



УДК 130.2

И.Н. Круглова

### ЖЕРТВЕННОСТЬ КАК СИМВОЛИЧЕСКОЕ БЫТИЕ: Ж.БОДРИЙЯР, Ж.ЛАКАН, Р.ЖИРАР

*В статье рассматривается теория жертвенности как способа символического обмена современного французского философа Ж.Бодрийяра в контексте сравнительного анализа с концепциями Ж. Лакана и Р. Жирара.*

**Ключевые слова:** жертвенность, символический обмен, культура, субъект, Ж. Бодрийяр, Ж. Лакан, Р. Жирар.

I.N. Kruglova

### SELF-SACRIFICINGNESS AS SYMBOLICAL BEING: JEAN BAUDRILLARD, JACQUES-MARIE-ÉMILE LACAN, RENÉ GIRARD

*The self-sacrificingness theory as the symbolical exchange way of the modern French philosopher Jean Baudrillard in the context of the comparative analysis with the concepts of Jacques-Marie-Émile Lacan and René Girard is considered in the article.*

**Key words:** self-sacrificingness, symbolical exchange, culture, subject, Jean Baudrillard, Jacques-Marie-Émile Lacan, René Girard.

---

Жертвенный праксис представляет собой такую структуру человеческого опыта, благодаря которому, по выражению Ж.Батая, человек отличается от природного бытия, присутствующего в нем: «жест жертвоприношения образует то, что в нем есть человеческого, а зрелище жертвоприношения обнаруживает его человечность» [1, с. 265]. В «жертве» человек уничтожает животное, оставляя существовать только «нетелесную истину»; таким образом, жертвенный акт является универсальным и иницирующим сознание движением, при помощи которого человек обнаруживает и осмысливает свою смертность, открывая себя самому себе.

Способность человеческого существа к жертве есть способ замещения некой изначальной природной данности символическим бытием, что, в свою очередь, представляет собой признак, определяющий понятие «антропологической реальности» в качестве указания на то, что есть Человек как особая реальность, полагающая нечто новое как мир истории. Специфика жертвенных механизмов состоит в том, что они являются не просто одним из факторов становления субъекта в истории. Будучи началообразующим, генетически определяющим, жертвенный акт «выпадает» из системы производящих им значений. И это подтверждается тем фактом, что жертвенные механизмы являются принципиально скрытыми структурами в жизни человека, ускользающими от прямого взгляда. Итак, жертвенный акт лежит в основании способности человека к символическому означиванию реальности. В данной статье мы остановимся на точке зрения Ж. Бодрийяра относительно природы и функций жертвенных механизмов в культуре и сравним ее с концепциями Ж. Лакана и Р. Жирара.

Точка зрения Ж. Бодрийяра на феномен жертвенности находится где-то между позициями, занимаемыми Ж. Лаканом и Р. Жираром, и определяется прежде всего разницей в понимании «символического». «Символическое, – считает Ж. Бодрийяр, – это не понятие, не инстанция, не категория и не «структура», но акт обмена и социальное отношение, кладущее конец реальному, разрешающее в себе реальное, а заодно и оппозицию реального и воображаемого» [2, с. 243]. Сразу же видно отличие от лакановской интерпретации «символического», которое обозначает прежде всего психический регистр человеческого бытия. Для Бодрийяра «символическое» – это социальное качество, особый тип социального действия. Развивая идеи

М. Вебера и М. Мосса относительно понимания общества как отношений обмена, альтернативных по своей структуре зависимости и привязанности индивида к системе, Ж.Бодрийяр образует понятие «символического обмена», в котором институциональные схемы поведения отсрочены или вовсе отсутствуют и в котором препоны типа власти, цензуры, принципа реальности еще не обрели своей устойчивости, в результате чего в механику социальных моделей вторгается фактор неопределенности, темпоральности и необратимости, связанный с субъективно переживаемым обменом между людьми – «обменом, чреватый вызовом и риском для участников, ставящих их в конфликтно-силовые отношения между собой» [3, с. 27].

Согласно Ж. Бодрийяру, корнем, из которого произрастает символическая операция в архаической культуре, является ритуал инициации, позволяющий производить обмен между жизнью и смертью – фундаментальной структурой, матрицей всех остальных общественных отношений: молодые люди символически умирают, чтобы потом возродиться – по-существу, чтобы включиться, войти в социальную жизнь общины полноправным членом. Прежде всего, это означает, что «на месте голого факта устанавливается обмен» [2, с. 242], в результате которого происходит переход от смерти природной, случайной и необратимой к смерти даримой и получаемой, обратимой и «растворимой» в ходе социального обмена. Одновременно исчезает и противоположность рождения и смерти; инициация магически обуздывает разрыв между ними, уничтожая через дар и возврат событие отдельного рождения и смерти в едином социальном акте обмена. Символическое, считает Ж.Бодрийяр, отменяет этот «код дизъюнкции» между разобщением двух элементов – это «утопия, ликвидирующая отдельные топики души и тела, человека и природы, реального и не-реального, рождения и смерти» [2, с. 244].

Отсюда вытекает бодрийяровская критика идеи бессознательного как фантазматического принципа не только психоанализа, но всей западной культуры, вытесняющей смерть из сферы жизни и сводящей ее к биологической необратимости, обреченной на угасание вместе с телом, и отчуждающей ее от души, сознания, «Я». Первобытные люди не знают представления о смерти как уничтожении. Небытие для них прежде всего связано с социальной отверженностью; для них – это ситуация человека околдованного, проклятого, пропащего, асоциального, оставленного своими предками, поэтому смерть (как предел жизни) постоянно обменивается ими в ходе социального ритуала. Современные люди разорвали этот обмен и потому платят за него собственной смертью и смертельной тревогой: бессознательное всецело заключается в отклонении смерти от символического обмена к обмену экономическому, порождая такие феномены, как искупление, работа, долг, индивидуальность. Отсюда и существенная разница в наслаждении, пишет Бодрийяр: в то время как мы торгуемся с мертвыми под знаком меланхолии, первобытные люди живут с мертвыми в форме праздника и ритуала.

Бодрийяром критикуется и применение относительно «общества древних» понятия «эдипового комплекса» как индивидуально переживаемой драмы (уже в лакановской трактовке): никакого «эдипова комплекса» не может быть в первобытном обществе, построенном на законе предка, который всегда уже мертв и всегда жив в ритуале. Следовательно, символическая функция у них будет строиться не на законе Отца и индивидуально-психическом принципе реальности, а на принципе изначально социальном – коллективном процессе обмена, где инстанция Отца не появляется вовсе. К примеру, как это происходит при инициации: биологические фигуры родства разрешаются в символические фигуры инициатических родителей, отсылающих к социуму, то есть ко всем отцам и матерям клана, а в пределе – к мертвым отцам-предкам и матери-земле. Агрессивность здесь разворачивается по горизонтали, принимая форму соперничества между братьями, компенсируясь сильнейшей солидарностью. Негативному принципу Эдипа, означающему в психоаналитической версии психический принцип запрета (запрет на мать, налагаемый отцом), в данном случае противостоит позитивный принцип социального обмена, в центре механизма которого сестра, а не мать, и вся игра социальных обменов строится вокруг братьев и сестер, словом, между равными на основе вызова и взаимности, в обстановке равенства (и это уже ситуация иного порядка, верно замечает Бодрийяр, чем расставание с матерью).

Итак, при первобытном строе все распределяется и разрешается социально, нигде не возникает биологическая триада семьи, психически сверхдетерминированная, дублируемая в психике узлом фантазмов и вдобавок увенчанная четвертым, чисто «символическим» элементом – фаллосом, или Законом Отца, необходимым для того, чтобы вывести отношения на уровень речи, а значит, дающий возможность обмена и уберегающий от смертельного слияния в желании матери (такова основная психоаналитическая версия). В противовес обществам «невротическим» (современным) общество «психотическое» (архаическое) имеет

иной доступ к символическому порядку – не через первичное вытеснение, а через «бесконечные циклические взаимопереходы» [2, с. 253]: «Символическое – это сам цикл обменов, дарения и отдаривания, порядок, рождающийся из самой этой обратимости и неподвластный юрисдикции двух инстанций – вытесненно-психической и трансцендентно-социальной [2, с. 249].

В такой перспективе намечается небезосновательная интерпретация Бодрийяром таких явлений архаической культуры, как каннибализм, царские ритуалы и двойничество. «Пожираание себе подобного – это не акт пропитания, но и не преобразование манны в интересах поедающего – это социальный акт, в котором выходит на поверхность общегрупповой процесс обмена веществ. Это не исполнение желания, не усвоение чего-либо – напротив, это акт траты, уничтожения плоти и ее превращения в символическое отношение, преобразование мертвого тела в социальный обмен. То же самое происходит и при евхаристии, но в форме абстрактного священнодействия и в рамках общей эквивалентности хлеба и вина. Уничтожаемая при этом проклятая доля уже значительно сублимирована и евангелизирована» [2, с. 251–252].

В отношении царских ритуалов точка зрения Ж.Бодрийяра также резко расходится с психоаналитической, точно так же, как мы увидим, она отличается и от жираровского толкования. Целью ритуального убийства царя Бодрийяр признает не просто искупление царских привилегий, но стремление общины удержать в потоке обменов, в подвижных взаимосвязях группы то, что могло накопиться и зафиксироваться в личности царя – статус, богатство, жены – все то, что дает ему власть и преимущество перед другими. Значит, царя нужно время от времени убивать, в чем Ж.Бодрийяр и видит главную функцию жертвоприношения: «обращение в дым того, что грозит выпасть из символического контроля группы и отяготить ее своим мертвым грузом» [2, с. 252]. «Таким образом, – делает вывод мыслитель, – убийство царя берет свое начало не в бессознательном и не в фигуре отца – напротив, это наше бессознательное со всеми его перипетиями вытекает из утраты жертвенных механизмов» [2, с. 252].

Аналогично отношение Бодрийяра и к феномену раздвоения, или двойничества: двойник для первобытного человека – не образ души или сознания, что является, с точки зрения французского философа, принципом последующей культурной унификации субъекта, соответствующей установлению единообразной политической власти и всей вытекающей отсюда новоевропейской фигуре отчуждения. Двойник представляет собой не морально-психологическое начало, или комплекс вины, но партнера, с которым есть конкретно-личностное отношение – отношение амбивалентное, признает Ж.Бодрийяр, но в любом случае предполагающее «как бы зримый обмен (словесный, жестуальный, ритуальный) с незримой частью себя самого, и здесь, особо подчеркивает философ, невозможно говорить об отчуждении» [2, с. 255]. Радикальное отличие современного человека от архаичного заключается в автономизации психической сферы, появляющейся в результате вытеснения того, что в первобытном обществе коллективно разыгрывалось в элементах мифов и ритуалов.

Не преследуя цель критического разбора всей бодрийяровской концепции, укажем только на известное замечание Ж.-Ф.Лиотара по поводу очевидного романтизма в отношении резкого противопоставления западной «выморочной цивилизации» и наивной апелляции к первобытным сообществам: «Бодрийяр слышать не желает о природе и природности... Но как же он не видит, что вся проблематика дара и символического обмена... всецело принадлежит западному империализму и расизму, что вместе с этим понятием он унаследовал у этнологов и идею доброго дикаря, только чуть-чуть либидинализованного» [Цит.по: 3, с. 36]. И поскольку Бодрийяр считает, что в первобытных коллективах нет производства, нет диалектики и нет бессознательного, Лиотар замечает, что тогда нет и первобытных обществ.

Однако при всех своих преувеличениях («при первобытном строе убийство – это не насилие» [2, с. 252]) Бодрийяр, во-первых, рисует довольно яркую картину специфики первобытного общества и жертвенных механизмов, уклонение от которых, по его мнению, предопределило «фатальные стратегии» современной культуры, и, во-вторых, задает четкую дистанцию между двумя подходами – психоаналитическим и антропологическим – в отношении феномена жертвенности. Безусловно, его собственная позиция более близка социоантропологизму Р.Жирара, чем психологизму З.Фрейда или Ж.Лакана, но очевидна связь «символического обмена» с тем, что понимается Ж.Лаканом под «символической функцией» – импульсивным «отыгрышем» того, что стало излишним в «обороте» человеческих взаимоотношений.

Емкая формула, которую дает Ж. Бодрийяр жертвенному акту, вписывая его природу так же, как и Р. Жирар, в процессы межличностной динамики, звучит таким образом: «Все дано, все обратимо, и все приносится в жертву» [2, с. 259]. Другими словами, жертвенность – это способность к символическому обме-

ну. Тем не менее, при всем согласии с Р. Жираром в подходе к обоснованию жертвы как некоего социально-генетического кода развития антропологической реальности, у них различные оценочные знаки, обусловленные опять же нюансами в понимании «символического». Для Р. Жирара «символическое», так же, как и для К. Леви-Стросса, – это нечто, санкционированное социальным порядком, структурами коллективного сознания, точнее, это и есть механизмы власти, или насилия, которым поэтому и необходимо противостоять. Для Ж. Бодрийяра в первобытных культурах присутствует подлинное символическое, свободно циркулирующее между индивидами и потому не знающее «одностороннего отдаривания», в результате, как он считает, – не порождающее власти: «Первобытный символический процесс не знает бескорыстного дара, ему известны лишь дар-вызов и обращение обменов. Когда эта обратимость нарушается (именно в силу возможности одностороннего отдаривания, каковая предполагает возможность накопления и одностороннего перемещения ценностей), то собственно символическое отношение гибнет и возникает власть; в дальнейшем она лишь разворачивается в экономическом механизме договора» [2, с. 98].

Так же, как и Р. Жирар, Ж. Бодрийяр видит в жертвенном механизме возможность реализации символического акта, претворяющего существование человеческих особей в сообщество людей и «работающего», хотя и в разных режимах, но при любом состоянии социума, архаическом или современном. Однако Жирар истолковывает феномен жертвы как проявление миметической природы человека, основанной на агрессии и потому недопустимой в качестве фактора развития, что становится очевидным при переходе от латентного состояния общественной структуры к явному, от «непонимания» к раскрытию механизма жертвы отпущения. Ж. Бодрийяр, наоборот, выводит отрицательные последствия процесса вытеснения жертвы, или, скорее, ее интериоризации, которая ведет, по его мнению, к состоянию неподлинности мира, его зараженности паразитарными, вторичными, идеологизированными, вытесненными смыслами – к превращению жизнетворного «символического» в «симулякр» – в единицу ложного фантома, функционирующего в культуре. Если у Р. Жирара раскрытие механизма жертвы отпущения ведет к подлинности существования, то у Ж. Бодрийяра – к двусмысленности и репрессивности социокультурной реальности.

После теории Р. Жирара, раскрывшей в мифе и ритуале процессы камуфлирования как раз социальных стратегий насилия, очень трудно обольщаться насчет особой гуманности первобытных сообществ, но и нельзя не согласиться с Ж. Бодрийяром по поводу той цены, которую заплатил человек западной цивилизации в результате отчуждения от символического обмена, построенного на принципах коллективной взаимности. Несмотря на резкую критику психоанализа со стороны Ж. Бодрийяра, в его теории именно лакановская триада «реальное/воображаемое/символическое» в качестве фундаментальной структуры человеческого мира сыграла решающую роль в поиске онтологических конфигураций феномена жертвенности. А это привело, в свою очередь, к постановке Ж. Бодрийяром вопроса о природе жертвенности в зависимости от того, как складывается «судьба» субъекта в европейской культуре.

### Литература

1. *Батай Ж.* Гегель, смерть и жертвоприношение // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: Мифрил, 1994.
2. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000.
3. *Зенкин С.* Жан Бодрийяр: время симулякров // Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000.

