



НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

УДК 130.2

РИТУАЛЬНО-КУЛЬТОВЫЕ ПРАКТИКИ НАСИЛИЯ В ТРАДИЦИОННЫХ КУЛЬТУРАХ

А.В. АРТЮХ*Белгородский государственный
национальный исследовательский
университет**e-mail: ArtychAV@yandex.ru*

В статье проводится анализ ритуально-культовых практик насилия в традиционных культурах в контексте проблемы антропогенеза, культуругенеза и социогенеза. Опираясь на концепцию жертвоприношения Ж. Батая обосновывается архетипический характер жертвоприношения для современного терроризма.

Ключевые слова: насилие, культура, терроризм, жертвоприношение.

Современная социально-гуманитарная и философская мысль прошла довольно быстрый и интенсивный курс «лечения» проблемой терроризма. От преобладающих первичных реакций на появление международного терроризма в духе противостояния цивилизаций, до более развернутой критики политической составляющей этого явления, исследований этнического и религиозного терроризма. Вместе с тем, за всеми дисциплинарными и тематическими вариациями террорологии в настоящее время просматривается один общий тренд усталости от самого терроризма как объекта исследования, а также включение его в более широкую проблематику. Возникший вопрос, для некоторых довольно очевидный, состоит в том, что терроризм не является самостоятельным феноменом, а только составляющая других, более глобальных процессов. В этой связи уже ставшие хрестоматийными размышления С. Хантингтона о конфликте цивилизаций, казалось бы, вновь актуальны, если бы не процессы глобализации и утверждение некоторых «левых» авторов об отсутствии цивилизаций и культур, не подвергшихся влиянию западноевропейской цивилизации. В любом случае проблему терроризма необходимо рассматривать, прежде всего, в широком контексте динамики культуры.

Сформулировав наш исходный пункт, мы можем обратиться к анализу истоков культуры и древнейших практик насилия, которые, как мы можем предположить, будут предшествовать терроризму, а в настоящее время сосуществовать с ним. Проблема культуругенеза и антропогенеза в нашем случае тесно связана с проблемой насилия. И в некотором смысле преобладающая в научном дискурсе эволюционная теория находится от данной проблематики дальше, чем маргинальные креационные теории возникновения человека. Дело здесь не только в догматическом аспекте грехопадения и первопреступления, равно как и перво-убийства Каином Авеля, но также того общего факта, что человек в его привычном состоянии, сам факт его появления связан с насилием, причем, таким, которое можно считать террором в силу его значимости. Однако возвращаясь к эволюционной теории, отметим обратное, как раз неочевидность указанной связи. Тем

не менее, общим для эволюционных концепций является идея о возникновении человека в результате перехода от биологических предпосылок к социальным (два этапа эволюции: биогенный и социогенный). К последним, прежде всего, относят труд как коллективную и сознательную деятельность человека. Преобладающая дискуссия, связанная с фактором труда как критерием человечности, разворачивается вокруг возможности разделения инстинктивных форм труда от сугубо человеческих, то есть сознательных. Как отмечает В.П. Римский, не только фактологический материал этих теорий не представляется безупречным, но также они не выдерживают философской критики, поскольку ничего не могут сказать нам о сознании и речи¹.

Критика с «другой» стороны, а именно со стороны самих антропологов и этологов, приходит к таким же выводам, к идее о том, что создание и использование орудий труда не является достаточным основанием для выделения человека разумного. Так в работе В.Р. Дольника «Непослушное дитя биосферы...» мы находим целый ряд примеров использования орудий в мире животных и даже передачи таких навыков от поколения к поколению, то есть закреплению программы использования орудий, а не только случайно открытой возможности такого использования. Даже более того, жесткая связь инстинкта оказывается не столь уж жесткой, поскольку оставляет место для «творчества». Р.В. Дольник по этому поводу пишет: «Даже полностью инстинктивные программы по своему не заперты для индивидуальных открытий... инстинктивная основа поведения животного очень часто бывает настолько поддержана комбинированием, памятью, обучением, подражанием, что о слепом следовании примитивной программе говорить не приходится. В естественных условиях интеллект, сознание или разум – зовите это как хотите – не противостоит инстинкту, а сотрудничает с ним»². Как минимум, в следствие вышеизложенной критики, на которой мы подробно не останавливаемся, можно сделать вывод о недостаточности одного труда как критерия, его необходимо дополнить еще и языком, что предпринял Б.Ф. Поршнев, переосмысливший традиционные подходы к проблеме антропогенеза.

Важным элементом его системы можно назвать диалектическое притяжение – отгалкивание первобытных групп-организмов, исходных коллективностей которое характеризовались не только установлением связей, но и процессом обособления³. Подчеркнем тот момент, что речь идет именно о коллективном взаимодействии по принципу притяжение – отгалкивание. Здесь мы принимаем идеи В.П. Римского о том, что антропогенез есть социогенез, коллективный процесс: «... первоначальное социальное, общественное отношение возникло не как общение между индивидами (пусть и «трудовое») внутри первобытного стада, а как отношение коллективное – между большими группами «формирующихся» людей»⁴. «Формы общения» рода-коллектива выступают как первичное отношение между людьми (их группами) по отношению к общественным отношениям, то есть отношениям, возникающим в результате производства, во время или по его поводу. Как мы уже отмечали эти отношения не являются собственно человеческими. Именно формообразование первичных коллективностей на основе общения можно считать началом человечества и человека, а также культуры: «... мы должны были бы у истоков человеческого общества искать не преодоление «зоологического индивидуализма» и не установление связей между индивидами в процессе орудийной деятельности или охоты, а скорее преодоление «зоологического коллективизма», выделение внутри первобытных стад новообразований – групп формирующихся людей, организованных в соответствии с новыми, разумными формами деятельности и общения»⁵. Этот процесс и есть

¹ Римский В.П. Миф и религия: к проблеме культурно-исторической специфики архаических религий. Белгород, 2003. – С.55-56.

² Дольник В.Р. Непослушное дитя биосферы. Беседы о поведении человека в компании птиц, зверей и детей. СПб., 2009. – С.49, 52.

³ Поршнев Б.Ф. К спорам о проблеме возникновения человеческого общества // Вопросы истории, 1958, №2. – С.139-156.

⁴ Римский В.П. Миф и религия: к проблеме культурно-исторической специфики архаических религий. Белгород, 2003. – С.62.

⁵ Там же. С.63.



процесс рождения человека или выпадение («грехопадение») из естественного, животного состояния. В контексте современной критики классических теорий антропогенеза со стороны этологии можно говорить о том, что это переход от пусть и открытых, до определенных пределов, инстинктивных программ жизнедеятельности к открытым программам дуальной организации коллективов на основе общения. То есть сменяется сам принцип организации множеств существования, сообщества, как единственной формы жизнедеятельности и эта смена порождает насилие.

Отметим, что мы различаем насилие и агрессию как специфически человеческую реакцию и биологический феномен соответственно. Причем на ранних этапах антропогенеза следует признать возможным не только прогрессивную смену агрессии насилием, но и обратные процессы деградации. Все многообразие происходящего вписывается в более глобальные процессы формирования механизмов интердикции. Диалектика открытости и закрытости при формировании человека проявлялась в «выворачивании» открытой структуры новообразованных сообществ: «Колоссальное развитие механизма интердикции (запрета-пресечения) в одних популяциях могло породить их паразитизм за счет других. Паразитизм мог выражаться и в активной, и в пассивной форме... неминуемо вел к утере навыков орудийной деятельности..., к смене экологической ниши»⁶. Исходные, построенные на инстинктивных механизмах оппозиции (внутривидовые и межвидовые) казалось бы, воспроизводятся, но на новом уровне дуальноэтнического противостояния. С этим противостоянием мы предлагаем связывать возникновение насилия и формирование его устойчивых форм. Но также возникает «гештальт» восприятия насилия в рамках противостояния «мы» – «они», «плохое» – «хорошее» насилие.

Фиксация противостояния – насилия, равно как и других происходит в мифе, который являл собой синтез жестких суггестивных форм коммуникации и более мягких поздних форм, сочетая в себе психофизиологическое и психосимволическое. В пользу последнего говорит концепция Ю.М. Бородай, согласно которой человек определяется способностью «невротического» замещения реального объекта воображаемым, что обеспечило человеку эволюционное преимущество⁷. Собственно «речь-миф» и являлся таким коллективным фантазмом. Первобытный человек, становясь человеком, совершает диалектический скачок из психофизиологической реальности в психосимволическую с соответствующими следствиями и, прежде всего, удвоением природы культурой, символическим универсумом. Психофизическое основание человека подчиняется символическому в различных практиках. Мы можем говорить о магии как практике такого символического освоения мира природы или символической практике или деятельности. Магия открывает дверь в мир символического, оставаясь спонтанной реализацией психофизического естества человека. В.А. Шкуратов так характеризует магию: «Магия, по-видимому, единственная психокультурная система, основанная на высвобождении телесной спонтанности из-под контроля социальной нормы и сознания. Магические заклинания повелительны и непонятны, они вводят участников, в том числе и самого заклинателя, в

⁶ Римский В.П. Миф и религия: к проблеме культурно-исторической специфики архаических религий. Белгород, 2003. – С.72.

⁷ «Животное, которое рискнуло бы на бунт против внешней детерминации, которое вдруг встало бы на путь произвольного воспроизведения желанных объектов «здесь» и «теперь» вопреки реальности (этот акт не может быть ничем иным, кроме комплекса псевдорешений и неадаптированных операций), – такое сумасшедшее животное не только ничего не выиграло бы в реальной драке за существование, оно не могло бы выжить и неминуемо погибло бы при всех условиях... кроме одного! Мы сможем обосновать возможность выживания животного, рискнувшего на сумасшедший акт сознания, лишь в том случае, если нам удастся обнаружить у него биологическую потребность, произвольно-идеальное удовлетворение которой могло бы дать такой же физиологический эффект, как и реальное удовлетворение. Иными словами, нам нужно отыскать такую всеобщую биологическую потребность организма, которая могла бы быть полностью реализованной – действительно, на самом деле удовлетворенной! – путем «холостого оборота» всей своей нейрофизиологической системы. Это должна быть такая потребность, для которой адекватный внешний реальный объект и идеальный его эрзац, т. е. «невротически»-галлоципаторное воспроизведение этого объекта, могли бы стать равноценными замещениями» – Бородай Ю.М. Эротика Смерть Табу. Трагедия человеческого сознания. М.,1996. – С.83-84.



транс. Звуки как бы сами произносятся гортанью, движения как бы сами производятся телом. Магический ритуал как бы копирует настоящее действие, но с точки зрения рас-судка это бессмысленное действие. Цель присутствует, но тут же, будто в забытьи, пере-кидывается в фазу исполнения. Движение осуществляется без привычного нам участия сознания, тело, как в гипнозе (а часто именно в нем), делает то, что ему задано, но попа-дая в «иллюзорную реальность», которую само оснащает эмоциями и образами»⁸.

Как пишет Э. Кассирер, символический универсум является единственно возмож-ной реальностью для человека, он уже изначально включен в нее как объект, то есть тело, но также как субъект, мышление о мире, преобразующее образы в символы: «По сравне-нию с другими животными человек живет не просто в более широкой реальности – он живет как бы в новом *измерении* реальности. Существует несомненное различие между органическими реакциями и человеческими ответами. В первом случае на внешний сти-мул дается прямой и непосредственный ответ; во втором ответ задерживается. Он преры-вается и запаздывает из-за медленного и сложного процесса мышления. На первый взгляд такую задержку вряд ли можно считать приобретением... Однако средств против такого поворота в естественном ходе вещей нет. Человек не может избавиться от своего приобретения. Он может лишь принять условия своей собственной жизни. Человек жи-вет отныне не только в физическом, но и в символическом универсуме»⁹. Человек суще-ствует в единственно возможном мире фантазма, в котором сталкивается только с собой, поскольку общается с природой опосредованно, через символические «протезы».

Напомним, что универсум символического структурируется по принципу дуально-сти из исходного архетипа дуальноэтнического противостояния, то есть по принципу «свой – чужой». Человек все еще остается «животным созидующим символы» (Э. Касси-рер) и в той части, в которой воспроизводит гештальт внутривидовой и внешневидовой агрессии, но только на новом уровне символического универсума. При этом простая про-екция агрессивности на человека также нуждается в обсуждении, тем более в свете уже давнего высказывания К. Лоренца об отсутствии у человека инстинктивных ограничений на внутривидовую агрессию¹⁰. По причине незащитности человека, лишённости естест-венных средств борьбы за существование в виде когтей или клыков, человек лишен и «механизмов безопасности», предохраняющих от применения этого арсенала выживания к себе подобным. Но в той же работе, «Агрессия. Так называемое зло», К. Лоренц пишет об очевидном факте, заключающемся в том, что человек до сих пор жив, благодаря нали-чию морали. То есть человек изобрел действенные способы контроля агрессии, а по-скольку она, как и все остальные проявления человека, уже невозможна вне символиче-ского универсума, с полным правом может называться насильем.

Пример таких «механизмов безопасности» в древних обществах мы находим у Ж. Батая, который также утверждает, что существует фундаментальное различие между жи-вотным и человеком, которое заключается в имманентности первого окружающей среде. Имманентность в трактовке Батая раскрывается через акт поедания, то есть агрессии: «Имманентность животного по отношению к его окружению проявляется данность в конкретной ситуации, значение которой носит фундаментальный характер. Я не стану упоминать об этой ситуации постоянно, но и упустить ее из поля зрения не в моих наме-рениях; даже заключительная часть данной работы не обойдется без того, чтобы не вер-нуться к отправной точке, а именно, к ситуации, выступающей как данность, в случае, когда одно животное поедает другое животное»¹¹. Агрессия как акт поедания имеет для Батая решающее значение в проведении границы между животным и человеком. Отно-шения «поедания» по Батаю возможны только среди «подобных» в смысле равной при-надлежности к среде, когда животные взаимодействуют по модели, предложенной А. Кожевным, в отношении противостояния людей до их разделения на раба и господина. Животные еще равны, в том числе в признании себя вне категорий подчинения и пре-

⁸ Шкуратов В.А. Историческая психология. М., 1997. – С.194.

⁹ Кассирер Э. Опыт о человеке / Пер. А. Муравьева // Проблема человека в западной фило-софии. М., 1988. – С.29-30.

¹⁰ Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло»). М., 1994.

¹¹ Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло. Мн., 2000. – С.14.



восходства. Батай описывает эту феноменологию животного мира следующим образом: «... поедаемое является подобным поедающему: именно этот смысл я вкладываю в понятие имманентности. Речь не идет о подобном, признаваемом за таковое, скорее об отсутствии превосходства животного поедающего в отношении животного поедаемого: различие между ними, конечно же, существует, но то животное, что поедает другое животное, не может противопоставить себя последнему в порядке подтверждения такого различия»¹². Человек в категориях Батая находится уже в иной ситуации, в которой как данность есть отношения подчинения. Человек воспринимает животных и самого себя как вещь, в сознании его присутствует неравность субъекта и объекта.

Причастность человека миру реализуется в труде, то есть через посредничество орудий труда. При-частность здесь несет смысл устранения части через деятельность – труд, но также говорит о факте существования человека уже как части, отсутствии имманентности, присущей животным. Батай описывает человеческое существование, обращаясь к концепту прерывистости, «поток жизни», равный имманентности животного, дробится человеком на субъект-объектные отношения или в нашей терминологии дуальные отношения. В том числе эти отношения имеют и сакральное измерение. В любом случае вся совокупность указанных процессов и феноменов указывает на то, что антропогенез есть также культурогенез и социогенез, о чем пишет В.П. Римский, говоря об их сопряженности и тождественности¹³. Нас интересует связь этого единого процесса с насилием, которое имманентно человеку, обществу и культуре. В то же время, уже на интуитивном уровне, насилие и агрессия расходятся с ними.

Тем более такое подозрение возникает в отношении терроризма, который соотносить с культурой значит вступать на «опасную» территорию этического осуждения, по крайней мере, с позиции ценностного подхода в ее осмыслении. Вместе с тем, подход к анализу терроризма в интересующем нас аспекте уже достаточно разработан в работах В.П. Римского, который исследовал феномен тоталитаризма как антисистемное явление¹⁴, и С.Н. Борисова, определявшего терроризм как антисистемный феномен¹⁵. В общем виде возникающая дилемма в осмыслении терроризма, а также насилия как исходной формы, на наш взгляд, состоит в том, является ли он «извращенной формой», отклонением от нормы, или закономерным явлением развития культуры в широком смысле. С позиции системного подхода, как это показано в работе «Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма», указанные точки зрения вполне можно совместить.

Развитие человечества как «органической целостности», осмысливаемое прогрессивно, наряду с движением к более совершенным и сложным формам может деградировать. Подобное движение, как мы можем предположить, связано с проявлениями насилия в общем и, в том числе, с его специфическими формами. Вот, что пишет В.П. Римский об этом процессе: «... конкретно-исторический анализ всех революций, особенно классических – английской, французской, российской, немецкой – показывает, что результатом революционных изменений всегда становился хаос, упадок во всех сферах жизни общества. Система как бы соскальзывает назад в историческом развитии, начинается стихийное воспроизводство старых, отживших форм... Это общесистемная логика, характерная для всех сложных органических систем...»¹⁶. Отметим тот фон, на котором осуществляется анализ «отката системы», который составляют европейские революции, связанные с проявлениями насилия и терроризма. Возникающая здесь связь очевидным образом говорит о том, что процесс возникновения антисистемы и проявление террориз-

¹² Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло. Мн., 2000. – С.15.

¹³ Римский В.П. Миф и религия: к проблеме культурно-исторической специфики архаических религий. Белгород, 2003. – С.89.

¹⁴ Римский В.П. Тоталитарный космос и человек. Белгород, 1998. – 126 с.

¹⁵ См. Римский В.П., Борисов С.Н. «Человек террористический» в изменяющемся мире модерна и тоталитаризма: к методологии проблемы // Личность. Культура. Общество. Т. VIII. Спец. выпуск 1 (33) 2006. С. 154-162., Борисов С.Н., Борисова О.С. Философско-культурологический анализ современного терроризма // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия, социология, право». 2007. №9(40) Вып.2 – С. 89-95.

¹⁶ Римский В.П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. Белгород, 1997. – С.49-50.

ма совпадают. Безусловно, антисистема включает в себя терроризм наряду с другими феноменами.

Причем происходит не просто возврат к старым отжившим формам ушедшей культурной формации, что просто невозможно. Остается матрица или архетип как исходная упрощенная форма, вокруг которой собираются атомизированные элементы разрушенной системы, образуя антисистему. Важно остановиться также на том, что антисистема может проявляться на уровне культуры, общества, человека, сохраняя свой главный признак – паразитический характер: «Антисистема носит на протяжении всей истории социального организма (для нас социальный организм включает и экономические, и политические, и духовные образования в их системной целостности) чисто паразитический характер. Такими паразитами могут выступать религиозные секты, политические партии, демографические группы маргинального типа (воры, разбойники, проститутки, мафия, контрабандисты), социальные страты в рамках исторических классов, отдельные индивиды..., отдельные этносы. Паразитические антисистемы могут достаться общественному организму в виде атавизма от предшествующих обществ, но могут и возникнуть в историческом поле данного общественного целостнообразования. Паразитическая форма бытия антисистемы – более или менее вредоносная – может длиться бесконечно долго, переживая ряд исторических эпох и формаций, стран и народов...»¹⁷. С такой позиции можно не только определять терроризм как антисистемное явление, но проследить линии преемственности антисистемных образований в рамках истории бытия культуры.

Такой макроуровень анализа терроризма не отрицает возможности феноменологического рассмотрения терроризма на уровне бытия отдельных людей. Как было отмечено, антисистема проявляется и на уровне отдельного человека как паразитическое бытие, характеризующееся упрощенными или архаическими, но также можно сказать деструктивными жизненными практиками. Невольно напрашивается параллель с идеями Э. Фромма о различии между биофилией и некрофилией. Биофилия определяется им как любовь ко всему живому, жизненная установка на бытие и созидание. Можно сказать, что это нормальный прогрессивный путь развития человека и общества. Некрофилия есть патология, отклонения от «биологической нормы» стремления ко всему живому и поддержанию жизни. Именно некрофилия рождает деструктивность и агрессию, которые на уровне системы всегда потенциально возможны как антисистема, но проявляются только в специфических ситуациях системного кризиса. Деструктивность и агрессия неразрывно связаны, о чем пишет Э. Фромм определяя деструктивность: «Деструктивность – это не параллель по отношению к биофилии, а альтернатива ей. Фундаментальная же альтернатива, перед которой оказывается любое живое существо, состоит в дихотомии: любовь к жизни или любовь к смерти. Некрофилия вырастает там и настолько, где насколько задерживается развитие биофилии. Человек от природы наделен способностью к биофилии, таков его биологический статус; но с точки зрения психологии у него есть и альтернативная возможность, т.е. он может при определенных обстоятельствах сделать выбор, в результате которого он станет некрофилом»¹⁸. Для Фромма исток деструктивной агрессии кроется в экзистенциальной ситуации, а именно «изолированности» от мира в совокупности с «витальной импотенцией» как неспособности эту ситуацию преодолеть. Некрофил не может найти адекватных и эффективных способов контакта с окружающим миром, бытием в целом. В терминологии Ж. Батая имманентность природе утрачена некрофилом в силу того, что он человек, но в отличии от нормы, направленной на восстановление связи, его патология сконцентрирована на разрушении, достижения равенства миру состоит в том, чтобы сделать его трупом. Антисистема равнозначна некрофилии. Системный анализ и экзистенциальная феноменология содержательно сходятся в типологических признаках насилия и терроризма. Общим «знаменателем» здесь будет уничтожение живого, которым может быть индивид, культура или общество, этнос как биологическая целостность. В определении деструктивности Э. Фромма также содержатся элементы системного анализа, поскольку человек в своем «скатывании» в некрофилию сталкивает-

¹⁷ Римский В.П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. Белгород, 1997. – С.53.

¹⁸ Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 2012. – С.505.



ся с внешними и внутренними факторами. Собственная неспособность прийти к биофилии и социальные условия, препятствующие этому. Также и в анализе антисистемности, предложенном В.П. Римским, конфликт системы и антисистемы приобретает особую остроту в ситуации «сопряжения основного системного противоречия, внутреннего, с активизацией разрушительных тенденций в деятельности антисистемы»¹⁹.

Процесс ее создания можно описывать как упрощение и архаизация, но также и возвращение²⁰. Мы можем предположить, что такой матрицей или архетипом в случае терроризма является жертвоприношение. Его значимость заключается в том, что жертвоприношение сопутствует человеку с самого раннего времени или даже совпадает с его появлением. Исследователи отмечают, что уже «человек умелый» совершал действия, которые можно трактовать как жертвоприношение²¹. Человеческие жертвоприношения в ряду жертвоприношений других объектов довольно рано становятся исключительным явлением и свидетельствуют об антисистемных явлениях, откате назад в развитии обществ или ситуации системного кризиса с воспроизводством отживших структур человеческих жертвоприношений. Так О. Ивик говорит о человеческих жертвоприношениях как об отголоске неандертальской культуры: «Интересно, что формы человеческих жертвоприношений, которые мы видим в неолите (отрубание голов, сожжение и дробление костей) во многом напоминают о временах неандертальцев. А мозг неандертальца, превосходя наш по объему, организован был несколько хуже. Во всяком случае, культура неандертальцев, хотя и была, возможно, хороша для своего времени, во времена неолита уже не могла быть образцом для нравственного подражания. Земледельческие жертвы, напротив, были вызваны новыми веяниями. Но и они, при всей своей «прогрессивности», тяготели к земному»²².

В не связи с другими трактовками жертвоприношения, на которых мы еще остановимся, в своей концепции жертвоприношения Ж. Батай отмечает, что в его основе лежат субъект – объектные отношения. Их сутью является изъятие объекта посредством его разрушения из отношений потребления. Объект наделяется исключительными качествами по отношению к другим вещам, что не просто воспроизводит исходный дуализм, но также репрезентирует его или даже создает его на уровне отношений с сакральным и социальных отношений. В этом смысле теракты 11 сентября были актом жертвоприношения в точном смысле этого явления по Ж. Батаю как несущие контрмысл произнесенного после «Все мы американцы», то есть тотального тренда американизации и глобализации. Немаловажный аспект, который есть в определении Батая, состоит в том, что жертва изымается как вещь полезная, то есть включенная в отношения производства – распределения, а значит и власти, всего этого жертвователь добивается разрушением: «В основе жертвоприношения лежит принцип разрушения, однако, несмотря на то, что такое разрушение может доходить до крайней степени, (подобно тому, как это происходит, когда жертва предается огню), вовсе не уничтожение является целью, преследуемой во время жертвоприношения. Это действие направлено на то, чтобы разрушить собственно вещь, и единственно вещь, которая приносится в жертву. При жертвоприношении разрываются связи, реально определяющие подчиненное положение предмета, жертва выхватывается из предписанного ей мира полезности и причисляется к миру, в котором безраздельно властвует безотчетный каприз»²³. Целью жертвоприношения в преодолении отчужденности между человеком и миром вещей. Целью является достижение исходной имманентности окружающему миру. Устранение различия между субъектом и объектом. С поправкой на идеологию современного терроризма имманентность может носить различные «одеяния», от традиционно религиозных и политических, до этнических и экологических. В любом случае экзистенциальное основание остается тем же, что описывает Батай.

¹⁹ Римский В.П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. Белгород, 1997. – С.54.

²⁰ Там же. С.51.

²¹ Ивик О. История человеческих жертвоприношений. М., 2010. – С.9.

²² Там же. С.20.

²³ Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло. Мн., 2000. – С.43.



Тем более актуален мотив траты или изъятия объекта из системы капиталистических отношений или просто отношений потребления объекта, поскольку современные антисистемные проявления чаще всего связываются с маргинальными образованиями на окраинах капиталистической ойкумены. Паразитизм антисистемы не несущих системной нагрузки, то есть не участвующих в поддержании жизни сообщества-организма, сопрягается здесь в расточительстве как смысле жертвоприношения: «Умерщвление – это не более чем наглядное проявление некоего глубинного смысла. Главное – перешагнуть от уклада, основанного на длительности, при котором всякое потребление материальных ресурсов обусловлено заложенным в них запасом долговременности, не обставленной никакими условиями, только бы вырваться из мира реальных вещей, вся реальность которых заключается в их пригодности к использованию на длительный срок, но никак не в сию минуту, из такого мира, в котором все подчинено производству и откладыванию про запас... Жертвоприношение выступает в качестве антитезы производству, осуществляемого во имя будущего, в качестве акта потребления, весь интерес которого как раз и заключается в его сиюминутности»²⁴. Нежелание включаться в эту систему глобального капитализма в определенном смысле мотивирует терроризм. Но также по характеру самого действия он есть не что иное как мгновенное изъятие объектов в акте уничтожения, то есть батаевская трата происходящая сиюминутно, без откладывания и оправдания.

Список литературы

1. Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло. Мн., 2000.
2. Борисов С.Н., Борисова О.С. Философско-культурологический анализ современного терроризма // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия, социология, право». 2007. №9(40) Вып.2 – С. 89-95.
3. Бородай Ю.М. Эротика Смерть Табу. Трагедия человеческого сознания. М., 1996.
4. Дольник В.Р. Непослушное дитя биосферы. Беседы о поведении человека в компании птиц, зверей и детей. СПб., 2009.
5. Ивик О. История человеческих жертвоприношений. М., 2010.
6. Кассирер Э. Опыт о человеке / Пер. А. Муравьева // Проблема человека в западной философии. М., 1988. – С.29-30.
7. Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло»). М., 1994.
8. Поршнев Б.Ф. К спорам о проблеме возникновения человеческого общества // Вопросы истории, 1958, №2. – С.139-156.
9. Римский В.П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. Белгород, 1997.
10. Римский В.П. Миф и религия: к проблеме культурно-исторической специфики архаических религий. Белгород, 2003.
11. Римский В.П. Тоталитарный космос и человек. Белгород, 1998.
12. Римский В.П., Борисов С.Н. «Человек террористический» в изменяющемся мире модерна и тоталитаризма: к методологии проблемы // Личность. Культура. Общество. Т.VIII. Спец. выпуск 1 (33) 2006. – С. 154-162.,
13. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 2012.
14. Шкуратов В.А. Историческая психология. М., 1997.

RITUAL AND CULT PRACTICES OF VIOLENCE IN TRADITIONAL CULTURES

A.V. ARTUKH

*Belgorod State National
Research University*

e-mail: ArtychAV@yandex.ru

The article analyses the ritual and cult practices of violence in traditional cultures in terms of the anthropogenic, culturogenic and sociogenic issues. Based on the concept of sacrifice by G. Bataille, the author considers the archetypal nature of sacrifice for the actual terrorism.

Keywords: violence, culture, terrorism, sacrifice.

²⁴ Там же. С.50.