



ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

АРХАИЧЕСКОЕ И СОВРЕМЕННОЕ ТЕЛО ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ: ТРАНСФОРМАЦИЯ АФФЕКТОВ

© Е. А. Иваненко

© М. А. Корещкая

© Е. В. Савенкова

Иваненко
Елена Анатольевна
администратор сайта
«Философская Самара»
Самарская
гуманитарная академия

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

Савенкова
Елена Владимировна
доцент кафедры философии
Самарская
гуманитарная академия

Статья посвящена анализу различия социальных аффектов, возникающих вокруг разных форм «жертв». Современный дискурс «жалкой жертвы» проблематизируется как способ производства общественного резонанса и рассматривается как часть медиаиндустрии, направленная на постоянный тренинг гипертела социума.

Ключевые слова: жертва, тело жертвоприношения, жалкая жертва, десубъективация, социум, аффект, симпатический интерес.

Мир современных эмоций отличает значительное разнообразие. Визуализированная культура наших дней напрямую работает с восприятием субъекта, пользователя, зрителя, затрагивая самые разные струны души и производя самые различные эффекты. Риском приглядеться к одному из самых сильных эмоциональных блоков, эдакому камертону «человечности» — теме *жертвы*, в том виде, в каком она существует для нас сегодня.

И здесь сразу же обнаруживается первая трудность. Дело в том, что тему жертвы окружает, образно говоря, «минута молчания», и рефлексивного в том числе. По инерции уважения к пострадавшим и погибшим мы набрасываем непроницаемое покрывало траура на все возможные домыслы и рассуждения. Вроде бы так и надо: все приличия соблюдены. Но через некоторое время начинается самое *интересное*. Мы как обыватели даже и не задумываемся, почему вдруг начинаем ходить вокруг да около события отме-

ченного жертвами, обсуждаем его, делимся новостями, негодуем и сопереживаем, уже иначе расставляя акценты на эмоциональной карте.

Можно смело сказать, что всеядный цинизм в наши дни превратил слово «жертва» в маркер общественного интереса. Эта тенденция легко прослеживается по броским заголовкам в СМИ — заметив в колонке новостей что-то вроде «в список жертв авиакатастрофы попали 100 человек» или «жертвами террористов стали 10 детей» добропорядочный гражданин непременно обратит свое бесценное внимание и испытает целый букет эмоций, в котором, конечно же, есть сочувствие, скорбь, праведный гнев, негодование и злость, но, тем не менее, скрепляет все это некий подозрительный по своей природе *интерес*. Именно он заставляет внимательно следить за дальнейшим развитием событий, относясь к происходящему как к триллеру или детективу. Могучая эмоция сострадания к невинным (а как же иначе?) жертвам еще больше подогревает интерес и является, так сказать, официальным поводом для глубокого переживания общественного единодушия в диалогах типа: «Вы слышали?..» «Да, какой кошмар...». В отличие от актуальных политических событий, медиаскандалов или спортивных сенсаций, происшествия, отмеченные «жертвами» содержат ядро универсального согласия, пресекающего коммуникативные распри и приводящего разных по убеждениям собеседников к общему знаменателю, который может быть выражен словосочетанием «невинная жертва». В самом деле, как бы ни возмущала оболочка трагического события, унесшего жизни, будь она политической, техногенной, стихийной или какой-либо еще, ни один представитель современного общества не откажется от сочувствия жертвам, пусть хотя бы показного. Значение общественного резонанса по поводу жертв очевидным образом велико, однако здесь есть второе, а может и третье дно.

Сплав характерного для современности цинического настроения и дискурса о жертве произвел нечто, к чему мы привыкли относиться как к данности — жертва для нас априори некто, достойный жалости, вызывающий жалость, и, по умолчанию, жалкий. Скользящая дорожка сочувствия, укорененного в высоких этических сферах, слишком резко спускается к субъекту, находящемуся в страдательном залоге; так резко, что успевает растратить свой смысл. И, в итоге, вместо того, чтобы вернуть жертвам их «человечность», полноту поправленных прав на свободу и жизнь, сочувствие только дополнительным образом фиксирует их страдательный, униженный статус. Вплоть до того, что к ним прилипает клеймо «жалкой жертвы обстоятельств». И здесь срабатывает логический перевертыш, окрашивая сплошным фоном наше отношение к любым жертвам: из-за причиненного ущерба жертва достойна жалости; жертва — жалкий, ущербный субъект; ergo, любой жалкий и ущербный субъект — потенциальная жертва.

Такое негласно уничижительное отношение к жертвам вшито в коды современной дискурсивности, по крайней мере, в границах постсоветского

пространства¹. Достаточно взглянуть на описания жертвы, полученные на психологическом практикуме, проведенном среди студентов²:

«Жертва — обиженное, униженное, растоптанное, растворенное в суете существо, потерявшее свое собственное “Я”, не способное к самоуважению».

«Жертва — некто или нечто пострадавшее от сил извне или бессилия внутри».

«Жертва — это слабость человека, поиск выгодной ситуации для себя, это созданный образ для вызова жалости и сострадания к себе».

«Жертва — человек, позволяющий угнетать себя обстоятельствами и другими людьми, слабохарактерный, не умеющий постоять за себя, имеющий низкую самооценку, комфортно себя чувствующий в ситуации “жертвы”».

«Жертва — слабый, неуверенный в себе, ищущий помощи извне, занимающий выгодную позицию, дабы оправдать собственное бездействие».

«Жертва — невезучий “человек-катастрофа”, мягкотелый, пугливый, боязливый. Легко поддающийся стадному настроению, смиренный, тихий, скромный и “маленький”».

Разумеется, такое восприятие жертвы не универсально. Но трафарет этого восприятия под действием некоего культурного алгоритма переносится на любую другую форму жертвенности и жертвоприношения. В результате получаем, например, странную картину варварского мира архаики, где правила жестокие кровожадные жрецы, от нечего делать крошившие в капусту сотни людей. Яд современной бессмысленности жалкой жертвы поражает все исторические формы жертвоприношения.

Понятно, что архаическая жертва жалкой не является. Вписанная в другую логику (логику дара), она осмысленна, правильна, в некотором

¹ В постсоветском пространстве по-прежнему действуют осколки нормативных установок эпохи тоталитаризма с ее зонами и лагерным дискурсом, которые в результате метаморфоз перекомбинировались в некое новое жизнеспособное целое, диктующее новые права и обязанности гражданам этого специфического правового поля.

² Этот психологический практикум описан в учебном пособии по общей психологии М. А. Одинцовой «Многоликость „жертвы“, или Немного о Великой Манипуляции (система работы, диагностика, тренинги) : учебное пособие» 2010 г. URL: <http://www.litres.ru/mariya-odincova/mnogolikost-zhertvy-ili-nemnogo-o-velikoy-manipulyacii-sistema-raboty-diagnostika-treningi-uchebnoe-posobie/> (дата обращения: 20.09 2012)/ Ключевой вопрос был сформулирован следующим образом: «Как Вы понимаете термин “жертва”? Какие ассоциации он у Вас вызывает?» Кроме приведенных в тексте вариантов ответа стоит упомянуть еще несколько: «Жертва — это существо, ставшее объектом поражения, унижения, каких-либо действий или природных катаклизмов»; «Жертва — тот, кто может отказать себе практически во всем, лишиться себя даже жизни...»; «Жертва — это попадание субъекта под влияние каких-либо негативных насильственных физических или психических воздействий других субъектов»; «Жертва — это человек, оказавшийся в тяжелой ситуации, которому нужна помощь»; «Жертва — это страдающий объект, у которого “нулевые” шансы на спасение»; «Жертва — невезучий человек».

роде добровольна, священна. И мощный социальный аффект, который она вызывает, по-своему весьма жизнеутверждающ, или, как минимум, катарсичен.

Попытаемся провести анализ различия социальных аффектов, возникающих вокруг разных форм «жертв». Очевидно, что эмоциональные оболочки современной жертвы («это не должно повториться») и жертвы архаической («это должно повторяться своевременно, циклично») противоположены друг другу; однако обе формы связаны с производством мощного социального эффекта. Допустим, что эффективность социальной машины современности неразрывно связана с эмоциональным спектром вокруг «жалкой жертвы». Сегодня жалкая жертва и дискурс о ней воспроизводятся в самых недрах социального, отвечая на некий запрос. Потому попытаемся проследить метаморфозы коллективного «корпуса» жертвы, чтобы отчетливо увидеть его отдельные элементы и работу в целом.

Беглый этимологический анализ рисует следующую картину. Слово «жертва» в русском языке восходит к корням «жрать» и «гореть» с оттенком свершения высшего блага (родственны славянские корни со значениями *хвалить, хорощий, воспевать, награда*), что близко к значению слова «жертва» в греческом языке — *ихуЯб*. Слово *ихуЯб* является однокоренным с *ихмпт* (дыхание; дух, наполненный божественным присутствием; дым жертвенных костров, вдыхаемый богами). Оттенок ущербности и жалости можно увидеть в латинском *victima* (жертвенное животное, которое смиренно претерпевает смерть), являющемся однокоренным с *victus* (побежденный)³. Интересно, что латинский язык отличает побежденного (*victus*) и соответственно потенциально готового стать жертвой, от захваченного в плен (*captivus*) и от раба (*servus*), очевидно нагружая эти слова разным смыслом. Латинь помимо слова *victima* располагала еще несколькими синонимами жертвы, в частности *immolo* (от *molo salsa*, посыпать жертвенное животное солью и мукой) и *sacrum, sacrifer*, но эти слова не несли в себе смысловых оттенков недостаточности и пассивности. Показательно, что в современной юриспруденции и криминологии работает именно слово *victima*⁴. Не говоря уже о том, что многие европейские языки, в том числе и английский, имеющий сегодня интернациональное значение, используют разнообразные производные от *victima*.

Если же посмотреть на диахронический срез использования слова жертва, то видны значительные изменения, произошедшие за последнее время. Для словарей прошлого века характерно примерно такое распределение значений:

Жертва: 1. Приносимый в дар божееству предмет или живое существо (убиваемое), а также приношение этого дара (жертвоприношение). 2. Добровольный отказ

³ Петрученко О. Латинско-русский словарь : репринт. М. : Издательство: Греко-латинский кабинет им. Ю. А. Шичалина, 1994.

⁴ Примером тому может служить виктимология как подраздел криминологии, посвященный учению о жертве преступления, наука о потерпевших, обладающих индивидуальной или групповой способностью стать жертвами преступного деяния.

Архаическое и современное тело жертвоприношения: трансформация аффектов

от кого-чего-нибудь в чью-нибудь пользу, самопожертвование. 3. О ком-нибудь страдающем от насилия, несчастья, неудачи (жертвы кораблекрушения)⁵.

Современное толкование выглядит иначе:

Жертва: 1. Человек, пострадавший или погибший от чего-либо. 2. Человек, пострадавший или погибший ради чего-либо. 3. Живое существо или предмет, приносимое в дар божеству во время жертвоприношения⁶.

Это смещение акцентов недвусмысленно свидетельствует о том, что в сознании наших современников логика катастрофы вытеснила логику дара. Но чтобы оценить эту трансформацию имеет смысл сначала рассмотреть характеристики жертвы архаической.

Для архаики жертва — важнейшая часть миропорядка, условие его стабильности, полностью включенное в ткань мироздания⁷. Потому в данном случае было бы некорректно говорить о жертве, как о чем-то обособленном, скорее, перед нами некая совокупность ролей и практик, образующих корпус, или тело, жертвоприношения. Внутреннее единство, корпоральность, достигается здесь не механически, но за счет коллективного переживания аффектов. Архаическое тело жертвоприношения стабильно по своему устройству, его составные части неизменны: это жрец; жертва (причем, жрец и жертва часто сливаются или меняются местами); жертвенник, как четко определенный топос; священный адресат; свидетели (тело народа) вместе с испытываемым по поводу жертвоприношения аффектом. Если архаическое тело жертвоприношения не только само было в порядке вещей, но и самим своим воспроизведением этот порядок утверждало, то современное тело жертвоприношения представляет собой механизм, лишенный легитимности, работающий в модусе катастрофы и являющийся маркером социального хаоса; правда, как ни парадоксально, такой механизм тоже подчинен специфической стабильности. Правила игры современного либерализма и толерантности не допускают существования легитимной фигуры отправителя жертвоприношения, его замещает осуждаемая фигура палача-преступника, в особо радикальном виде представленная в антифашистском дискурсе. Кроме того, легко заметить трансформации, произошедшие в языке и указывающие на полное исчезновение адресата жертвоприношения: так СМИ все чаще предлагают нам клише типа «жертвы катастрофы» или «жертва насилия», то есть жертвы не кому, а чего: не *Кибеле*, а *катастрофы*. Можно сказать, что сегодня адресат жертвы в каком-то смысле табуирован, хотя мы понимаем, что жертва автокатастрофы принесена техническому прогрессу. Стирается также представление о фиксированном топосе — такие слова как «алтарь» или

⁵ См. толковый словарь С. И. Ожегова. URL: <http://www.ozhegov.org/words/8352.shtml> (дата обращения: 20.09.2012).

⁶ Википедия. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/%C6%E5%F0%F2%E2%E0> (дата обращения: 20.09.2012).

⁷ См. концепция жертвы, изложенная М. Элиаде (*Элиаде М. Аспекты мифа / пер. с фр. М. : Академический Проект : Парадигма, 2005; Элиаде М. Ностальгия по истокам / пер. с фр. М. : Институт общегуманитарных исследований, 2006*).

«жертвенник» в подавляющем большинстве случаев используются в переносном смысле⁸, да и свидетели «события» зачастую выступают в роли медиасвидетелей. Одним словом, налицо отсутствие того неизменного количества слагаемых, которое было присуще телу жертвоприношения в духе архаики. Но, тем не менее, производимый по поводу жертвы аффект по своей силе и стабильности настолько значителен, что вся сумма исключений, по сути, превращается в новое правило организации тела жертвоприношения.

Возникает вопрос, что стоит за этим различием, что породило новое правило, которое с такое настойчивостью воспроизводится и в то же время табуируется нами? Почему новые структуры вменяют нам именно аффект жалости к жертве?

Конечно, попытка сравнения аффектов по поводу жертвы, свойственных архаике и современности несколько рискованна, так как предполагает экспликацию социальных эмоций на основе анализа практик. В любом случае, тело жертвоприношения не факт, а акт культуры, пропущенный через огромное количество фильтров и оформленный различными системами кодов. Прежде всего, симптомом сильного смещения акцентов безусловно является тот факт, что свойственная архаике добровольность жертвы и оказываемый ей в связи с этим почет, совершенно не укладывается в современную (пост)гуманистическую логику. В некоторых архаических культурах жертва буквально возвышается до статуса правителя со всеми вытекающими отсюда ритуальными почестями для самой жертвы или (и) для ее семьи. Такого рода добровольное согласие, безусловно, имеет иную природу, нежели более привычное героическое самопожертвование во имя идеи или спасения жизни людей. Оно прекрасно обходится без легитимации через гуманистические сверх-задачи.

Так, например, в различных полисах Древней Греции, в том числе и в Афинах, вплоть до V века до н. э. существовал обычай содержать за счет городской казны представителя социальных низов, чтобы в случае бедствий совершить его ритуальное убийство. Этого человека в сопровождении процессии водили по городу и затем убивали при непосредственном участии всего населения. Персонажа этого называли весьма красноречиво «фармак» или «катарма», поскольку он выполнял функцию некоего лекарства, очищая своей смертью город от скверны. Подобно фармакону, статус фармака двойственный — он одновременно и яд, и противоядие; во время обряда он и самый презираемый, и самый почитаемый человек в городе⁹.

⁸ Однако можно говорить о своего рода «виктимности» топоса — некоторые места сегодня более привлекательны для совершения «жертвоприношения». Поскольку мы находимся сегодня в поле медиа-жертвоприношений, то террористами и преступниками, как правило, выбираются знаковые, подходящие для быстрого захвата или разрушения места массового скопления молодого, трудоспособного населения. Как это ни странно прозвучит — тюрьма, психиатрическая клиника или дом престарелых не особо виктимны.

⁹ Жирар Р. *Насилие и священное*. М. : Новое литературное обозрение, 2010. С. 17, 128.

Вообще говоря, двойственное отношение к жертве, зафиксированное во множестве источников, сочетающее в себе презрение и ритуальное унижение с одной стороны, и высшие почести с другой, послужило для некоторых авторов, таких как Р. Кайуа, например, дополнительным аргументом в пользу концепции амбивалентности сакрального. Сакральное соединяет в себе святость и скверну, благую и вредоносную силу, одинаково выходящую за границы профанного мира. Эта амбивалентность часто оказывается присуща жертве, но при этом позитивно-священный статус жертвы всегда доминирует.

Более того, в архаических обществах зачастую почет, оказываемый священной персоне правителя, неотделим от обязанности царя быть ритуально убитым при первых признаках старения, болезни, а в некоторых культурах просто по истечении установленного не слишком долгого срока правления. Массу примеров такого рода приводит Дж. Дж. Фрэзер в своей «Золотой ветви». Ритуалы, подобные обязательному публичному самоубийству правителя индийской провинции Куилакар, наводят на мысль о том, что царская харизма является чем-то вроде аванса, выдаваемого правителю при получении трона с учетом итоговой жертвенной смерти¹⁰. Достаточно известны и весьма характерны примеры ацтекских священных жертвенных персон, таких как юноша, воплощавший бога Тескатлипока или девочка-богиня маиса Чикомекохуатль¹¹. После целого года священных почестей и изобильной жизни в компании благородных девиц, юноше в ходе сложного ритуала вырывали сердце, после чего в качестве сакрального предмета хранили его инкрустированный драгоценными камнями череп. Девочка-кукуруза также участвовала в целом ряде осенних ритуалов, апогеем которых было ее обезглавливание на снопах зерновых культур с последующим разбрызгиванием ее крови на статую богини и плоды собранного урожая, а также снятием с ее тела кожи, которую надевал на себя один из жрецов. Как бы ни шокировали нас все эти подробности, невозможно не заметить, что структура подавляющего числа известных ритуалов человеческого жертвоприношения предполагает, что, во-первых, жертве заранее хорошо известна ожидающая ее судьба, а во-вторых, жертва принимает активное участие в ритуале. Без определенного

¹⁰ «Когда этот период (12 лет правления) подходит к концу, на праздник собираются несметные толпы людей, и большие деньги тратятся на угощение брахманов. Для царька воздвигается деревянный помост, задрапированный шелковой тканью. В день торжества под звуки музыки он в сопровождении пышной церемонии отправляется к водоему, чтобы совершить омовение, после чего молится в храме местному божку. Затем царек на глазах собравшихся поднимается на помост, берет очень острый нож и начинает резать себе нос, губы, уши и остальные мягкие части тела. Отрезанные куски он поспешно отбрасывает, пока не начинает терять сознание от потери крови. В заключение он перерезает себе горло. Таков обряд принесения жертвы местному божку. Будущий преемник правителя должен находиться в толпе зрителей и оттуда взойти на трон» (Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1980. С. 311).

¹¹ Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. С. 653—658.

энтузиазма, с которым ацтекский юноша-бог должен был в течение года радоваться жизни, играть на флейте и посещать свой гарем, а маисовая богиня петь и танцевать, их итоговая смерть не имела бы смысла. Очень характерен в этом отношении пример срыва сатурналий в римских войсках Нижней Мезии¹². Да, конечно, ацтекских жертвенных юношей выбирали из числа пленников (девочек из числа рабынь), но старательно обучали их аристократическим манерам, и это свидетельствует о том, что когда-то такую роль реально играли дети аристократов. Более того, часто ацтеки и майя сами вызывались на роль жертв просто потому, что эта смерть — наилучшая из возможных, и она была весьма весомым символическим капиталом и для них лично, и для их семей.

Если взглянуть на современный индуизм как на наследника традиции, легитимирующей опыт крови в культуре, то можно увидеть, что механизмы, практически недоступные для понимания в рамках гуманистической этики, благополучно воспроизводятся до сих пор. Опыт сравнения типов переживания, организованных разными смысловыми структурами и социальными кодами представляется более радикальным в ситуации столкновения различных типов дискурса, описывающих дозволенность или недозволенность человеческого жертвоприношения. Так, например, вряд ли какое-либо другое явление в жизни современных индийцев вызывает такой всплеск эмоций в обществе, как *сати* — обряд добровольного самосожжения вдов¹³. Сегодня каждый случай восхождения женщины на погребальный костер умершего мужа будоражит людей, фактически сталкивая две парадигмы отношения к жертве, и служит поводом для организации многолюдных публичных выступлений и демонстраций, как осуж-

¹² Из числа молодых римских солдат по жребию выбирался Сатурн, которому в течение месяца предоставлялась полная свобода удовлетворения всех своих чувственных влечений. По окончании месяца в канун праздника Сатурна на алтаре ему перерезали горло. И вот «в 303 году н. э. жребий пал на солдата-христианина Дазия, который отказался играть роль языческого бога и запятнать распутством последние дни своей жизни». В результате его унью обезглавили, и ритуал сошел на нет. Это исключение подтверждает правило, согласно которому жертва, по крайней мере, в некотором отношении идет на смерть добровольно (Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. С. 653—658).

¹³ Конечно, степень добровольности жертвы была во многом относительна, в частности в проведении упомянутого выше сати, не говоря уже о факторе социального давления, во многих случаях вдове склоняли к смерти путем применения физической силы. Кроме того, сохранились свидетельства и описания изображающие сидящую на сложенном погребальном костре женщину связанной, чтобы она не сбежала, когда костер будет зажжен. На одном из рисунков люди стоят вокруг костра с длинными шестами, чтобы помешать вдове выбраться из пламени. Безусловно, такого рода смещение в ритуальной практике свидетельствует о деформации смысла обряда; но здесь хотелось бы обратить внимание на важность самого факта проявления ритуального согласия жертвы, пусть и через симуляцию или символизацию. Собственно, именно это согласие поддерживало жертву в статусе агента жертвоприношения, не лишая ее активности, а скорее включая в динамику ритуала.

дающих «жестокую» традицию, так и защищающих ее¹⁴. Оставим в стороне рассуждения о социально-экономической подоплеке данного ритуала, действующего до сих пор; для нас важно отметить, что такого рода ритуальная добровольная жертва ни коим образом не считает себя (и не считается) жалкой. Такая жертва не вызывает жалости у носителей индуистской традиции, лишь ужас и восхищение¹⁵. В этом же ряду можно упомянуть обряд ашуры¹⁶, во время проведения которого мусульмане-шииты в Индии режут себя лезвиями и плетью с острыми ножами; в Непале верующие протыкают языки болтами, филиппинские и мексиканские католики-флагелланты прибегают к самобичеванию и распятию на кресте в день страстной пятницы во время Via Crucis.

Высокая ценность добровольной жертвы красной нитью проходит через многие мифы и легенды, достаточно вспомнить античную классику в лице таких персонажей как Алкестида, супруга Адмета, согласившаяся сойти в царство мертвых за него (своеобразный греческий вариант сати); сына Креонта, властителя Фив, бросившегося с городской стены, чтобы его кровь сделала город неприступным для врагов; Тезея, добровольно вызвавшегося в качестве одной из жертв Минотавру; легендарного спартанского царя Леонида, идущего в Фермопилы, чтобы своей смертью гарантировать обещанную оракулом победу и т. п. Одним словом расточительность и склонность к самопожертвованию, а также то, как эти жертвы описаны в мифе и более поздней литературной версии сакральных историй, скорее приучает нас к мысли о необходимости такого рода поведения. Такая жертва крайне непривычным для гуманистической традиции образом оценивает свою жизнь. В логике архаического жертвоприношения

¹⁴ Сам обряд довольно древний, восходит к жертве-парадигме Деви-Сати, жены Шивы. Хотя, согласно мифу, богиня Сати умерла в огне по своей воле, мифическая история не является примером ритуала сати. Богиня не была вдовой, объяснение причин смерти не отвечает на вопрос, почему это действие необходимо и, таким образом, миф сам по себе не является первоосновой традиции. Более важной темой интерпретации обряда является вера индусов в кармическое перерождение: согласно этой традиции, благочестивая жена, сгоревшая на погребальном костре своего даже не слишком благочестивого мужа, улучшает свою и его карму на десятки тысяч лет вперед. В Пурана, например, приводятся примеры женщин, совершающих сати, которые преподносятся как желательные и достойные хвалы: «Женщина, которая умирает в компании со своим мужем, будет пребывать на небесах столько лет, сколько волос на ее голове» (см. *Гаруда Пурана* 01.107.29. URL: http://www.advaita.org/item/000002/?text_id=53 (дата обращения: 14.09.2012).

¹⁵ Еще один важный момент, красноречиво свидетельствующий о принципиальной разнице оценки одного и того же события — некорректность применения термина *самоубийство* относительно обряда сати. Так, например, брахманы восхваляли сати как долг честной женщины и квалифицировали это не как самоубийство (которое запрещено и осуждается в сакральных текстах), а как акт священного почтения. В этой связи многочисленные исследования сати, как ритуального самоубийства (см., например: *Трегубова Л., Вагина Ю. Эстетика самоубийства*. Пермь: КАПИК, 2006), скорее демонстрируют оценку события с точки зрения идеалов гуманизма и не замечают разницы между самоубийством и самопожертвованием.

жизнь (особенно человеческая) — это, конечно, ценность, но именно поэтому ее нужно вернуть. Жизнь как бы взята в займы у богов (духов, рода), она не принадлежит полностью тому, кто ее проживает.

Любопытен и с современной точки зрения совершенно не понятен тот факт, что оказавшись в статусе жертвы, человек архаического общества не пытается спастись и не ждет спасения; такого рода статус — необратимое состояние, из которого просто некуда выйти в логике архаической культуры. Так, например, мы сталкиваемся с документами, согласно которым узнаем о жертвоприношении в ацтекском Теночтитлане¹⁷, где на вершине священной пирамиды в течение трех дней были принесены в жертву десятки тысяч плененных жителей соседних поселений. Кровь здесь буквально лилась рекой, жрецы при этом «работали посменно», вырезая сердца из живых пленников, отрубая им головы и никто из тысяч пленных не поднимал восстание, не пытался бежать и даже не сопротивлялся¹⁸. Жрецы, естественно не были обвинены в геноциде, преступлении или, напри-

¹⁶ Ашуре — обряд скорби, практикующийся шиитами в день поминовения имама Хусейна, павшего мученической смертью в 680 году в Кербеле. Траурные церемонии проводятся ежегодно в Иране, Азербайджане, Афганистане, Таджикистане, Ливане, Пакистане, Бахрейне, Индии, а также в других странах, где есть сообщества мусульман-шиитов. В связи с проведением этого обряда и иной легитимацией жертвенной крови (в том числе и детской) особо хотелось бы упомянуть фильм «Все лучшее детям», снятый в 2009 году и являющийся частью документального научно-популярного проекта Taboo (сериал National Geographic, 5 сезон, Extreme Kids). В частности, мать мальчиков, добровольно принявших участие в ашуре и развавших себя лезвиями во время экстаза скорби, говорит, что она гордится своими детьми, принявшими участие в обряде, поскольку они помогли прославить имя семьи. А отец утверждает, что даже если бы мальчики погибли во время ритуала, то это была бы почетная смерть, и он не был бы ею опечален, он был бы счастлив, если бы они принесли свою кровь и жизнь в жертву мурле Хусейну.

¹⁷ «Согласно Дурану, правитель Тлакаелель приказал совершить особо чудовищный обряд, число жертв в котором было таким огромным, что испанец испугался, как бы его не обвинили во лжи, хотя он ссылался на заслуживающие доверия ацтекские источники. «На рассвете вывели заключенных, предназначенных в жертву, и выстроили в 4 колонны, — сообщает он. — Одна из них протянулась от подножия пирамиды вдоль всей дамбы, что ведет в Койоакан и Шочимилько; она достигала приблизительно лиги в длину. Другая протянулась вдоль дамбы, ведущей в Гуадалупе, и была такой же длины. Третья растянулась вдоль дамбы, ведущей в Тлакопан, а четвертая достигала берега лагуны. Чтобы убить всех жертв, потребовалось 4 дня, а потоки крови, стекающие по ступеням, были так велики, что пока достигали подножия и охлаждались, они превращались в жирные сгустки, способные испугать всякого»». URL:<http://mesoamerica.narod.ru/aztemp2.html> (дата обращения: 16.09.2012). Ученые не единогласны в подсчетах, сколько людей ацтеки убивали ежегодно, но скорее всего по всей империи в жертву приносили около 20 000 человек. URL: <http://mesoamerica.narod.ru/aztecchap.html> (дата обращения: 16.09.2012).

¹⁸ Ацтеки с рождения готовились к приятию смерти, в том числе и в виде жертвы, каковая считалась весьма почетной и осмысленной. Когда рождался ребенок, повивальная бабка говорила ребенку о великом почете — о смерти в сражении

мер, в жестокости. Напротив, как «претерпевающая», так и «исполняющая» стороны действовали в общей логике, в рамках которой они отдавали долги, ведь когда-то бог солнца сотворил мир и людей из своей крови — и теперь в момент опасности необходимо вернуть эту кровь обратно. Спасение и спасание жертвы конечно, было возможно и в ситуации архаики, прежде всего при сменах парадигм или при утере смысла какого-то конкретного жертвоприношения. Впрочем, это отнюдь не делает архаического героя-спасителя гуманистом¹⁹, скорее он просто принесет другие жертвы другим богам, учредит новый культ и т. п.

Этой же логикой обмена или даже своеобразного потлача²⁰ продиктовано поведение участников жертвоприношения царского Шумерского захоронения, открытого в 1929 году. Несколько сотен мужчин и женщин в богатых одеждах вместе с запряженным в повозки скотом были буквально замурованы слоями рядом с могилой правителя²¹. Положение тел заживо погребенных указывает на отсутствие физического принуждения. Причем рядом с каждой жертвой была найдена чаша, скорее всего содержащая одурманивающий напиток на основе гашиша. Опиаты часто использовались и используются в ритуалах жертвоприношений, и не только чело-

или на жертвенном камне: «Возможно, ты заслужишь смерть от обсидианового ножа». Поэты также всячески подчеркивали благородство такой смерти. URL:<http://mesoamerica.narod.ru/aztemp2.html> (дата обращения: 16.09.2012).

¹⁹ Эту ситуацию в подробностях анализирует В. Пропп в своей работе *Исторические корни Волшебной Сказки*, в разделе «Обращение обряда»: «Был обычаем приносить девушку в жертву реке, от которой зависело плодородие. Это делалось при начале посева и должно было способствовать произрастанию растений. Но в сказке является герой и освобождает девушку от чудовища, которому она выведена на съедение. В действительности в эпоху существования обряда такой «освободитель» был бы растерзан как величайший нечестивец, ставящий под угрозу благополучие народа, ставящий под угрозу урожай. Эти факты показывают, что сюжет иногда возникает из отрицательного отношения к некогда бывшей исторической действительности <... С падением уклада обычаев, некогда почитавшийся святым, обычаем, при котором героем была девушка-жертва, шедшая иногда даже добровольно на смерть, становился ненужным и отвратительным, и героем сказки уже оказывается нечестивец, который помешал этому жертвоприношению» (Пропп В. *Исторические корни Волшебной Сказки*. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Propp_2/01.php (дата обращения: 13.08.2012)).

²⁰ Мосс М. *Очерк о природе и функции жертвоприношения* // Социальные функции священного : пер. с фр. / М. Мосс. СПб. : Евразия, 2000. С. 7—103.

²¹ О свидетельствах добровольности жертвоприношений см.: Woolle, C. *Leonard. Ur of the Chaldees: More Royal Tombs*. Museum Journal (Museum of the University of Pennsylvania), March, 1929. О Шумерских захоронениях см. более подробно: Церен Э. *Библейские холмы* / пер. с нем. Н. В. Шафранской. М. : Правда, 1986. Глава. Смоляной холм. Царские погребения Ура. С. 167—183; Байдр. Т. *Курганы, гробницы, сокровища. Иллюстрированное введение в библейскую археологию*. М., 1989; Шумер: города эдема / пер. с англ. В. Хренова. М., 1997; а так же работы И. М. Дьяконова. URL://http://gerginakkum.gerodot.ru/bibliography/diakonov/diakonov1950_2.html (дата обращения: 12. 05. 2012).

веческих. Можно увидеть элемент насилия именно в этом, но, опять же, опитаты встраивают жертву в возвышенную логику добровольной смерти и сохраняют ее достоинство при очень не простых обстоятельствах. Такого рода растрата добра — а иногда в захоронении наличествовал практически весь двор — была действительно из ряда вон выходящей мерой восстановления мирового баланса. Жертва приносилась не столько на будущее, сколько в качестве ответа на то, что уже свершилось, в качестве благодарности богам. Таким образом, жертва выступала в качестве проявления заботы о мире в логике обмена. В том же брахманизме, например, жертва трактуется как основа мира, связующая все его части: «жертва, надлежаче брошенная в огонь, достигает Солнца, от Солнца происходит дождь, затем от дождя — пища живым существам»²². В связи с этим утверждением хочется обратить внимание на статус жертвы, практически полностью исключая возможность переживания ее как жалкой. То, что должно «достичь Солнца», определенно должно быть самым лучшим. Своего рода «виктимность» по-архаически выглядит довольно своеобразно: «лучшие», «золотые», «красные», «помазанные», то есть цари и представители аристократических семей. Вспомним в этом контексте мифы об Ифигении, Андромеде, Ганимеде и прочих царственных детях и подростках, цвете рода. Впрочем, воин, пребывающий в состоянии акме — также подходящая жертва, «удобная богам», а вот старики, старухи, калеки не рассматривались как удобная жертва. Можно даже сказать, что жалость (жалкость) и жертвенность в архаике противопоставлялись. Одним словом, этическая установка ясна: чтобы получить что-то хорошее, нужно отдать лучшее²³.

Еще один аспект, не укладывающийся в логику современной оценки жалкой жертвы, связан с тем, что возможность небывалого по масштабу, «царского» жертвоприношения воспринималась как свидетельство величия приносящего жертву. Это как правило было связано либо с величием рода (например гекатомба), либо с персональным величием правителя²⁴.

²² Законы Ману (Манавадхармашастра). М., 2002. С. 128.

²³ Архаическая «этика» предполагала, что за попытку подмены избранной жертвы чем-нибудь (кем-нибудь) менее ценным последует неминуемая кара богов. Например, Диодор Сицилийский «рассказывает, что жители Карфагена, видя, что их городу грозит опасность после событий 310 г. до н. э., принесли в жертву Кроносу сотни своих детей, чтобы предотвратить беду. Причину последней приписывали ярости Кроноса, гневавшегося на карфагенян, которые перестали жертвовать ему своих первенцев, заменяя их покупаемыми детьми. По сообщению Диодора, карфагеняне принесли тогда в жертву 200 детей из наиболее знатных семейств города, к которым другие граждане добровольно добавили еще 300 детей.» То есть скупой, образно говоря, платит дважды (Диодор Сицилийский. Историческая библиотека. Ч. 1-6. / пер. И. А. Алексеева. URL: http://annals.xlegio.ru/mal_az/finikia/karthpant.htm.

²⁴ Как известно, первый император Китая Цинь Шихуанди уже с момента восхождения на престол отдал приказ начинать строительство своей гробницы, представляющей собой зеркальное отражение столицы Циньской династии. Любопытно, что первоначально император желал захоронить с собой настоящую армию и всех министров, но подобная растрата оказалась двору чрезмерной и появилась

Подобного рода растраты лучшего (как вещей, так и людей) — свидетельство не только иного отношения к ценности жизни, но и иной дистанции по отношению к смерти. Для архаического общества смерть — слишком близкая, практически повседневная перспектива для всех и каждого, невзирая на возраст, пол и социальное положение. Вопрос лишь в том, при каких обстоятельствах она происходит, как будет завершена судьба, благим или позорным образом. Современный же человек, передоверивший не только свою жизнь, но и свою смерть медицине и биотехнологиям, исключает непосредственное столкновение с опытом смерти и выстраивает стратегии существования так, как если бы смерть его вообще не касалась. Все, что мы знаем о смерти в повседневности, во многом есть лишь медиа-эффект, картинка с более или менее эстетизированным изображением, реальность которой имеет очень специфическую природу. Конечно, энтузиазм архаики в отношении жертвоприношений можно негативно оценить как следствие низкого статуса индивидуальной человеческой жизни, как принуждение, подавление личности и т. п., но хотелось бы избежать такого рода эмоциональных и ценностных переносов, поскольку они отдают нас от понимания сути проблемы.

Итак, можно сказать, что все вариации жертвоприношения в архаике так или иначе укладываются в одну уравновешенную схему. Кардинальным образом это равновесие меняется с приходом и широким распространением христианства, привнесшим в тело жертвоприношения неведомое ранее чувство вины. Анализ этого события в рамках данной статьи никак не может быть полным, так как требует глубокого изучения и обширного культурологического материала. В общих же чертах смещение акцентов привело к возникновению новых слагаемых. Именно христианство объединяет под сенью добродетели эмоцию страдания и сострадания, связывая их с жертвой и самопожертвованием. Именно в рамках христианского дискурса появляется представление о возможной невинности (с перетеканием в невиновность) жертвы. И на этом фоне раз и навсегда трансформируется функция жреца, который, утрачивая свою законную власть, превращается в палача, преступника, грешника, то есть некоего аутсайдера, не признаваемого (не оправдываемого) системой, но, тем не менее, существующего в ее границах как «наказание, посланное за грехи наши». Мученичество и искупление, равно как скорбь, становятся способом переживания человеческого удела, его греховности и конечности, и

замена — террактотная армия. Наследник престола счел необходимым похоронить заживо всех жен и три тысячи наложниц императора, тысячи его рабов, танцоров, музыкантов и акробатов, а также семнадцать сыновей и некоторых министров. Понятно, что к ритуальным примешиваются и политические мотивы, но никто из высокопоставленных жертв не сумел отказаться от подобного предложения (см. более подробно: *Сыма Цянь. Исторические записки. М. : Восточная литература, 1972. URL // http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Syama_Tsjan/index.htm*, а так же: *Переломов Л. С. Империя Цинь — первое централизованное государство в Китае (221—202 гг. до н. э.). М., 1962; Ульянов М. Ю. Цинь Шихуан и его армия — Восточная коллекция. М., 2007. С. 20—38.*

таким образом, по-новому обустраивается гармония мироздания. Жертвоприемлющая богиня-оранта плавно перетекает в образ Пьеты, и весьма конкретная жертва на руках Матери Божьей разительно отличается от всегда пустых воздетых рук архаической богини-матери. Этот символизм недвусмысленно подчеркивает самое радикальное смещение логики жертвоприношения в христианстве: христианская жертва как событие всегда одна, она может повторяться только символически в евхаристии. Жалкая и позорная рабская смерть на кресте преобразуется, поскольку Сын Божий идет на эту смерть добровольно. Это триумф, или в логике апостола Павла, искупление. С этой же точки зрения переосмысливается ветхозаветная история Авраама и Исаака. Принести в жертву своего сына — триумф для Авраама, это королевская жертва, жертвование самого лучшего, но никак не жалкого. Приносить после смерти Христа других людей в жертву — это святотатство. Так, кстати, и появляется новый образ жертвы — *мученик*, где жалость присутствует в режиме возвышенного.

Подводя итоги краткому анализу практик жертвоприношения, еще раз хочется подчеркнуть, что описание их аффективной стороны в ситуации современной постгуманистической культуры — не более чем реконструкция. А любая реконструкция всегда больше сообщает о своих концептуальных основаниях, нежели о реконструируемой реальности. В этом смысле одной из самых спорных концепций социальных функций жертвоприношения является постгуманистическая концепция Р. Жирара. Poleмизируя с гипотезами как М. Мосса, видящего в жертвоприношении механизм символического обмена, так и Дж. Фрэзера, интерпретирующего данную практику как наивный магический (прототехнический) способ воздействия на силы природы, Жирар видит социальную функцию жертвоприношения в переключении и канализировании насилия²⁵. Эта концепция сомнительна уже в силу того, что она претендует быть концепцией Всего, то есть она спекулятивна в дурном смысле этого слова. Кроме того, понятие насилия слишком привязано к современному кризису гуманизма, чтобы быть без натяжек транслировано, да еще в качестве ключевого объяснительного принципа в традиционные общества. И наоборот, практика жертвоприношения, укорененная в архаической логике, в современной цивилизации присутствует только в глубоко инверсивном виде. Ины-

²⁵ Согласно Жирару, насилие при этом мыслится укорененным в человеческой природе, и соответственно, совершенно неустранимым. Но жертва в виде козла отпущения позволяет членам сообщества единодушно выплеснуть насилие в рамках ритуала, вместо того, чтобы самым асоциальным образом применять его друг к другу. Поэтому жертва одновременно нечиста (она вбирает в себя все насилие общины) и благостна (умирая, она освобождает всех от пагубности взаимного насилия и делает социальный порядок возможным). Чтобы такая уловка систематически срабатывала, природа жертвоприношения должна быть скрыта от агентов жертвенной практики, вот так и появляется религия — жертвы приносятся не потому, что люди злы, а потому, что этого требуют боги. То есть насилие одевается в одежды священного, а жертвоприношение из банального убийства становится благочестивым поступком.

ми словами, несмотря на все доводы Жирана, насилие и жертвоприношение толком не встречаются друг с другом ни в одном культурном пространстве. В каком-то смысле, как отмечает В. Савчук «Для архаики словосочетание «убивать жертву» лишено смысла... Если есть реальность насилия, то нет жертвы, тем более святой жертвы, и наоборот»²⁶. Но тогда рискнем предположить, что вопрос о легитимирующих механизмах культуры, которая по-прежнему апеллирует к кровопролитию, но делает это всегда косвенно, через разного рода умолчания, совпадает с вопросом о появлении дискурса о жалкой жертве.

Гуманизм первой волны был откровенно кровавым мероприятием, хотя бы в том смысле, что легитимирующий потенциал жертвы (в силу ее сакрального характера) использовался для поддержки Идеи. Революция *должна быть* кровавой, за Родину *следует* умирать. Идея утверждалась двумя типами пролитой крови — кровью праведных борцов революции и нечистой кровью, пролитой по праву возмездия или во имя этнической чистоты («враги», «предатели», «этнический мусор»). Иными словами, некогда сакральный механизм эффективно использовался в целях просвещенческого проекта. Однако в случае смены политического курса появлялась и смена акцента: враги режима (нации) могли быть перекавалифицированы в жертв террора или репрессий: искупившие своей смертью вину — в убитых безвинно. Жертвы, некогда убитые за то, что мешали воплотиться Идеи, теперь дискредитируют ее своей смертью. После Второй мировой эта схема вышла на свои пределы, поскольку такая редакция гуманизма была уличена в тоталитарной подоплеке и развенчана. Поскольку гуманистические проекты, утверждающиеся за счет массовых смертей, на поверку оказались бесчеловечными, сама идея гуманизма обнаружила в себе внутренние противоречия и тем самым претерпела коллапс. Гуманизм второй редакции (или постгуманизм) базируется на представлении о высшей ценности человеческой жизни — она не должна быть средством ни при каких обстоятельствах, не должна быть сведена к статусу аргумента. Теперь нельзя легитимно жертвовать кем бы то ни было ради чего бы то ни было. В этом смысле культ героя с его самопожертвованием, не щадящим ни собственной, ни чужой жизни, столь органичный для советской, нацистской или любой другой тоталитарной и даже просто центрированной на государстве идеологии, в современной оптике мгновенно попадает под подозрение²⁷. Не удивительно, что современные революции «в цивили-

²⁶ См. подробно: Савчук В. Кровь и Культура. СПб. : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1995).

²⁷ Подвиги пионеров-героев, канонические рассказы о которых самым характерным образом совмещают жанр агиографии и эпическую риторику, сегодня вызывают неоднозначную реакцию. Зина Портнова, отравившая около ста немецких офицеров, Марат Казей, подорвавший себя и врагов гранатой, Леня Голиков, на счету которого 78 немцев, два железнодорожных и 12 шоссежных мостов... Рассказы о подростках, эффективно убивающих врагов и героически гибнущих — это прямые реплики на спартанское агогэ и прочие архаические системы воинского

лизованном мире» могут быть разве что бархатными. Одобряется только самопожертвование ради спасения чужой жизни (но не ради идеи — иначе придется оправдывать террористов-смертников, разного рода фанатизм и экстремизм). Но подвох в том, что в этом контексте смерть жертв, буде таковая случится, впервые становится радикально бессмысленной.

Есть и еще одна логика, приводящая к этой бессмысленности — логика отчуждения, связанная с массовым характером и со специфическим безразличием к тому, кто попадет на конвейер. Массовые убийства в концлагерях оказались в принципе возможны, поскольку они встроились в уже привычный индустриальный механизм потоков — коллективное тело идет на завод, на фронт, в газовые камеры... Рабочие, солдаты, заключенные, — в принципе со всеми ними происходило одно и то же. Их индивидуальные тела встраивались в тело коллективное, с тем, чтобы из них мог быть извлечен весь энергетический ресурс, а оставшееся отправлено на свалку прогресса в качестве отходов производства. «Чего еще ждать от Молоха?» — говорит нам в своем знаменитом «Метрополисе» Фриц Ланг, с ужасом показывающий, как демоническая машина «заглатывает» рабочих. И, тем не менее, Молох оправдан конечной целью — строительством Вавилонской башни не то Разума, не то индустриального Прогресса. В современном обществе благоденствия происходит и вовсе странная инверсия. «Неправильная», несвоевременная, бессмысленная, ненужная никому смерть — вот что отмечает невинные и вызывающие жалость жертвы современности. Возникает впечатление, что они остаются прорехой в полотне социального смысла, которую всего лишь залатывают словом «жертва», апеллируя к некогда возвышенной риторике. Квазисакральный механизм при этом срабатывает, но только отчасти — воспроизводятся знаки мемориального почтения, социальная ткань восстанавливается, вот только статус жертвы сильно трансформировался.

Когда речь идет об осмысленности жертвы, имеется в виду, что смысл — это то, что позволяет обществу примириться с фактом утраты (фактом причиненных смертей), воспринимать их как оправданные хотя бы в каком-то отношении. Классическая модернистская формулировка «их смерть не была напрасной» работала даже при довольно сомнительных обстоятельствах, пока речь шла о жертвах войны. Ужасающие по масштабам потери под Сталинградом, связанные, прежде всего, с ошибками и некомпетентностью руководства, все равно в целом оправдываются тем, что люди гибли за Родину, выполняя свой долг. Но применить эту спасительную для социального порядка формулировку к жертвам концлагерей, сталинских репрессий и уж тем более современного терроризма практически не представляется возможным. Однако именно напрасность этих смертей, их вопиюще бессмысленный характер запускает процесс косвенной

воспитания, предполагавшие, что молодежь следует ставить в первых рядах, предоставляя ей преимущественное право убивать и быть убитой, стяжав посмертную славу. Весь этот комплекс выглядит весьма сомнительно, если смотреть на него с позиций, утверждающих, что человеческая жизнь есть высшая ценность.

легитимации власти. Как об этом говорилось выше, архаическая жертва обосновывала власть напрямую — чем больше правитель приносит жертв (в том числе и себя самого в качестве жертвы), тем больше власть обладает сакральным авторитетом. В рамках же гуманистического и особенно постгуманистического дискурса квалификация смертей в качестве жертв, во-первых, всегда осуществляется постфактум, и, во-вторых, в контексте обвинения политических оппонентов, что позволяет обвиняющей стороне легитимировать собственные позиции, подкрепляя их риторикой справедливого возмездия. По этой схеме происходило обличение революционного Тррора во Франции, Нюрнбергский процесс, осуждение сталинских репрессий, да и сегодня точно также выстраивается борьба с терроризмом. Мощный социальный аффект здесь действительно необходим, только в отличие от ужаса и восхищения, свойственных архаике, для означенной выше цели востребованы именно жалость и сострадание к невинным жертвам, равно как и страх оказаться на их месте.

Жалкими современных жертв (медицины, преступления, терактов, стихийных бедствий) в отличие от жертв архаических и от героев, жертвующих собой во имя идеи, делает их принудительная пассивность²⁸. Они ничего не выбирали, ни с чем не соглашались, они лишены права на добровольное участие в происходящем. У них насильственным образом была устранена/похищена субъектность, а с ней вместе и человеческое достоинство. Быть низведенным просто до тела, с которым совершаются насильственные манипуляции, быть принудительно редуцированным до того, что Дж. Агамбен называет «голой жизнью»²⁹ — пожалуй, совершенно непростительный «грех» в культуре, столь высоко ценящей суверенность. И печальный парадокс состоит в том, что вмененная зрителю/свидетелю жалость к жертве при видимой интенции вернуть ей священное право быть субъектом на деле оказывается окончательной десубъективацией.

²⁸ На одном из форумов в контексте обсуждения вопроса о том, оправдана ли была блокада Ленинграда и не лучше ли было сдать город, встретилось следующее характерное с точки зрения словоупотребления рассуждение: «Знаете, люди, пережившие блокаду, такую постановку вопроса вообще считают в чем-то оскорбительной. Их подвиг от такой оценки окажется бессмысленным, а это бьет по психике. Людям лучше считать, что это был единственно достойный вариант и что они с честью прошли испытание. А иначе они окажутся жертвой сталинского режима. Понимаете, они себя чувствуют (и действительно являются) героями, а на них предлагают смотреть, как на жертвы, причем не фашизма, а своего государства. URL: <http://wap.selena.borda.ru/?1-1-0-00000034-000-10001-0> (дата обращения: 28.10.2012)

²⁹ Агамбен упоминает также понятие «бессмысленной жизни» или «жизни, недостойной быть прожитой», принадлежащее Биндингу и использовавшееся в качестве обоснования печально известной программы эвтаназии. Практическое открытие национал-социалистской биополитики заключалось в том, что это понятие, изначально применявшееся из гуманистических соображений к безнадежно неполноценным индивидам, оказалось при посредстве лагерной системы вполне применимо к биологическому телу любого человеческого существа (см.: Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011).

Публичное сочувствие как-то подозрительно срастается с публичным позором (как во время судебных процессов по изнасилованиям³⁰) и избавиться от этой насильственным образом навязанной идентичности становится весьма проблематично. Однако механизмы социальной аффектации скрыты, и сегодня, говоря о жертвах, мы вступаем в сумеречную зону политесов, умолчаний и неискренности.

Смерть такого рода жертв чудовищно-непристойна — хотя бы в том смысле, что так умирать не пристало. Разглядывать ее в подробностях не пристало тоже, но именно в силу этого она и притягивает медиавзгляд камер, подбивающих зрителя на своеобразный вуайеризм³¹. Вообще-то сегодня любая смерть стала непристойной, о чем и пишет Бодрияр³², но смерть жертвы непристойна вдвойне — она публично демонстрирует свой насильственный характер, утрату человечности и подробности разложения. Зрелище постигшей человеческое тело катастрофы не только шокирует, но и будоражит, заставляя забывать о том, что вообще говоря,

³⁰ Известно, что в ходе судебного разбирательства судится и осуждается не только подсудимый, но и сама жертва, которая вынуждена вновь воспроизводить в подробностях все этапы своего унижения под пристальным взглядом критически настроенных представителей закона. Нередко именно эта черта судебного процесса удерживает пострадавшего субъекта от подачи заявления в суд. Кроме того, помимо морального унижения и обличения жертве может грозить еще и вполне реально обвинение, например, в случае наличия у обвиняемого сильного адвоката или просто из-за нелепой случайности. Известен случай, когда 17-летней жертве изнасилования вынесли встречное обвинение за разглашение имен подсудимых до окончания судебного разбирательства (девушка написала пост о себе и своих страданиях в своем (!) блоге. URL: <http://pravo.ru/interpravo/news/view/75404/> (дата обращения: 29.10.2012).

³¹ Интересный факт: на фоне разрушений, оставленных ураганом «Сэнди» в 2012 году (жертвами которой стали более 80 человек только в США) бывшая модель Playboy Нана Гувэа устроила себе фотосессию. По ее словам, она сделала это, чтобы взбодрить пострадавших. Однако эффект оказался прямо противоположным — американцы были крайне возмущены этой акцией URL: <http://www.dni.ru/showbiz/2012/11/2/243050.html> (дата обращения: 01.11.2012). Другой пример: среди многочисленных фотографий из Беслана, размещенных в сети, встречаются кадры с претензией на танатологический эстетизм. Прежде всего, это фотографии трупов боевиков, явно цитирующие Врубелевского «Поверженного демона», но не только. Этическая сторона вопроса при этом кажется крайне сомнительной. URL: http://www.reyndar.org/~reyndar1/1/Beslan-09-2004_63.html (дата обращения: 11.10.2012). С одной стороны, это способ выпукло и впечатляюще показать Событие и донести Идею, занимая ради этой цели дистанцированно-созерцательную позицию. С другой стороны, это напоминает ситуацию вокруг нашумевшей фотографии Кевина Картера «Голод в Судане», где изображена умирающая от голода маленькая девочка, над которой в ожидании замер гриф. Как известно, Картер был настолько поглощен профессиональной задачей, что ему и в голову не пришло попытаться помочь ребенку. В результате за свой «трофей» он получил престижную премию, но покончил жизнь самоубийством. URL: <http://www.fotos-best.ru/golod-v-sydane.html> (дата обращения: 11.11.2012).

³² Бодрияр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000.

экспонировать этот распад — значит не слишком-то уважать самих погибших. Случайный характер этих смертей, делающий их бессмысленными, описывается не в терминах Судьбы, Жребия, а в терминах теории катастроф³³. Это случайность математическая, — в ней нет никакой избранности, никакого указующего прямо на тебя божественного перста. Есть только выборка, которая щекочет нервы зрителя: на их месте вне зависимости от своих действий, намерений и планов может оказаться каждый.

Казалось бы, в обстоятельствах внезапной близости к смерти должна включаться воспетая экзистенциалистами логика пограничных состояний, а стало быть, должна явить себя ясность и полнота присутствия. Однако при взгляде на заложников, например, видно, что налицо скорее съезженность, притупленность переживаний, редуцированность к простейшим реакциям настолько, насколько это вообще возможно. В этом смысле вполне допустимо говорить об *анестетическом* состоянии жертвы, которое, конечно объяснимо чисто психологической защитой. Но ведь дело не в психических механизмах, а в том, что анестезия — показатель десубъективации. Из тех же «Колымских рассказов» Шаламова становится очевидно, что лагерная система была построена таким образом, чтобы не давать поводов к героизму и свободному волеизъявлению. Лагеря показывают отнюдь не «подлинное лицо» личности, а то, на что и вовсе не надо бы смотреть³⁴. Иными словами, напрашивается вывод, что субъект с его свободой воли и личностными характеристиками — это не столько онтологически укорененное, а потому метафизически гарантированное и принципиально неотчуждаемое Dasein, сколько, как утверждал Фуко, эффект дисциплинарных практик. Стало быть, при определенных обстоятельствах или при трансформации системы, субъектность вполне может быть утрачена. Нет, конечно, как говорится, «в жизни всегда есть место подвигу», просто те исключительно немногие, кто рискует отстаивать право на суверенность до последнего, чрезвычайно быс-

³³ Симптоматично, что смерти, типологически подобные смертям жертв терактов или стихийных бедствий, то есть массового характера, с алеаторной выборкой, с непристойной наглядностью разложения, в рамках традиционного общества (во время эпидемий или войн) не рассматривались и не рассматриваются в качестве «жертв». Этот дискурс навязывается либо исторической ретроспективой, либо в контексте идеологии гуманитарной помощи.

³⁴ По словам Ю. Пермякова «Строгий лагерный режим уменьшал риск внешнего насилия и опасности, гарантировал устойчивость социальных отношений, но по своей природе был дискомфортен. Он вынуждал людей приспосабливаться к нему, и успех адаптации к лагерным порядкам определялся тем, в какой степени человеку удавалось приобрести черты акцентуированной, стало быть, уязвимой личности. Думаю, именно в этом смысле следует истолковывать отношение писателя Варлама Шаламова к лагерному опыту, который, по его мнению, не нужно знать человеку. («Ужасно видеть лагерь, и ни одному человеку в мире не надо знать лагерей. Лагерный опыт — целиком отрицательный до единой минуты. Человек становится только хуже. И не может быть иначе...») (Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2012. № 1(11). С. 74—82).

тро выявляются системой насильственной десубъективации и «выбракуются»³⁵.

В целях социализации по отношению к выжившим жертвам или заложникам практикуется специфическая нарративная терапия. Потерпевших не оставляют в покое, им приходится вновь и вновь отвечать на вопросы не только в приватной обстановке (беседа с родственниками, друзьями, врачами или психологами), но и публичным образом, поскольку подключаются различные спецслужбы и журналисты. Их вытаскивают из эмоциональной и социальной комы, помогая по мере рассказа о себе восстанавливать функцию субъектной сборки. Это, конечно, отчасти компенсирует лакуну смысла и вынужденную анестезию, но, по сути, такая практика двусмысленна донельзя — подробности рассказа, в том числе и медиарассказа, как раз повествуют о том, как именно этих людей лишали их человечности. Извлеченный опыт оказывается опытом унижения, трансформации в тело-вещь, опытом страха, необходимости терпеть все то, что в нормальных обстоятельствах человек, кажется, и не может вынести. То, что удалось пережить только потому, что происходящее воспринималось как бы отстраненно, как кошмарный сон, на уровне рассказа обретает плотность факта личной биографии. Не потому ли бывшие военнопленные, да и просто фронтовики, любят «травить фронтовые байки», то есть воспроизводить сказочные формы нарратива, там, где это возможно, но крайне неохотно повествуют о реальном опыте, который катастрофичен. То есть в рассказе выжившие восстанавливают-конструируют заново чувства, речь от первого лица, способность относиться к событиям, — в общем, получают характеризующую субъекта способность к дистанции, но при этом окончательно фиксируются в идентичности жертвы. На этом фоне задача, поставленная Фуко перед интеллектуалами — дать право на дискурс тем, кто этого права лишен, выглядит как-то противоречиво.

³⁵ В. Франкл пишет в своих воспоминаниях, что в концлагерях велась жестокая борьба за существование даже между самими заключенными. «В такой ситуации у заключенного нет ни времени, ни желания заниматься абстрактными размышлениями о нормах морали. Он думает только о самых близких. <... Среди заключенных, которые многие годы провели за колючей проволокой, которых пересылали из лагеря в лагерь, кто сменил чуть ли не дюжину лагерей, как правило, наибольшие шансы остаться в живых имели те, кто в борьбе за существование окончательно отбросил всякое понятие о совести, кто не останавливался ни перед насилием, ни даже перед кражей последнего у своего же товарища. А кому-то удалось уцелеть просто благодаря тысяче или тысячам счастливых случайностей или просто по милости Божьей — можно называть это по-разному. Но мы, вернувшиеся, знаем и можем с полной уверенностью сказать: лучшие не вернулись!» (Франкл Виктор. Сказать жизни «Да»: психолог в концлагере. М. : Смысл, 2004. URL:http://krotov.info/lib_sec/21_f/fra/nkl_05.htm (дата обращения: 12.10.2012).

И другой характерный пример. В Беслане, когда начался захват заложников, несколько мужчин оказали активное сопротивление и даже успели убить кого-то из боевиков, но сами были тут же застрелены, после чего был для острастки произведен расстрел еще десяти мужчин из числа заложников. Еще одного мужчину убили за отказ встать на колени. <http://crazy.werd.ru/index.php?newsid=137071>

Благодаря публичному рассказу жертвы как бы спасены, они обрели свое медиабытие; кажется даже, что выжившие жертвы обрели бытие публичное, но в этом можно усомниться — что бы они ни высказывали от первого лица, по правилам игры это будет воспринято всего лишь как чей-то козырь, аргумент против чего-то, либо в чью-то пользу.

На этом фоне показателен так называемый *стокгольмский синдром* — своеобразный механизм психической защиты, когда жертва вдруг начинает сочувствовать террористам и мыслить в их системе ценностей³⁶. По большому счету это попытка жертвы сохранить «лицо» и самоуважение, что-то сродни архаическому согласию, а стало быть, и одна из немногих возможностей резервировать активную позицию в безнадежной ситуации. Но именно стокгольмский синдром для психиатров является недвусмысленным знаком того, что жертва в силу психической травмы утратила адекватность, по крайней мере, временно. Так что просьбы жертв о снисходительности к террористам не расцениваются как вменяемые, а стало быть, жертвам отказано даже во вменяемости: что бы там заложники или узники ни делали, как бы себя ни вели, поскольку обстоятельства отбирают у них достоинство субъекта, ответственности за происходящее они не несут. Получается, что жертва трактуется как некий дистиллят субъектной не то инфантильности, не то инвалидности.

Ситуация, в которой вменяемые моральные суждения невозможны, порочна по определению: либо мы воспроизводим в гуманистической логике ритуальные фразы про невинных жертв, либо в рамках критики гуманизма, например, по ницшеанскому образцу, должны осуждать всякую жалость и слабость, и тут можно, чего доброго, договориться до того, что узниками-заложниками люди становятся только потому, что сами предпочитают участь раба, а не господина-суверена, который свободу ценит больше жизни. Дескать, общество потребления в силу своей порочности производит рабов. Но по большому счету обе логики циничны и при попытке проблематизировать социальный аффект мы закономерно быстро попадаем в вопрос-ловушку в стиле «Перестала ли ты пить коньяк по утрам, отвечай быстро, да или нет?», «Вам что, не жаль жертв Беслана?», «Или вы хотите жить в обществе, где не сочувствуют жертвам Холокоста?»

Случаи человеческих жертв должны быть преданы огласке, потому как они наглядно свидетельствуют о том, что у людей необратимо может быть похищен их статус субъекта, а стало быть, никто не в силах сохранить этот статус самостоятельно. Субъектность, вменяемость оказывается

³⁶ Стокгольмский синдром (*англ.* Stockholm Syndrome) — термин, описывающий защитно-подсознательную травматическую связь, взаимную или одностороннюю симпатию, возникающую между жертвой и агрессором в процессе насильственных действий. Под воздействием сильного шока заложники начинают сочувствовать своим захватчикам, оправдывать их действия, и в конечном счете отождествлять себя с ними, перенимая их идеи и считая свою жертву необходимой для достижения «общей» цели. По аналогии можно говорить даже о бытовом стокгольмском синдроме, возникающем в доминантных семейно-бытовых отношениях.

отчуждаемой, как и все остальное. Но такая ситуация очень выгодна для обоснования власти. В самом деле, подобные события как бы демонстрируют нам не только оскал лакановско-жижековского Реального, но и то, что нашу субъектность (в виде прав человека) дарует нам и гарантирует только власть в лице государства и только она сама по определению суверенна³⁷ — а вот после того, как ты это на наглядном примере понял, дальше иди, развивай свои сингулярные стратегии, сколько твоей душе угодно.

Показательно, что подспудным образом полная пассивность заложников приветствуется. Инициатива наказуема, поскольку она увеличивает стохастичность и риск для ближних, а не только для тебя самого. «Правильное» поведение в чрезвычайной ситуации предполагает, что следует дожидаться, когда о тебе позаботятся профессионалы. Это у них есть право на героическое выполнение долга и самопожертвование. А у мирных граждан есть обязанность выживать. Не случайно в наших школах в 90-е годы «Начальную военную подготовку» сменили на «Охрану безопасности жизнедеятельности» и сделали это отнюдь не только в рамках осуждения милитаризма. НВП предполагает со своим навыком метания гранат активные действия субъекта в экстремальной ситуации. ОБЖ учит в случае взрыва атомной бомбы лечь головой к пеньку и охранять жизнь любой ценой.

Можно, конечно, возразить, что такое распределение позиций силы и слабости, активности и пассивности характеризует прежде всего российское правовое и политическое пространство, по которому до сих пор блуждают призраки тоталитарных идей, в то время как на Западе, с его развитым гражданским обществом, ситуация радикально иная и индивидам вменяется именно активная гражданская позиция. Там пострадавшие объединяются в организации и столь громко заявляют о себе, что проигнорировать их требования не представляется возможным. И, тем не менее, рискнем предположить, что перед нами два сценария по одной и той же пьесе. В обоих случаях жертве предлагается встроиться лишь в русло *ressentiment*. И пусть даже западная модель в отличие от российской предполагает публичную демонстрацию чуда вновь обретенной общими усилиями субъективности, мораль в пределе одна и та же: предоставь государству заботиться о себе или в случае чего выдать за тебя компенсацию. Вообще денежные выплаты семьям жертв и пострадавших — отдельная скользкая тема, позволяющая затронуть вопрос о теневой стороне принципа ценности человеческой жизни. Ценность — коварное понятие, что хорошо понимал Ницше. В логике ценности мы с одной стороны, утверждаем, что человеческая жизнь — цель, а не средство. С другой же стороны вступаем в сумеречную зону этически сомнительных калькуляций. Если исходить из того, что каждая жизнь уникальна и потеря ее невозможна,

³⁷ Согласно Агамбену, а также К. Шмидту, на которого он опирается, суверенность — право устанавливать режим чрезвычайного положения, то есть такой режим, при котором возможны безнаказанные убийства. В этом смысле борьба с терроризмом на государственном уровне — очень показательное явление.

на чем и настаивает послевоенный гуманизм, такая практика должна казаться неуместной — у людей близкие погибли, а им предлагают эту потерю компенсировать определенными суммами. Однако компенсация принимается, так же как архаическая вира. Она не может не быть принята, как не может не быть выплачена. Правда, в древности выкуп платила виновная сторона, сейчас это делает государство. Таким образом, оно берет на себя ответственность за происходящее с гражданами и как бы компенсирует свою вину за то, что была допущена чрезвычайная ситуация. Однако такая трогательная забота представляет собой специфические траты власти, подтверждающие ее и, по сути, увеличивающие ее «капиталы». Причем в отличие от пресловутой ирландской «цены чести», символически зависящей от статуса рода, к которому принадлежало лицо, понесшее ущерб, современная компенсация производится в логике простого эквивалентного обмена, так что СМИ нас держат в курсе того, как именно нынче котируется жизнь³⁸.

Это лишний раз подтверждает, что терроризм аккуратно вписан в современный социальный порядок, а вовсе не нарушает его. Кажется бы, террористы действуют в рамках логики архаического жертвоприношения, поскольку они, как минимум, рискуют сами, а то и целенаправленно идут на смерть во имя утверждения идей. Вроде как именно это делает их фанатиками и экстремистами, с которыми в силу их архаического мышления так трудно цивилизованно договориться... Однако на деле террористы удерживают множественность логик, опираясь, в том числе на ценности гуманизма и либерализма, с которыми они ведут своеобразную торговлю. Здесь религиозный императив служит хорошим прикрытием: ну и где теперь ваши права человека? Ну и на что вы готовы, чтобы соблюсти приличия и показать, что это все для государства не пустой звук? Медийная публичность такой торговли принципиальна и она вполне устраивает

³⁸ Испания первой из стран приняла закон о статусе жертв терактов еще 30 лет назад. К примеру, семьи 192 погибших в терактах 2004 года получили порядка 1 млн долларов компенсации. В Израиле размеры компенсаций пострадавшим от терактов определяются индивидуально в каждом отдельном случае. Занимается этим Институт национального страхования: как правило, покрываются расходы на лечение, содержание на период нетрудоспособности, пособие по инвалидности (порядка 800 долларов в месяц), похороны и выплаты иждивенцам порядка 1,5 тыс. долларов в месяц). В Великобритании суммы выплат жертвам терактов регулируются законом о выплате компенсации жертвам уголовных преступлений. Деньги выплачиваются вне зависимости от того, получают ли пострадавшие возмещение от виновника преступления или из других источников. Размер компенсации колеблется от 2 тыс. до 500 тыс. долларов; семьи погибших в терактах, как правило, получают стандартную компенсацию «по потере кормильца» — 22 тыс. долларов. URL:http://versia.ru/articles/2010/nov/24/zashchita_zhertv_terroristicheskikh_aktov (дата обращения: 10.10.2012). В России в отличие от западного прецедентного права стоимость жизни простого россиянина каждый раз рассчитывается заново. Дети вообще никак не оцениваются в отличие от зарубежных стран. Интересно, что там расчеты идут с точки зрения упущенной выгоды: сколько ребенок заработал бы за всю свою жизнь.

вает обе активные стороны переговоров (опять же заложников никто не спрашивает). Требования террористов никогда не бывают удовлетворены, но значит, они хотят не того, чего они требуют. Рискнем утверждать, что терроризм есть в чистом виде медиа явление, по крайней мере, в силу того, что смысл теракта в медиарезонансе. Так что лучший способ борьбы с терроризмом — лишить его этой возможности. Что, разумеется, в информационную эпоху неосуществимо, но добавим, и совершенно неинтересно участвующим сторонам. Парадоксальным образом событие теракта происходит не в Беслане, и не на Дубровке, а в медиасети: аффект, организующий социальное тело жертвоприношения расплывлен в пространстве медиа, он существует, но не в конкретном локусе и времени. Ведь полноты эмоциональной вовлеченности нет ни у зрителя, который считает, что все происходит «там», ни у журналиста, ни у спецназовца, ни у полуобморочной жертвы.

Медиакультивируемую эмоцию сочувствия можно было бы назвать грязной, поскольку к ней примешано праздное любопытство, однако не все так просто. Во-первых, никаких чистых классических эмоций в помине не осталось (вопрос еще, были ли они хоть когда-нибудь, кроме как в воображении романтиков). Во-вторых, с учетом всех вышеописанных социообразующих воздействий этой смешанной эмоции и стабильности ее проявления вполне уже можно говорить о новой породе в семействе человеческих общественных аффектов — *симпатическом интересе*, где симпатия понимается как совместное переживание *патоса*. Эта эмоция — добродетель общества информационного и потребительского, ибо она заставляет сообщца, синхронно внимать продуктам медиаиндустрии в частности, и всей индустриальной сферы в целом, стимулируя в едином, так сказать порыве, ее развитие. Поток жертв порождает поток пожертвованных. Это уравнение, немислимое для архаики, при всей своей арифметической и экономической строгости держится на неровном дыхании и учащенном пульсе, на комке в горле и дрожащей в глазах слезе, на ощущении собственного (читай, общественного) тела гражданина. В итоге *сим-патичное* сообщество во все глаза внимает жертвам, следит за их судьбой и изо всех сил сочувствует, безжалостно вминая титанической силой своего сочувствия жертву в алтарь бессмысленного бога.

Жертвам положено возводить мемориалы, чтобы социальная память была страховкой от повторения того же. При этом действует правило: чем значительнее символическая активность, тем большую смысловую лауну она закрывает. Более того, мемориальный способ захоронения окончательно извлекает жертву из семейно-родового контекста и приписывает всем смертям, а значит и жизням, единый смысл. Это и есть то, что Р. Барт³⁹ называл работой современного мифа: похищение индивидуальной истории политически ангажированными идеями. В наши дни жертвы помимо мемориалов получают также и своеобразный медиаэпос. Народный эпос о жертвах в виде

³⁹ Барт Р. Миф сегодня // Мифологии / Р. Барт. М. : Изд-во имени Сабашниковых, 2000. С. 257.

гиперлинков, вики-статей и тому подобного, в котором вне зависимости от обстоятельств ритуально повторяется одно — медиадислокация событий и определенная риторика. Героем этого эпоса оказываются, по сути, даже не сами жертвы, а права человека — нам рассказывают, как их утратили и как их вернули обратно. Так что весь медиаэпос — это тренинг вдоха-выдоха гипер-тела социума, аффективное ощущение прав человека и ценности жизни, которую надо беречь и быть хорошим налогоплательщиком.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Агамбен, Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. — М. : Европа, 2011. — 256 с.
2. Ацтеки: империя крови и величия. Энциклопедия «Исчезнувшие цивилизации». URL: <http://mesoamerica.narod.ru/aztemp0.html> (дата обращения: 20.09 2012).
3. Байдэр, Т. Курганы, гробницы, сокровища. Иллюстрированное введение в библейскую археологию. — М., 1989.
4. Барт, Р. Миф сегодня // Мифологии / Р. Барт. — М. : Изд-во имени Сабашиных, 2000. — С. 257.
5. Бодрияр, Ж. Символический обмен и смерть. — М. : Добросвет, 2000. — 387 с.
6. Диодор Сицилийский. Историческая библиотека. Ч. 1-6. / пер. И. А. Алексеева. URL: http://annals.xlegio.ru/mal_az/finikia/karthpant.htm (дата обращения: 23.09 2012).
7. Жирар, Р. Насилие и священное. — М. : Новое литературное обозрение, 2010. — С. 17, 128.
8. Законы Ману (Манавадхармашастра). — М., 2002.
9. Мосс, М. Очерк о природе и функции жертвоприношения // Социальные функции священного : пер. с фр. / М. Мосс. — СПб. : Евразия, 2000. — С. 7—103.
11. Одинцова, М. А. «Многоликость „жертвы“, или Немного о Великой Манипуляции (система работы, диагностика, тренинга): учебное пособие» 2010 г. URL: <http://www.litres.ru/mariya-odinцова/mnogolikost-zhertvy-ili-nemnogo-o-velikoy-manipulyacii-sistema-raboty-diagnostika-treningi-uchebnoe-posobie/> (дата обращения: 20.09 2012).
12. Петрученко, О. Латинско-русский словарь : репринт. — М. : Издательство: Греко-латинский кабинет им. Ю. А. Шичалина, 1994.
13. Пермяков, Ю. Е. Пацанский разговор: лагерная стратегия выживания // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». — 2012. — № 1(11). — С. 74—82.
14. Пропт, В. Исторические корни Волшебной Сказки URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Propp_2/01.php (дата обращения: 13.08.2012).
15. Савчук, В. Кровь и Культура. — СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1995.
16. Толковый словарь С. И. Ожегова URL: <http://www.ozhegov.org/words/8352.shtml> (дата обращения: 20.09.2012).
17. Трегубов Л., Вагин Ю. Эстетика самоубийства. — Пермь : КАПИК, 2006.
18. Франкл В. Сказать жизни «Да»: психолог в концлагере. — М. : Смысл, 2004. URL: http://krotov.info/lib_sec/21_f/fra/nkl_05.htm (дата обращения: 12.10.2012).
19. Фрэйзер Дж. Дж. Золотая ветвь. — М. : Политиздат, 1980.
20. Шумер: города эдема / пер с англ. В. Хренова. — М., 1997.
22. Церен, Э. Библейские холмы : пер. с нем. Н. В. Шафранской. — М. : Правда, 1986.
23. Элиаде, М. Аспекты мифа : пер. с фр. — М. : Академический Проект : Парадигма, 2005. — 224 с.
24. Элиаде, М. Ностальгия по истокам : пер. с фр. — М. : Институт общегуманитарных исследований, 2006. — 216 с.