

М. А. КОРЕЦКАЯ*

ФИЛОСОФСКОЕ КРОВЕТВОРЕНИЕ.
ВОЗВРАЩАЯСЬ К КНИГЕ В. В. САВЧУКА «КРОВЬ И КУЛЬТУРА»**

Аннотация: Статья посвящена обзору тематического и дискурсивного поля, инициированного книгой В. В. Савчука «Кровь и культура». Поднимаются вопросы об онтологическом и антропологическом статусе тезиса о том, что кровь представляет собой фундамент культуры и о методологических способах сочетания метафизического и эмпирического уровней исследований в рамках философской антропологии. Также приводится конкретный сюжет из истории иудаизма, иллюстрирующий важность понимания исторических трансформаций практик жертвоприношения.

Ключевые слова: кровь, культура, жертва, жертвоприношение, коллективное тело, коллективный аффект, сакральное.

M. A. KORETSKAYA

PHILOSOPHICAL HEMATOPOIESIS.
RETURNING TO THE «BLOOD AND CULTURE» BY V. V. SAVCHUK

Annotation: The article is devoted to the review of the thematic and discursive field initiated by the book of V. V. Savchuk «Blood and Culture». The article raises questions about the ontological and anthropological status of the thesis that blood represents the foundation of culture and about methodological methods for combining the metaphysical and empirical levels of research within the framework of philosophical anthropology. It also provides a specific story from the history of Judaism, illustrating the importance of understanding the historical transformations of sacrifice practices.

Key words: blood, culture, sacrifice, collective body, collective affect, sacred.

* *Корецкая Марина Александровна*, кандидат философских наук, доцент, зав. кафедрой философии Самарской гуманитарной академии.

** Статья выполнена при поддержке фонда РФФИ в рамках исследовательского проекта № 19-011-00872 А «Философская антропология жертвы: сакрализация, управление, дизайн».

Так сложилось, что мы с коллегами и соавторами (Еленой Иваненко и Еленой Савенковой) встретились собственно с самим текстом «Крови и культуры» значительно позже, чем оказались включены в тематическое и дискурсивное поле, существовавшее вокруг этой книги. В 1995 году, когда книга была издана, мы проходили свой студенческий «экватор» в тогда еще далекой от петербургской интеллектуальной среды Самаре, а когда, начиная с 2007 года стали завсегдатаями Медиафилософской секции на Днях философии в Петербурге, бумажный вариант книги уже стал легендой, а электронный появился в общем сетевом доступе несколько позже. И тем не менее на конференциях Центра Медиафилософии в рамках обсуждения проблематики медиа постоянно происходило возвращение к тем или иным вопросам, касающимся старой и новой архаики, констатировалась кровожадность культуры, обсуждалось сродство знака и раны, и, конечно же, подчеркивалась культуuroобразующая роль жертвоприношения. Поэтому, без сомнения, включившись в эту дискуссионную среду, мы подпали под ее обаяние, которое было тем более конструктивно, чем менее прямолинейно и навязчиво. В нашем случае, пожалуй, не всегда даже можно с однозначностью сказать, какие интуиции, идеи и тематические повороты произросли из собственного стойкого интереса к мифу, ритуалу их трансформациям от архаики до современности, а какие элементы навеяло столь плодотворное для нас общение с Валерием Владимировичем и научной группой Центра Медиафилософии. Когда мы, вознамерившись сформулировать все те соображения, которые у нас накопились по проблематике жертвы, в процессе работы над собственной статьей¹ открыли текст «Крови и культуры», книга показалась уже очень близкой и знакомой и одновременно дающей прекрасную разметку ландшафта, по которому хотелось двигаться все дальше и дальше. А дальше была конференция в Самаре по философской антропологии жертвы (2017)², затеянная нами с подачи Валерия Владимировича и при его непосредственном участии. И, поскольку тема жертвы не отпускает нас до сих пор, на текущий момент этот интерес для нас принял форму «жертвоведческого» исследовательского проекта, преемственность которого со смысловым и дискурсивным полем «Крови и культуры» мы признаем с большой благодарностью.

* * *

«Кровь и культура» — пример именно той философской эссеистики, которая помимо собственной ценности важна еще способностью индуцировать

дальнейшее движение мысли. Это тот случай, когда наблюдения пронизательны не только в силу виртуозного владения способностью суждения, но и благодаря тому, что работает хорошо настроенная авторская оптика и отчетливо видно, что имеешь дело не с размышлениями, никого ни к чему не обязывающими, а с позицией, с которой можно солидаризироваться или спорить, но невозможно не считаться. А в этой позиции особенно впечатляет и подкупает ее осознанная рисковость. В целом гуманитарное знание сегодня скорее тяготеет к некоторой отстраненности, связанной с щепетильным желанием не задеть чьих-либо чувств и не обронить какой-нибудь тезис, следствия из которого могли бы показаться предвзятными. Вот, к примеру, Батаю и Кайуа приходилось же отвечать на упреки в том, что их концепция сакральной социологии, особенно понятая как призыв к действию, при определенном истолковании может быть обвинена в латентном созвучии с фашистским мифом (и это при декларируемом антифашистском пафосе!).

Поднимая острые вопросы, есть все резоны опасаться скверных контекстов и даже Жижек, которого трудно заподозрить в излишней деликатности, на всякий случай в своей книге о насилии заявляет о том, что он готов «совершать вариации на тему насилия, сохраняя при этом почтенную дистанцию по отношению к его жертвам»³. Здесь нет универсальных рецептов, но трудно представить себе проблематику, действительно задевающую за живое, работа с которой не вынуждала бы ходить по тонкому льду и не требовала бы от каждого автора собственного понимания приемлемых пропорций сочетания отваги с осторожностью. Неслучайно в языке «Крови и культуры» так много емких и точных метафор, одновременно и решительных, и чутких. Тезис о кровавости и кровожадности любой культуры представляет собой деструкцию благонамеренного гуманизма, но это тот самый случай, когда благие намерения заслуживают подозрительного отношения к себе. И коль скоро кровавые эксцессы не исчезли из наших реалий, числить их по ведомству случайностей или пока еще упорствующих пережитков первобытной дикости было бы наивностью непозволительно благодушной. У философской мысли по-прежнему есть и вполне респектабельные области интереса, но уж если она в очередной раз застала себя за желанием уставиться в антропные бездны, то не лучше ли «не плакать, не смеяться, но понимать».

Не претендуя ни в коей мере охватить все эвристически ценные повороты и провокативные тезисы этой книги, остановлюсь лишь на нескольких

моментах, перспектива дальнейшей работы с которыми мне представляется особенно близкой. Первый момент — это манифест о новой архаике, обосновываемый тем, что архэ — это такие основания человечности, от которых мы, во-первых, не так уж далеко и радикально ушли, а во-вторых, там, где ушли, мы вынуждены платить высокую цену за претензии на цивилизованность, и, соответственно, в-третьих, архэ требует осознанного возвращения и целенаправленной культивации. Понятно, что новая архаика не совпадает с архаикой старой и предъявленный в книге манифест предполагает, скорее, модель различия и повторения. История надежно осела в наших практиках и привычках, а стало быть и в автоматизмах субъектности. И неслучайно у уже упомянутого Батая в сообществе «Ацефал» вроде бы нашлось несколько желающих исполнить роль жертвы, но не случилось ни одного жреца-добровольца. Вопрос о том, как понимать это различие между старой и новой архаикой и как к нему относиться, напрямую коррелирует с вопросом о том, можем ли мы говорить о неких антропологических универсалиях и если можем, то в каком смысле? Каков, например, онтологический статус следующего положения: «культура возможна лишь тогда, когда она взимает «дань» кровью невинной жертвы, героя, новатора, творца. Кровь — зримое выражение риска и свободы; она метафора жизни и смерти, или, точнее, бытия на грани жизни и смерти, метафора притяжения земли и момента победы над ним и, наконец, подлинно человеческий способ бытия культуры и человека в культуре»⁴. Можно видеть в этом пассаже утверждение метафизического характера, предполагающее, что есть константная антропологическая сущность, заключающаяся в жертвенности. И далее сделать вывод в хайдеггерианском стиле о том, что в архаическом истоке эта сущность проявилась в своей непосредственной полноте (как мы и ждем от истока), далее была забыта и теперь может быть к своей истине возвращена. И в этом смысле различие — это, прежде всего, различие подлинного и неподлинного.

Но можно предложить и другое толкование, заключающееся в том, что собственно человеческое перформативно и существует в той мере, в какой выполняются определенные культурные акты, в том числе и те, которые связаны с производством жертвы. И различия архаики, модерна и новой архаики коррелируют с тем, как именно практикуется и осмысливается пролитие крови, какие практики окружают фигуру жертвы. Архаическая жертва переживается и описывается, прежде всего, в категориях сакрального и фигурирует

в тандеме со жрецом. Современная жертва существует в смысловом и практическом горизонте насилия, и к ней в пару набивается палач или преступник. И здесь исследовательская проблема заключается не в том, чтобы определить, что более подлинно, а в том, чтобы понять, как в том и другом случае работают перформативы и производят отчасти похожие, но все же различные антропологические эффекты. Книга «Кровь и культура» допускает оба варианта прочтения (и, вероятно, даже не только эти два), и, выбирая между ними, мы выбираем не только исходный постулат, но и исследовательскую программу, делаем свою методологическую ставку. Мне ближе второй вариант и, соответственно, здесь далеко не праздной оказывается проблема приемлемого и эвристически удачного сочетания достаточно широкой опоры на эмпирический материал и философской критической рефлексии, допускающей тем не менее определенную степень генерализации. Едва ли будет преувеличением сказать, что половина дела — это разработка методологического дизайна исследования.

Еще один момент, который представляется мне крайне важным, связан с темой коллективного характера опыта, прежде всего, в старой архаике: «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»⁵. Также коллективность приветствуется и в архаике новой, что и подводит итог книге в целом: «Не принуждение, насилие и тоталитаризм составляют суть «новой архаики. <...>. Она кристаллизуется во всемерном возрастании: чувства «Мы», объединяющего все новых и новых членов: людей которые прежде были разделены обычаями, религиями, национальностями, животных, птиц и растений, требующих, попечения, неживую природу. Ведь все мы обречены на единство»⁶. Для меня, пожалуй, своеобразная ре-архаизация современности, скорее, значимый симптом, чем программа действия, но речь о другом. Действительно важно понимать, как именно производится и работает коллективное тело и коллективная аффектация, и крайне существенно, что «Кровь и культура» поднимает этот мотив и к нему нас постоянно возвращает. Казалось бы, мысль почти тривиальна — мы ведь понимаем, что культура индивидуального опыта исторически определена. И чем глубже в пра-историю и дальше от Европы, тем больше шансов столкнуться именно с приоритетом коллективного «мы». Равно как, с другой стороны, к этому же «мы» тяготеют

и эпифеномены массового общества. Казалось бы, еще Бахтин дал прекрасное описание коллективности карнавального тела. И, тем не менее, постоянно сталкиваешься с нехваткой языка и моделей описания. Когда речь идет о коллективных аффектах, их, как правило, благополучно продолжают описывать по модели индивидуальных, опираясь на два незыблемых столпа — феноменологию и психоанализ, которые, конечно же, есть плоть от плоти культуры персонального опыта. В этом смысле типичны затруднения, которые испытывает, например, Ренато Росальдо, пытаясь понять механику и динамику скорби и гнева «охотников за головами» племени илонготов⁷. Язык описания культурной травмы или коллективной памяти с завидной регулярностью движется от индивидуального, которое как бы «атомарно» и «естественно», к общему как разделенному с другими. Иными словами, автоматически срывает привычка понимать коллективное тело как сумму тел индивидуальных, а коллективный аффект — как редуцированную и/или усиленную версию индивидуальных же переживаний. Есть все методологические основания сомневаться в релевантности этой схемы и одна из важнейших задач заключается в наработке концептуального аппарата, позволяющего содержательно мыслить регистр коллективного в его своеобразии.

Повторюсь, что это — лишь малая толика сюжетов «Крови и культуры» из тех, которые могут быть развернуты в отдельные, чрезвычайно востребованные сегодня проекты. Обнаруживая благодаря этой книге, как феномен крови конвертируется в празднике, жертвоприношении, ране, знаке, детской колыбельной, пощечине (ряд может быть продолжен), мы получаем не картину тотального тождества и единства, а достаточно сложную картографию, которая позволяет не только увидеть привычные соседства в новом горизонте, но и прочертить связи, далеко не очевидные. И, вдохновившись, продолжить работу.

* * *

Позволю себе дополнить пару положений из «Крови и культуры» одним небольшим сюжетом. Рассматривая шокирующий (с современной точки зрения) жанр колыбельных, содержащих пожелание смерти младенцу, Валерий Савчук показывает, что эти тексты могут быть поняты как следы жертвенных и инициаторных практик, а сама смерть младенца (как естественная, так и ритуальная) во многих традиционных культурах могла рассматривать-

ся как благо, имеющее сакральный смысл и способствующее благополучию рода и народа: «Смерть ребенка очистительна»⁸. То есть ребенок, младенец, выражаясь в терминах Жирара, «удобожертвоприносим». На мой взгляд, то, что именно детские смерти современная культура западного типа считает вопиюще несправедливыми, видя в них, прежде всего, повод для неутешной скорби — это крайне важный симптом, указывающий на достаточно серьезные смещения в культуре.

В финальных параграфах главы о жертве идет речь об изменении жертвы в христианстве, о ее превращении в эксклюзивное событие самопожертвования Сына Божия, в результате которого жертва обретает статус абсолютной святости (в отличие от амбивалентной сакральности политеизма) и мыслится теперь как способ преодоления плотского духовным. «Святая жертва — жертва телом ради духа»⁹, что, добавим, ведет к отказу от языческих практик жертвоприношения и к формированию смыслового комплекса «невинная жертва и ее страдания», в значительной степени чуждого архаике, но приоритетного для современности.

Теперь обратимся к сюжету из истории иудаизма, позволяющему связать эти два, казалось бы, мало связанные между собой положения. И речь пойдет не о самой по себе хрестоматийной истории Авраама и Исаака, которая в этом контексте приходит на ум прежде всего, будучи фундаментальной для религий Завета сценой несостоявшегося инфантицида, а о том переломе в иудейской практике жертвоприношения, которую история Авраама и Исаака одновременно и выражает, и камуфлирует, чтобы потом еще раз преобразоваться в истории о жертве Христа. Характерно, что Божья воля в иудаизме как религии Завета концентрируется далеко не в последнюю 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»)¹⁰ при отказе от превращения жертвоприношения 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 религиозные 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»¹¹, культ Яхве, трансформируясь в монотеистическую религию, далеко не сразу дистанцировался от типичных для семитских религий культовых практик, таких, как детские жертвоприношения. Ряд текстов Танаха (Ветхого Завета) можно рассматривать как свидетельства того, что приношения первенцев, приношения в жертву детей по обету (например, случай дочери Иеффая) и так называемые *molk*-жертвоприношения (то есть жертвы всежжения; пресловутый Молох — вовсе не имя божества, а название определенного жертвенного ритуала) практиковались избранным народом именно в честь Яхве почти до времени пленения (см., например: Иез. 20:25–26). Так что знаменитый пассаж про первины следовало понимать буквально: «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 [и с ослом твоим]: семь дней пусть они будут при матери своей, а в восьмой день отдавай их Мне» (Исход 22:29–30).

Продержалась эта практика в буквальном своем виде до реформы царя Иосии, который запретил жертвоприношения детей и осквернил Иерусалимский тофет. Тофет — обычно расположенное в овраге у городских стен место всежжения, 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. Иерусалимский же, 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). Ланге обстоятельно показывает¹², 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 сжигать сыновей своих и дочерей своих в огне, чего Я не повелевал и что Мне на сердце не приходило» (Иер. 7:31, см. также: Иер. 19:5, и 32:35).

Но, пожалуй, самым поразительным отрывком в этом смысле будет следующий: «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)¹³. Как пишет Ланге, «с точки зрения автора этого текста, жившего в изгнании, 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»¹⁴. 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. 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 заповедям¹⁵.

Таким образом, отказ от всежжения детей 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!) освящающей практики в оскверняющую, а также осквернение былых святынь как соответствующее непостижимой Воле. 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 Корея), 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, какое отношение вменяется нам традицией авраамических религий до сих пор. В истории же Исаака и затем Христа старый мотив трансформируется в сторону радикальной спиритуализации.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *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.

² Доклады конференции опубликованы в сборнике: Философская антропология жертвы: от архаических корней к современным контекстам. Материалы Всероссийской конференции с международным участием / под ред. М. А. Корецкой. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2017, 264 с. А также в тематическом номере «Феномен жертвы в культуре» Международного журнала исследований культуры № 4 (29), 2017.

³ *Жижек С.* О насилии. М.: Европа, 2010. С. 8.

⁴ *Савчук В. В.* Кровь и культура. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1995. С. 36.

⁵ Там же. С. 62.

⁶ Там же. С. 153.

⁷ *Росальдо Р.* Скорбь и гнев охотников за головами // Археология русской смерти № 2, 2016. С.177–202.

⁸ *Савчук В. В.* Кровь и культура. С. 23.

⁹ Там же. С. 70.

¹⁰ Боянич П. *Насилие и мессианизм*. Екатеринбург; Москва: Кабинетный ученый, 2018. С. 167.

¹¹ *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition* / Ed. by Karin Finsterbusch, Armin Lange, K. F. Diethard Römheld. Leiden — Boston: Brill, 2007, 383 p.

¹² 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.*

¹³ Чрезвычайно показательно, что современный синодальный перевод этого фрагмента отличается по смыслу от церковнославянской версии, «дал» и «заставил» заменяется на «попустил оскверниться». «И да́хъ ѿмь заповѣди не добры и оправда́нїя, въ нѣже не бѹдутъ жи́ви:и оскверню́ я въ да́нїихъ ѿхъ, внегда́ проводи́ти [ѿмь] всякое разверза́ющее ложесна́, да погублю́ ѿхъ, да уразуме́ють, я́ко азъ Госпо́дь.» «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.

¹⁴ 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*. P. 116.

¹⁵ *Ibid.* P. 131–132.