

*АГАПОВ Олег Дмитриевич, доктор философских наук, профессор, директор НИИ социальной философии Казанского инновационного университета имени В.Г. Тимирязова. Автор 210 научных публикаций\**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6352-8505>

### **ФЕНОМЕН ЖЕРТВЕННОСТИ: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ**

Феномен жертвы/жертвенности воспринимается в сознании эпохи модерна как то, что должно быть преодолено, вытеснено из социальной реальности. Вместе с тем современная антропологическая парадигма (М. Шелер, П. Рикер, Э. Левинас, Р. Жирар, Дж. Агамбен) доказывает, что жертвенность выступает основной движущей силой антропосоциогенеза, фундаментом для конституирования религиозной, политической, экономической и социокультурной жизни человеческого рода. Следовательно, можно констатировать не просто различное понимание феномена жертвенности, а кардинальное расхождение между продвигаемой рядом субъектов современности идеологией «жизни без жертвы» и результатами социально-антропологического познания. По мнению автора статьи, в социально-философском ключе необходимо рассматривать феномен жертвенности с точки зрения множественности направлений социально-антропологических практик ее воплощения, полновесности и т. д. Одна из основных задач современной, как светской, так и религиозной, гуманитарной интеллигенции состоит в том, чтобы максимально четко *различать* интенции и формы понимания темы жертвенности. В частности, необходимо последовательно деконструировать мировоззренческую интенцию идеологии ресентимента (по М. Шелеру), направленную на редукцию «жизненного мира» человека, и формировать философско-антропологическую парадигму понимания жертвенности как формы свободной, добровольной духовной практики, сущность которой – в посвящении своей жизни ценностям любви, свободы, плодотворности, позволяющим преодолеть установленный «порядок насилия» путем *удержания* процессов миметического соперничества с помощью их выявления, критики, профилактики, пресечения, преобразования. Автор считает, что богатство смыслов, таящихся в термине «sacer», представляет квинтэссенцию социально-экзистенциальных стратегий и практик человеческого рода, реконструирование которых дает возможность более целостного понимания феномена жертвенности в бытии человеческого рода. Поэтому интенция данной статьи – сделать теоретико-методологический шаг в осмыслении феномена жертвы/жертвенности, в понимании контекстов его рассмотрения и развития в социальных реалиях современного общества.

**Ключевые слова:** *М. Шелер, христианская аскеза, ресентимент, сверх-сублимация, ре-сублимация, феномен жертвы, жертвенность.*

---

\*Адрес: 420111, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Московская, д. 42; e-mail: ag.oleg2015@yandex.ru

**Для цитирования:** Агапов О.Д. Феномен жертвенности: философско-антропологическое прочтение // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. 2021. № 1. С. 92–100. DOI: 10.37482/2687-1505-V078

**Введение.** Согласно Рене Жирану, сегодня мы переживаем большую и исторически беспрецедентную *«антропологическую премьеру»*, суть которой состоит в *«обеспокоенности жертвами в нашу эпоху»*. Он пишет: «Ни Китай мандаринов, ни Япония самураев, ни Индия, ни доколумбовы цивилизации, ни Греция, ни Рим периода республики или империи ни на толику не интересовались миром жертв, которые в огромном количестве приносились на алтарь богов, отечества и амбиций победителей разного калибра» [1, с. 169–170].

Парадоксальность современной ситуации в жираровской интерпретации обусловлена тем, что «идеал общества, свободного от насилия, очевидно восходит к проповеди Иисуса, к провозглашению царства Божьего» [1, с. 172], а современные политические субъекты (государства, международные гуманитарные фонды и т. д.), сознательно занимая секулярную позицию, начинают политику по профилактике и изживанию «жертвенного механизма» из социальной реальности с упреком, что христианство ничего не сделало для разрешения проблемы насилия на протяжении двух тысячелетий. Более того, христианство стало the scapegoat of last resort – «крайним», «последним по порядку козлом отпущения».

Однако Р. Жирар призывает не забывать и не игнорировать вклад христианства в девиктимизацию современности, поскольку «с эпохи высокого Средневековья все значительные институты человечества развивались в одном направлении – частного и общественного права, уголовного законодательства, юридической практики, статуса личности... – в сторону облегчения наказаний и все большей защищенности для потенциальных жертв» [1, с. 174]. Он выделяет несколько этапов преобразующего гуманитарного влияния христианства на структуру архаических обществ: отмена рабства, крепостничества, защита прав детей, женщин, стариков и иммигрантов, забота об инвалидах, учреждение больниц («это первый в истории опыт отделения жертвы от ее статуса, создания

современной концепции жертвы») и развитие института прав человека [1, с. 175].

Занимая апологетическую позицию относительно места и роли христианства в устройении современного типа общества, Р. Жирар отдает себе отчет в том, что дело эмансипации человеческого рода от насилия и, следовательно, от *принудительного* жертвоприношения, от поиска «козлов отпущения» только в *самом начале*. И, самое главное, на этом пути есть много подмен и соблазнов.

**«Sacer»: от герменевтики к социальной философии.** Действительно, необходимо констатировать, что в общественном сознании современной эпохи доминирует *одномерное негативное* понимание жертвенности/жертвы, связанное с многочисленными практиками насилия в динамике развития человеческого рода. В то же время понятие «sacer» переводится как: 1) посвященный, предназначенный; 2) священный, святой; 3) внушающий благоговейное уважение, великий; 4) обреченный подземным богам, преданный проклятию, проклятый; 5) магический, таинственный [2, р. 1845–1846].

Богатство смыслов, таящихся в термине «sacer», означает для нас квинтэссенцию социально-экзистенциальных стратегий и практик человеческого рода, реконструируя которые мы получаем возможность более целостного понимания феномена жертвенности в бытии человеческого рода. Поэтому интенция нашей статьи – сделать теоретико-методологический шаг в осмыслении феномена жертвы/жертвенности, в понимании контекстов его рассмотрения и развития в социальных реалиях современного общества. В концептуальном плане мы продолжаем линию осмысления, предложенную М. Шелером, П. Рикером, Э. Левинасом, Р. Жираром, С. Булгаковым, А.Ф. Лосевым, М. Бахтиным, Г. Померанцом, В. Бибихиным, О. Генисаретским, С. Хоружим, В. Кантором.

Необходимость обращения к целостному и многомерному образу жертвенности связана с рядом обстоятельств как теоретико-методологического, так и социально-праксиологического плана.

Прежде всего, сужение интерпретации жертвенности ограничивает горизонт восприятия динамики развития человеческого рода, задает его редуцированную трактовку, позволяя установить в «жизненном мире» эпохи «другой тоталитаризм»/«тоталитаризм жертв» [1, с. 89].

Одним из первых, кто осознал опасность понимания человеком своей жизни в «*статусе жертвы*», был поэт-мыслитель Иосиф Бродский, который в речи перед выпускниками Мичиганского университета (1988) выдвинул тезис: «*Всячески избегайте приписывать себе статус жертвы*». Развивая его, он призывает: «Каким бы отвратительным ни было ваше положение, старайтесь не винить в этом внешние силы: историю, государство, начальство, расу, родителей, фазу луны, детство, несвоевременную высадку на горшок и т. д. <...> В момент, когда вы возлагаете вину на что-то, вы подрываете собственную решимость что-нибудь изменить» [3].

Опираясь на жесткий социально-исторический опыт XX века, Иосиф Бродский призывает слушателей сохранять позицию *здорового смысла* («Вообще, старайтесь уважать жизнь не только за ее прелести, но и за ее трудности»; «Мир, в который вы собираетесь вступить, не имеет хорошей репутации»; «Золотого века никогда не было и не будет»). В позитивном ключе поэт защищает право человека на самореализацию, на отдачу своей жизни целям, смыслам и ценностям, позволяющим ему найти путь к своей уникальности. Тем самым для И. Бродского ведущим антропологическим качеством человека выступает свобода целеполагания, посвящения собственной жизни чему-то важному для человека [3].

Человек в состоянии посвящения – это человек в со-бытии *открытости* (М. Хайдеггер, Дж. Агамбен), *размыкания* (С. Хоружий), *экзистенции-трансценденции* (Э. Левинас), *экстаза/экстатичности* (Х. Яннарас). Более того, Макс Шелер утверждает, что всякая «ищущая нового, более *высокого состояния* жизнь, движение которой и есть сама жертва (или *посвящение*. – О.А.), приветствует в ней новое <более

*высокое*> состояние и прощается со старым. Это совершенно ясно и очевидно в высшей форме жертвы – в свободной, <сознательной>, *духовной жертве из любви* (Liebesopfer), когда в одном и том же акте переживаются блаженство любви и боль утраты блага, пожертвованного ради любви» [4, с. 267]. На наш взгляд, в социально-философском ключе необходимо рассматривать феномен жертвенности с точки зрения множественности, целеполагания и разнонаправленности социально-антропологических практик ее воплощения, полновесности и т. д. С. Хоружий напоминает нам о принципе Отцов Церкви: «в тварном мире ничто не является дурным само по себе, все годно к пользованию, но и доступно злоупотреблению» [5, с. 30]. Джорджо Агамбен убежден, что тема жертвенности – это тема социальной философии XXI века, и именно в религиозной традиции укоренены дискурсы политической философии и экономической науки. В христианстве «берут начало две политические парадигмы в широком смысле, антиномически друг другу противопоставленные, но при этом функционально связанные: политическая теология, которая в едином Боге утверждает трансцендентность суверенной власти, и экономическая теология, которая замещает эту идею концепцией ойкономии, понятой как имманентный порядок – домашний, а не политический в узком смысле – как божественной, так и человеческой жизни» [6, с. 13].

Таким образом, одна из основных задач современной гуманитарной интеллигенции (как светски, так и религиозно ориентированной) состоит в том, чтобы максимально четко *различать* интенции и формы понимания темы жертвенности.

**Феномен жертвенности в философской антропологии Макса Шелера.** В работе «Ресентимент в структуре моралей» Макс Шелер, полемизируя с Фридрихом Ницше, не только пытается показать ложность его понимания христианства, но и отстаивает положительное значение жертвенности в антропогенезе человеческого рода. Конкретнее, он доказывает,

что «нас влечет жертвовать – до того, как мы узнаем, кому, почему и зачем», что «этот «порыв» изначально присущ жизни, до всех больших и малых «целей», которые ему задним числом приписывают расчетливость, рассудок, размышление» [7, с. 80].

Человек бытийствует, *посвящая себя чему-либо/кому-либо*, ибо, по М. Шелеру, посвящение есть «свободное дарение собственного жизненного богатства, красивое и естественное переливание сил от их избытка», представляющее собой сущность всего живого, состоящего в *сопереживании* дара жизни [7, с. 79–80]. Для М. Шелера «жизнь вообще – самостоятельное, основанное на прафеноменах начало, не сводимое ни к явлениям сознания (чувствам, ощущениям), ни к телесным механизмам, ни к их взаимодействию» [7, с. 101]. Человеческий род скорее *жизнелюбителен* в жизни, опредмечивая и распредмечивая по мере сил те потенции, которые есть в мире жизни. В этом плане сознание есть «*выражение силы жизни*», способность выявления и различения сил жизни, способность формировать и практиковать «*простые жизненные функции*», необходимые «в условиях минимума предназначенных для поддержания жизни механизмов» [7, с. 102].

Вместе с тем следует помнить, что, осмысляя себя, свое бытие, человек оказывается способным как к сверх-сублимации, так и к ре-сублимации. В первом случае он дает начало *восходящей линии жизни*, или аскезе, во втором – *нисходящей*, или ресентименту. Процесс *сверх-сублимации* – процесс обращения и преобразования жизненных начал/инстинктов человеческой жизни. Историческое бытие человеческого рода, по М. Шелеру, построено на аскетике и связанных с нею жертвенности, кенозисе, сублимации/обращении жизни: «Человек – *аскет жизни*. Эти подавляющие (затормаживающие) инстинкты силы (воля, совесть и т. д.) невозможно понять, исходя из инстинктивной жизни. Они являются предпосылкой духа» [8, с. 243].

В ситуации выбора между сверх-сублимацией и ре-сублимацией человек выбирает проект

и вектор своей жизни, он *до-определяет себя*, выступая как «*субъект сборки*» соматических, психических, социальных, духовных качеств, которые вне «сборки» не представляют собой целостности и автономны. Общим основанием для до-определения человека выступает, с *одной стороны*, его тело/телесность, а с *другой стороны*, социальные институты. Например, «общие представления первобытного человека соответствуют социальной привязанности индивида, “замечающего” только то, что является примечательным для групповой души» [8, с. 247].

*До-определяя* себя в актах сознания-сублимации, человек восходит к своей антропологической личностной полноте с целым спектром сверхприродных качеств: «Целостное переживание человека 1. исторично, 2. сверхисторично (метафизично), 3. до-исторично (анималистично), 4. околористорично (анекдотично), 5. интимно и чуждо истории (никогда не входит в историю: всеобщее одиночество, смерть)» [8, с. 81].

Указанная целостность дана человеку как *множественное единство* (Vieleinheit) [4, с. 263], раздирающее его сознание и жизнь. Для обретения своего смыслового/содержательного единства необходимо проявить себя в качестве *аскета* жизни, способного как к *постижению* оснований и пределов жизненных порывов, их *претерпеванию*, так и к *управлению* ими, направлению их импульсов и интенций в созидательное русло.

Единство личности формируется как *духовная практика*, «*во взаимодействии подавления и освобождения природного*», где «посредством духа человек обращается к своей собственной личности, вступая тем самым в противостояние с самим собою как живым существом. Благодаря своему бессилию дух с помощью индивидуального подавления жизненных инстинктивных импульсов, их сублимации и одновременного освобождения посредством духовно ориентированной воли интегративно заключает в себе всю полноту человеческого бытия (GW IX, 49)» [9, с. 22]. Таким образом, рождение «духа» – это сложный процесс, характеризующий: 1) *отрыв* человека как природного вида от жизненных импульсов и закономерностей; 2) его *усложнение*,

дающее ему шанс стать кардинально чем-то иным, чем автоматом природы. В пределе этого развития – становление собой или личностью.

Михаэль Габель, рассматривая учение М. Шелера о духе, пишет: «В той мере, в какой жизненная структура допускает дух, в человеке всесторонне возрастает движимая духом открытость чистому данному бытию вещей как миру, возрастает *открытость “непроизводному, новому и непредвиденному”*» (GW III, 331) [10, с. 54].

Появление «духа» завершает эволюционную часть в становлении человека и открывает историческую. Каждое событие духовного прорыва обогащает человеческий род в целом, благодаря культурным кодам происходит «максимальное сохранение и уплотнение всех успешно реализовавшихся видов опыта универсальной жизни» [8, с. 249], поэтому в шелеровской версии антропогенеза говорится как минимум о трех стадиях генезиса духа: 1) «Первобытная ментальность и животное; хтонизм»; 2) «Первобытная ментальность и «высшая культура»; 3) «Высшая культура и познание “божественной человечности”» (Будда и Христос)» [8, с. 247, 249].

Каждая новая стадия – это возможность перехода в онтологически новое качество, расширяющее и умножающее сущее («растормаживания» (М. Хайдеггер – Дж. Агамбен)), выводящее его на более высокую степень организации, что требует адекватных этому уровню методов познания, выстраивания гносеолого-эпистемологических принципов, категорий, форм постижения. Однако часто вместо развития познавательных возможностей мы наблюдаем доминирование механицизма, *естественного* богословия, плоского материализма и т. д.

**Идеология ресентимента как социально-антропологическая стратегия отрицания жертвенности.** На наш взгляд, большинство *скандалов* (вспоминая Р. Жирара), питающих философско-гуманитарные дискуссии современности, происходят между сторонниками *редукционизма* и сторонниками *синергизма/эмер-*

*джентности* в понимании антропосоциогенеза. Причем каждая из сторон апеллирует не только к эпистемологическим аргументам, но и к мировоззренческим доводам. Редукционизм в философско-антропологических концепциях, по М. Шелеру, опирается на идеологию ресентимента как «источник переворотов в извечном порядке человеческого сознания» [7, с. 56]. Среди ресентиментных душевных движений и аффектов выделяют: жажду мести, ненависть, злобу, зависть, враждебность, коварство, возникающие «вследствие систематического *запрета* на выражение известных душевных движений и аффектов, самих по себе нормальных и относящихся к основному содержанию человеческой натуры» [7, с. 13].

Человек ресентимента – это «человек *Скованный*», с ярко выраженным чувством собственного бессилия и немоги. Факторы, «производящие» виды ресентимента: «прельщение авторитетом» [7, с. 18], а также зависть, ревность и стремление к конкуренции (в профессиональной сфере, между мужчинами и женщинами, между старыми и молодыми поколениями). Среди наиболее известных социальных форм человека ресентимента – ревнивец, «карьерист», «честолюбец» и т. д. М. Шелер подчеркивает, что формальная структура выражения ресентимента – следующая: «нечто (А) утверждают, восхваляют не ради его собственного качества, а с интенцией – не находящей языковой формулировки – отрицать, порицать, девальвировать нечто иное (В). А “разыгрывают” против В» [7, с. 49]. Чрезвычайное напряжение между импульсом зависти и бессилием приводит к аффектам и эксцессам ресентимента.

С точки зрения выстраивания жизненных стратегий или траекторий развития «человек Скованный» отрицает все формы жертвенности в бытии человеческого рода. Игнорирование (или даже уничтожение) всего высокого – вот сущность ресентимента, выступающего своеобразным «камнем преткновения» для развития человека современности. Интересно, что «человек, подверженный ресентименту, постоянно сталкивается в жизни с позитивными явления-

ми – счастьем, властью, красотой, силой духа, добром и т. д.», но желает «вычеркнуть их из этого мира», дабы «избежать мучений от конфликта между собственным желанием и бессилием его осуществить» [7, с. 60].

Мировоззрение ресентимента, как идеология *протеста и отрицания*, формировалось, по М. Шелеру, на протяжении XIV–XX веков, задавая если не тон, то контекст в социально-исторических движениях Возрождения, Просвещения и раннего модерна. В рамках ресентимента происходит двойная редукция понимания человека как аксиологического существа: «сверху, лишая его всех более высоких сил и ценностей», и «снизу» по отношению к прочим живым существам, вообще к остальному миру» [7, с. 116].

В итоге произошло не только отрицание любви к Богу/любви Божьей, но и вытеснение любви к семье, Отчизне/Родине. Фактически «человек Скованный» живет «иллюзорной формой любви», основанной «на ненависти к самому себе и бегстве от самого себя» [7, с. 131], начинает жить жизнью «социального политика», «озабоченного всем, чем можно быть озабоченным, только не самим собой и собственными делами, – это, как правило, бедный, внутренне пустой человек, движимый стремлением убежать от самого себя» [7, с. 132–133].

**Альтернатива идеологии ресентимента.** В качестве противоядия от идеологии ресентимента Макс Шелер видит христианство, исторически сумевшее преодолеть и преобразить «декадентскую эллинистическую философию». Цель христианской аскезы – не искоренение естественных влечений, а «лишь власть и господство над ними, их полная одушевленность и одухотворенность. Это позитивная, а не негативная аскеза, принципиально направленная на освобождение высших сил личности от сковывающего и принижающего воздействия инстинктивного автоматизма» [7, с. 146–147].

Более того, «христианская аскеза – веселая, радостная: это рыцарское сознание силы и власти над физическим телом! Лишь та “жертва” мила в ней Богу, которая освящена более высокой

позитивной радостью!» [7, с. 147]. К христианским ценностям относится «не подавление позыва к мести, влечений к власти, насилию, господству, а свободный акт принесения в жертву этих присущих любому нормальному живому существу и осознаваемых таковыми инстинктивных побуждений» [7, с. 109].

Вне духовной свободы идея аскезы превращается в безличностную дисциплинарную практику, где происходит профанация и имитация духовной жизни. По М. Шелеру, важно отличать христианскую аскезу от ее имитаций (античный неоплатонизм, эссеизм, практики подчинения авторитету Игнатия Лойолы) [7, с. 147].

Шелер показывает *кардинальный поворот* в понимании *любви*, совершенный христианством в жизненном мире эпохи Античности: «Греческой аксиоме, согласно которой любовь есть стремление низшего к высшему, здесь нанесен смелый удар. Любовь, наоборот, должна проявляться в том, чтобы благородный снизошел, низвел себя до неблагородного, здоровый до больного, богатый до бедного, красивый до безобразного, добрый и святой до злого и подлого, мессия до мытарей и грешников – и все это не только без античного страха потерять себя и самому стать неблагородным, но и в благочестивой вере приобрести в совершении этого акта “снисхождения”, “склонения”, в этой “самоутрате” нечто более высокое – стать подобным Богу» [7, с. 73–74].

Любовь, утверждаемая христианством, не есть эмоциональное состояние, стремление, желание, потребность, а есть «*сверхчувственный акт духа*». Она ценна сама по себе, «ценна наполненность ею личности, ценны возвышаемые, укрепляемые и обогащаемые любовью бытие и жизнь, сокровищем и знаком отличия которых являются ее движения. Не о масштабах благосостояния, а о *максимуме любви* среди людей – вот о чем идет речь. Помощь – это лишь непосредственное и адекватное выражение любви, а во все не ее “цель” или смысл. Смысл – в ней самой, в ее сиянии в душе человека и в возвышении любящей души в акте любви» [7, с. 85].

В любви «более низкое приносится в жертву более высокому; жертвующий или приносимая в жертву часть страдает и умирает *«заместительно»* (*«stellvertretend»*) ради целого, благодаря чему целое оказывается спасенным и сохраненным – или, в зависимости от обстоятельств, продвигается вперед и совершенствуется» [4, с. 266].

Понимание любви как жертвенного процесса позволяет сделать, по Максусу Шелеру, несколько выводов: 1) «нельзя хотеть одного без другого – любви и объединения (общности) без смерти и боли; роста жизни и более высокого развития без боли и смерти»; 2) «жертва подобна двуликтому Янусу», она амбивалентна, объемля собой «радость любви и боль отдачи жизни ради того, кого любишь» [4, с. 266, 267].

Понимание *онтологического различия* между любовью и страданием, восприятие последнего как «очищающего средства из рук милосердной любви» позволяют христианину увериться в «блаженстве <и своей сокрытости в Боге>», что придает ему силы на терпеливое преобразование, трансформацию трудностей жизни. «Любовь, которую «христианин воспроизводит, подражая Богу и Христу (в смысле *«omnia amare in Deo»*), и которая ведет его к страданию и жертве, является истоком его блаженства, позволяющего ему переносить их с радостью. И это блаженство любви всегда глубже и больше того <жертвенного> страдания, к которому любовь ведет» [4, с. 294].

В Евангелии нет призывов учредить новый «государственный строй», «порядок распределения собственности», «всеобщее человеческое братство» или призывов к восстановлению «универсальной жизненной общности» [6, с. 107]. Оно направлено на «*духовное ядро*» человека, на его личность, без обретения которой он не может приобщиться к Царствию Божию. Например, «когда богатого юношу просят избавиться от богатств и раздать их бедным, воистину это делают не для того, чтобы «бедным» от этого кое-что перепало, а потому, что *«акт дарения, духовная свобода и полнота любви*, проявляющиеся в этом акте, облагораживают богатого юношу и сделают его намного «богаче» [7, с. 85–86].

Призыв Христа, по Максусу Шелеру, состоит в том, чтобы человек вспомнил о своем *степенном качестве*, поскольку «согласно раннехристианским воззрениям, отличие «плотского и естественного человека» от животного *степенное, а не сущностное*», а следовательно, лишь «рождение во Христе» открывает «новый способ бытия и жизни – «сверхживотный», «сверхчеловеческий»; «разум» же, напротив, считается лишь более высокой формой проявления естественных способностей, имеющихся и у животных» [7, с. 137].

Иными словами, вне духовного преобразования человек сущностно не превосходит остальную природу. Все, что человек resentment (Ренессанса – Просвещения – модерна) привык считать своей природой: разум, воля и т. д. – все эти явления возможны только в духе, посредством духа и в Духе. Исследователь шелеровской философской антропологии Михаэль Габель полагает, что «дух является в человеке *разрешением движения*, исходящего из так-бытия вещей и воспринимаемого личностным центром в любви, ощущении ценностей и познании. Но это возможно лишь в том случае, если данные вещи постигаются как пока еще незавершенные, как еще не вполне данные, однако в то же время и как такие, которым позволено снова и снова, и каждый раз по-разному, быть данными» [10, с. 56].

Следовательно, мир и человек в духовной перспективе, в иерархической и релевантной онтологии даны в *удивительной пластичности становления*, синергии природного, человеческого и божественного. «В этом смысле восприимчивая позиция духа *превозмогает* конституцию живого существа и поэтому открыта сущностной структуре вещей. Если первым актом здесь является зывание самой действительности, то вторым актом – свободный ответ человека одновременно и как духовного, и как живого существа» [10, с. 55].

**Заключение.** Итак, мы живем в эпоху «обеспокоенности жертвами» (Р. Жирар), в период, когда каждый из социальных субъектов современности обеспокоен тем, чтобы вывести на «свет Божий» как можно больше форм

насилия, не только сковывающего развитие человеческого рода, но и способного привести его к апокалипсису (как в светской, так и в богословской интерпретации).

В дискурсе «обеспокоенности жертвами» есть два накладывающихся друг на друга, но не тождественных понимания феномена жертвы/жертвенности: *ресентиментное* и *духовное*. Каждое из них, задавая определенную социально-антропологическую стратегию жизни, вместе с тем покоится на признании того, что жертва/жертвенное выступает движущей силой антро-

погенеза. Однако в первой интерпретации – выбор жертвы и механизм жертвоприношения имеет *принудительный и насильственный* характер, обрекая общество на перманентный поиск «козлов отпущения», тогда как во второй речь идет о *добровольной* жертве, сущность которой – в посвящении своей жизни духовным практикам, позволяющим преодолеть установленный «порядок насилия» путем *удержания* процессов миметического насилия с помощью как их выявления, критики, профилактики и пресечения, так и преображения.

### Список литературы

1. Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния / пер. с фр. М.: Изд-во ББИ, 2015. 202 с.
2. Oxford Latin Dictionary / ed. by P.G.W. Glare. 2nd ed. Oxford University Press, 2012. 2344 p.
3. Бродский И. «Всячески избегайте приписывать себе статус жертвы». URL: <http://izbrannoe.com/news/mysli/rech-brodskogo-na-stadione/> (дата обращения: 17.09.2020).
4. Шелер М. О сущности философии: работы разных лет / пер. с нем. А.Н. Малинкина. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. 352 с.
5. Хоружий С.С. Проблема Постчеловека, или Трансформативная антропология глазами синергической антропологии // Филос. науки. 2008. № 2. С. 10–31.
6. Агамбен Дж. Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления / под науч. ред. Д. Раскова, А. Погребняка, Д. Фарафоновой. М.; СПб: Изд-во Ин-та Гайдара; Фак. свобод. искусств и наук СПбГУ, 2019. 552 с.
7. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей / пер. с нем. А.Н. Малинкина. СПб.: Наука, Унив. кн., 1999. 231 с.
8. Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия / [подгот. нем. текста к публ., пер. на рус. яз., вступ. ст. и примеч. М. Хорькова]. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. 384 с.
9. Хорьков М. Контуры поздней философии Макса Шелера в свете его неопубликованного наследия // Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. С. 7–47.
10. Габель М. Человек – движение к божественному? // Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. С. 48–67.

### References

1. Girard R. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris, 1999 (Russ. ed.: Zhirar R. *Ya vizhu Satanu, padayushchego, kak molniya*. Moscow, 2015. 202 p.).
2. Glare P.G.W. (ed.). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford, 2012. 2344 p.
3. Brodsky J. “*Vsyacheski izbegayte pripisyvat' sebe status zherty*” [At All Costs Try to Avoid Granting Yourself the Status of the Victim]. Available at: <http://izbrannoe.com/news/mysli/rech-brodskogo-na-stadione/> (accessed: 17 September 2020).
4. Scheler M. *O sushchnosti filosofii: raboty raznykh let* [The Essence of Philosophy: Works of Different Years]. Moscow, 2020. 352 p.
5. Khoruzhy S. The Problem of Post-Human, or Transformative Anthropology in the Light of Synergetic Anthropology. *Russ. J. Philos. Sci.*, 2008, no. 2, pp. 10–31 (in Russ.).



6. Agamben G. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza, 2007. 333 p. (Russ. ed.: Agamben Dzh. *Tsarstvo i Slava. K teologicheskoy genealogii ekonomiki i upravleniya*. Moscow, 2019. 552 p.).

7. Scheler M. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Frankfurt am Main, 1978. 117 p. (Russ. ed.: Sheler M. *Resentiment v strukture moraley*. St. Petersburg, 1999. 231 p.).

8. Scheler M. *Filosofskie fragmenty iz rukopisnogo naslediya* [Philosophical Fragments from Manuscripts]. Moscow, 2007. 384 p.

9. Khor'kov M. Kontury pozdney filosofii Maksa Shelera v svete ego neopublikovannogo naslediya [Contours of Max Scheler's Late Philosophy in the Light of His Unpublished Heritage]. Scheler M. *Filosofskie fragmenty iz rukopisnogo naslediya* [Philosophical Fragments from Manuscripts]. Moscow, 2007, pp. 7–47.

10. Gabel M. Chelovek – dvizhenie k bozhestvennomu? [The Man – a Movement to the Divine?]. Scheler M. *Filosofskie fragmenty iz rukopisnogo naslediya* [Philosophical Fragments from Manuscripts]. Moscow, 2007, pp. 48–67.

DOI: 10.37482/2687-1505-V078

**Oleg D. Agapov**

Kazan Innovative University named after V.G. Timiryasov;  
ul. Moskovskaya 42, Kazan, 420111, Respublika Tatarstan, Russian Federation;  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6352-8505> e-mail: ag.oleg2015@yandex.ru

#### THE PHENOMENON OF THE SPIRIT OF SACRIFICE: A PHILOSOPHICAL-ANTHROPOLOGICAL INTERPRETATION

The consciousness of modernity sees the phenomenon of sacrifice/spirit of sacrifice as something that has to be overcome and driven away from social reality. However, the contemporary anthropological paradigm (M. Scheler, P. Ricœur, E. Levinas, R. Girard, and G. Agamben) proves the spirit of sacrifice to be the main driving force of anthroposociogenesis, the basis for constituting religious, political, economic, and socio-cultural life of humankind. Thus, we can speak not only about different understandings of this phenomenon, but also about the rift between the ideology of “living without sacrifice”, propagated by a number of agents of our time, and evidence presented by the social sciences. The author of this paper believes that social philosophy should view the phenomenon of the spirit of sacrifice in the light of diversity, goal-setting and multi-directionality of its actualization. One of the main goals for contemporary intellectuals (religious and secular) is to achieve maximum clarity in differentiating diverse attitudes and forms of understanding related to this phenomenon. In particular, it is necessary to consistently deconstruct the intention of the ideology of resentment (M. Scheler) aimed at simplifying the lifeworld of human beings and form a philosophical and anthropological paradigm of understanding the spirit of sacrifice as a mode of free spiritual practice. The essence of the latter consists in devoting one's life to the values of family, freedom and fecundity, making it possible to overcome the existing “order of violence” through restraining the processes of mimetic rivalry by detecting, criticising, preventing, stopping and transforming them. According to the author, the richness of meanings hidden in the term *sacer* represents the quintessence of the social and existential strategies and practices of humankind. This article intends to make a theoretical and methodological step in comprehending the phenomenon of sacrifice/spirit of sacrifice as well as in understanding the contexts of its analysis and development in contemporary society.

**Keywords:** M. Scheler, Christian asceticism, resentment, oversublimation, resublimation, phenomenon of sacrifice, spirit of sacrifice.

Поступила: 17.09.2020

Принята: 15.01.2021

Received: 17 September 2020

Accepted: 15 January 2021

**For citation:** Agapov O.D. The Phenomenon of the Spirit of Sacrifice: A Philosophical-Anthropological Interpretation. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Ser.: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2021, no. 1, pp. 92–100. DOI: 10.37482/2687-1505-V078