — Москва : Новое литературное обозрение, 2000. — 400 с.
7. *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.
8. *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное. — Москва : ОГИ, 2003. — 296 с.
9. *Кассий Дион Коккейан.* Римская история. Книги LXIV-LXXX / пер. с древнегреч. под ред. А. В. Махлаюка ; комментарии и статья А. В. Махлаюка. — Санкт-Петербург : Филологический факультет СПбГУ : НесторИстория, 2011. — 456 с.
10. *Лейбниц Г. В.* Сочинения в 4 т. Т. 4. — Москва : Мысль, 1989. — 554 с.
11. *Малкина-Пых И. Г.* Виктимология. Психология поведения жертвы. — Санкт-Петербург : Питер, 2017. — 832 с.
12. *Михайлин В. Ю.* Тропа звериных слов. Пространственно-ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции. — М. : Новое литературное обозрение, 2005. — 528 с.
13. *Савчук В. В.* Кровь и культура. — Санкт-Петербург : Издательство С.-Петербургского университета, 1995. 180 с.
14. *Луций Анней Сенека.* Нравственные письма к Луцилию. Трагедии / перевод с латинского и вступительная статья С. Ошерова ; составление и научная подготовка текста М. Гаспарова ; комментарии С. Ошерова и Е. Рабинович. — Москва : Художественная литература, 1986. — 544 с.
15. *Тард Г.* Монадология и социология. — Санкт-Петербург : Гиле Пресс, 2016. — 124 с.
16. *Тит Ливий.* История Рима от основания города. Том I / перевод В. М. Смирин ; комментарий Н. Е. Боданской. — Москва : Наука, 1989. — 575 с.
17. *Франк Л. В.* Потерпевший от преступления и проблемы развития отечественной виктимологии. — Душанбе, 1977. — 237 с.
18. *Чезаре Б.* Dei delitti e delle pene, 1764. О преступлениях и наказаниях / сост. и предисл. В. С. Овчинского. — Москва : ИНФРА-М, 2004.
19. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I: От эпических теокосмогоний до атомистики / издание подготовил А. В. Лебедев. — Москва : Наука, 1989. — 576 с.
20. Allen M.W., Ng S.H., Leiser D. Adult economic model and values survey: cross-national differences in economic beliefs // *Journal of Economic Psychology*, 26, P. 159–185.
21. Andrabi, S. New Wars, New Victimhood, and New Ways of Overcoming it // *Stability: International Journal of Security & Development*, 8 (1): 3. P. 1–12
22. Ben-David S. Needed: Victim's Victimology // *Victimology at the Transition From the 20th to the 21st Century. Essays in Honor of Hans Joachim Schneider*. Montreal, Canada. 2000. P. 55–72. URL: <https://www.ariel.ac.il/images/stories/site/personalSites/SarahBenDavid/>
23. Cario, R. De la culpabilité de la victime aux interrelations victimiseur/victimisé / *La victime est-elle coupable? Autour de l'oeuvre d'Ezzat Abdel Fattah*. Collection Sciences criminelles dirigée par Robert Cario, "Hannatlan, 2004. P. 3–22.
24. Campbell B, Manning J. *The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars*. Palgrave Macmillan, 2018. P. 308.
25. Dalbert, C. The World is More Just for Me than Generally: About the Personal Belief in a Just WorldScale's Validity *Social Justice Research*, Vol. 12, No. 2, 1999 Pp.79-98.
26. Diodorus Siculus. *The Library of History* / published in Vol. X of the Loeb Classical Library edition, 1954. P. 179–180. URL: [http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Diodorus\\_Siculus/20A\\*.html#ref30](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Diodorus_Siculus/20A*.html#ref30) (дата обращения: 20.11.2019).

27. Ezzat, F. A. *Victimology: Past, Present and Future* // *Criminology*. Vol. 33. No. 1. 2000. P. 17–46.
28. Gharbi, M. *Resistance as Sacrifice. Towards an Ascetic Antiracism.* // *Sociological Forum*. URL: [https://www.researchgate.net/publication/333746144\\_Resistance\\_as\\_Sacrifice\\_Toward\\_an\\_Ascetic\\_Antiracism](https://www.researchgate.net/publication/333746144_Resistance_as_Sacrifice_Toward_an_Ascetic_Antiracism) (дата обращения: 06.08.2019).
29. Hafer C., Sutton R. *Belief in a Just World* // *Handbook of Social Justice Theory and Reserch*. New-York, Springer, 2016. P. 145–160.
30. Hentig, H. von. *The Criminal and His Victim*. New Haven: Yale University Press, 1948. P. 461.
31. Holder, R. *Satisfied? Exploring Victim's Justice Judgments*. RegNet Research Paper No. 2014/28 P.184-213. URL: [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2423140](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2423140) (дата обращения: 07.09.2019).
32. *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*/Ed. by Karin Finsterbusch, Armin Lange, K.F. Diethard Römheld. Leiden – Boston: Brill, 2007, P. 383.
33. Kaplan, H. *Belief in a Just World, Religiosity and Victim Blaming* // *Archive for the Psychology of Religion*. January 2012. P. 397–409.
34. Lange A. “They Burn Their Sons and Daughters. That Was No Command of Mine” (Jer 7:31). *Child Sacrifice in the Hebrew Bible and in the Deuteronomistic Jeremiah Redaction* // *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*/Ed. by Karin Finsterbusch, Armin Lange, K.F. Diethard Römheld. Leiden – Boston: Brill, 2007. P. 109–132.
35. Lerner, M. J. *The belief in a just world: A fundamental delusion*. New York: Plenum Press, 1980. P. 209.
36. Lipkus, I. M., Dalbert, C., & Siegler, I. C. (1996). The importance of distinguishing the belief in a just world for self versus for others: Implications for psychological well-being // *Personality and Social Psychology Bulletin*, 22(7). P. 654–679.
37. Menachem, A. *Patterns in Forcible Rape*. Chicago, University of Chicago Press 1971. P. 394.
38. Mendelsohn, B. *Methodes a utiliser par la defenseur pur les recherches Concertant la Personalite du Criminal*. *Revue de Droit Penal et de Criminologie et Archives internationals de medicine legale*: P. 877–891.
39. Mendelsohn, B. *The Origin of the Doctrine of Victimology*, *Excerpta Criminologica*, Vol. 3. No. 3 May-June 1963. P. 239–344.
40. Mendelsohn, B. 1976. *Victimology and contemporary society's trends*// *Victimology: An International Journal*, Vol. 1(1). P. 8–28.
41. Mendelsohn, B. *Un horizon nouveau dans la science biopsych social: La victimologie* – Bucharest, 1947.
42. Mendelsohn, B. *Une nouvelle branche de la science bio-psycho-sociale, la victimologie* // *Etudes Internationales de Psycho-Sociologie Criminelle*. France. July-September 1956. P. 105–108
43. Rubin, Z, Peplau, L. A. *Who believes in a Just World?* // *Journal of Social Issues*. Vol. 31. № 3. 1975. P. 65–90.
44. Ryan W. *Blaming the Victim*. New York: Patheon, 1971. P. 368.
45. Schafer, S. *The victim and his criminal: A study in functional responsibility*. New York: Random House, 1968. P. 178.
46. Sengstock, C. M. *The Culpable Victim in Mendelsonnics Typology* // *Annual Meeting of the Midwest Sociological Society* (St. Louis, Missouri, April 21-24, 1976). URL: <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED140138.pdf> (дата обращения: 10.09.2019).
47. Wemmers, J.-A. *Introduction a la victimologie*. Presses de l'Université de Montréal Collection, Montréal, 2003. P. 224. URL: <https://books.openedition.org/pum/10771> (дата обращения: 14.08.2019).