

УДК 009
Ш-37

Шевченко Ирина Юрьевна

соискатель кафедры исторической культурологии Южного федерального университета

тел.: (928)145-34-45

Архаическое и современное социального порядка: сакральное и насилие

Аннотация:

В статье анализируются идеи философов и социологов относительно значимости сакрального в создании социального порядка, проблемы насилия, связи между религией и насилием или так называемым сакральным насилием; особое внимание уделяется концепции Р. Жирара, ритуальной природе насилия и его роли в поддержании социального порядка.

Ключевые слова: сакральное, ритуал, жертвоприношение, насилие, социальный порядок, коллектив, война.

Предмет, которому посвящена настоящая статья и вопросы, связанные с ним, всегда интересовали философов, социологов, религиоведов, культур-антропологов и политологов и потому, можно сказать, приобрели междисциплинарный характер. Следует упомянуть имена таких классиков, как Ж. Батай, Ж. Валь, Р. Кайуа, М. Элиаде, Р. Жирар, П. Бергер, не оставшихся равнодушными к этой тематике. Эвристичность применения категорий «сакральное» и «насилие» в философско-теологическом и культурологическом дискурсе была убедительно показана Р. Отто и Р. Жираром. В дисциплинарных рамках социологии работы Э. Дюркгейма, И. Ваха, П. Бергера, Т. Лукмана, Р. Старка свидетельствуют о плодотворности исследований в данном направлении. Они заложили основание такой области исследований, как «социология сакрального». Однако, несмотря на определенные успехи, практически были забыты размышления Дюркгейма относительно связи, которую он видел между религией и социальной теорией, значимости сакрального в создании социального. В результате социологи мало внимания уделяли проблемам насилия, особенно религиозного насилия, теме, приобретающей сейчас все большее значение, если учитывать реакцию общественности на глобальный религиозный экстремизм [1].

Мы попытаемся сопоставить идеи П. Бергера, Дж. Агамбена, Р. Жирара, М. Фуко, Р. Аслана и М. Юргенсмейера в интересующем нас исследовательском ракурсе, чтобы высветить некоторые интересные аспекты данной проблематики. Начнем с П. Бергера.

В «Священном навесе» (The Sacred Canopy) свою аргументацию П. Бергер начинает с того, что вновь обращается к модели, которую он ранее описал в книге «Социальная конструирование реальности» [2]. Человек – это созидатель мира и социальное существо, поэтому в его природе заложено стремление конструировать социальные миры. Бергер утверждает, что «Я» экстернализируется по самой своей сущности. Совокупность экстернализаций человека создает общество, которое становится объективной реальностью и, в свою очередь, воздействует на индивида [3, р. 14–15]. По мере интернализации индивидом влияния общества изменяется внутренняя субъективная реальность этого индивида, а это влияет на его будущие экстернализации. Общество и индивид существуют в диалектическом самосохраняющемся взаимоотношении. Эта система работает лучше всего (сохраняет социальный порядок), когда диалектическая природа отно-

шения индивида с обществом воспринимается как должное, давая такому индивиду наполненный смыслом мир существования. Социальный мир является защитой от аномии (хаоса) [3, p. 23].

Однако, сконструированные человечеством миры находятся под постоянной угрозой со стороны их создателей в силу «их своекорыстия и глупости» [3, p. 29]. Поэтому социальный порядок требует внутренних поддерживающих структур. В аргументации Бергера самой важной такой структурой является легитимация, которую он определяет как ответ на вопрос, «почему» нужны «институциональные организации» [3, p. 29]. Легитимация относится к объективной стороне диалектической социальной взаимосвязи между объективизацией, экстернализацией, интернализацией, «Я» и обществом. Благодаря повторению и своему объективному статусу легитимация постоянно усиливает необходимость общества для нового поколения, а также во время периодов коллективного или индивидуального кризиса, когда завеса между смыслом и хаосом становится особенно тонкой. Точно так же, как легитимация укрепляет социальные институты, структуры доверительности поддерживают эту легитимацию. Структуры доверительности – это специфические социальные процессы, которые постоянно укрепляют и перестраивают как мир легитимирующий, так и мир легитимируемый [3, p. 45]. Когда структура доверительности слаба, легитимация должна быть более сильной и более сложной. Религия показала свою способность дать ответ на обе ситуации. Для Бергера «религия – это человеческая инициатива, с помощью которой устанавливается сакральный космос» [3, p. 25]. Это означает, что мир наполнен сакральной тайной и силой. Дух религии как фактора легитимации состоит в ее способности «позиционировать человеческие феномены в космической системе ценностей». Через религию опорам социальных институтов придается космический, вселенский статус, который выше «здесь и сейчас» повседневной жизни [3, p. 36]. Это дает социализированному индивиду ощущение покоя и безопасности в его роли в обществе, мире и вселенной. Для индивида жить вне религиозно легитимированного мира означает «совершить сделку с дьяволом» [3, p. 39]. «Исторически религия всегда была наиболее распространенным и действенным инструментом легитимации» [3, p. 32].

То, что религия является широко распространенным методом легитимации, частично объясняется также тем, что она – мощный фактор отчуждения. Согласно Бергеру, отчуждение проявляется тогда, когда индивид забывает, что он – со-творец своего мира, становясь «чрезмерным расширением процесса объективизации» в диалектической взаимосвязи между самостью и обществом. Объективизируя легитимации, отчуждение делает их практически неуязвимыми до тех пор, пока сохраняется отчужденное сознание. Деотчуждение отчасти осуществимо только после того, когда структуры доверительности начинают рушиться [3, p. 85, 92].

Как мы видим, общий дескриптивный анализ, проведенный Бергером, несомненно, ценен. Хотя его аргументация в защиту необходимости «методологического атеизма» при изучении взаимодействия религии и общества достаточно убедительна, все же с ним трудно согласиться в том, что вопрос об объективности смысла не должен подниматься. Ведь сам факт того, что человек постоянно искал смысл своего существования, указывает на то, что вселенной действительно присущ смысл.

Политические аспекты легитимации порядка и власти в связи с понятием «сакрального» стали предметом отдельных исследований. Современный итальянский политолог Дж. Агамбен в своей работе «Homo Sacer» [4] обратился к концепции суверенной власти в контексте сакрального порядка, в который вписан человек. «Homo Sacer» («сакральный человек») – понятие, взятое из римского права и обозначающее человека, «который может быть убит, и все же не прине-

сен в жертву». Агамбен считает, что это понятие до сих пор играет важную роль в современной политике. Он пишет: «Мрачный образ архаичного римского права, в котором человеческая жизнь включена в правопорядок (*ordinamento*) только в форме ее исключения (т. е. в возможности человека быть убитым), предоставил, таким образом, ключ, с помощью которого будут раскрыты не только сакральные критерии суверенности, но также тайны самой политической власти. В то же время, это древнее значение слова *sacer* сталкивает нас с загадкой образа сакрального, которое до или вне религиозного являет собой первую парадигму политического мира Запада» [4, с. 12].

Таким образом, понятие «сакрального» может помочь нам понять связь между религией и насилием или так называемое сакральное насилие, присущее авраамическим религиям, будь то в его архаических, или современных секулярных формах. В свете недавних исторических событий невозможно игнорировать насилие, совершенное во имя религии – идет ли речь о насилии во имя религии демократии по американскому образцу или во имя фундаменталистских монотеистических движений. Однако несправедливо ассоциировать всякое насилие с религией, не видя его конструктивной роли во многих формах социального порядка. М. Вебер утверждал, что государство – это аппарат, обладающий способностью легитимно использовать насилие.

Р. Жирар был одним из немногих исследователей, которые последовательно занимались темами насилия и сакрального, стремясь получить более широкое представление о функции насилия в социальном порядке. Жирар, отстаивая категорию сакрального, проделал работу, очень важную для формирования социальной теории насилия, призванной объединить сферы политического и религиозного, не обращаясь к трудам К. Шмитта. В частности, Жирар освещает динамику того, что можно было бы называть «теологией коллектива». Мы понимаем под этим то, как с его точки зрения под воздействием насилия образуется тот или иной коллектив.

Красной нитью через все работы Жирара в этой области проходят несколько идей. Одна состоит в том, что сакральное нельзя отделять от насилия. Эта фундаментальная связь очень важна для понимания той функции, которую выполняет насилие в создании не только сакрального, но и профанного. Согласно Жирару, насилие всегда онтологично, т. е. оно является определяющей частью социального. Именно утверждение о связи между насилием и упорядочением социальных формаций свидетельствует об интеллектуальной зависимости Жирара от Дюркгейма, который видел в Боге (и религии в более общем плане) апофеоз общества. Однако было бы ошибочно считать Жирара просто последователем Дюркгейма, поскольку теория насилия Жирара (которая, кстати, не играет даже незначительной роли в социальной теории Дюркгейма) основана на его определении мимесиса и дедифференциации.

Согласно Жирару, насилие – это «сам процесс, когда два или более участников стараются не дать другому завладеть объектом, которого они жаждут, физическими или иными средствами» [5]. Подражание или имитация – это не повторение первоначального, а, скорее, следствие некоего сценария «состояния природы», в котором два или большее количество существ разделяют один и тот же объект желания, и начинают стремиться к этому объекту, порождая постоянное напряжение, скрытое или явное, между «миметическими двойниками». Функция религии, в частности ритуалов, состоит в том, чтобы предотвращать соперничество, лежащее в основе подражания, посредством систематического осуществления предварительного, фактического насилия; другими словами, не давать возникнуть разногласиям в социальном порядке. Ритуал в данном случае является насилием, которое зачастую способствует разрыву социальной связи и разрушению социального порядка, как, например, при военном вторжении или

терроре со стороны серийного убийцы. Санкционированное насилие, как упоминалось ранее, переходит от нарушения общинных правил к критическому ритуалу в форме жертвоприношения, подрывающему сами основы социальной сплоченности. Жирар считает, что этот ритуал исторически реален и не соглашается, например, с Леви-Стросом, который утверждал, что ритуал проистекает из первоначального мифа. Жирар подчеркивает: «Миметическое соперничество является, на мой взгляд, общим знаменателем того, что происходит во время сезонных праздников, тех испытаний, которым подвергаются будущие посвященные во многих ритуалах посвящения, а также того социального кризиса, который может последовать за смертью священного правителя или происходить при его восхождении на трон и во время ритуалов омоложения» [5, p.11].

Здесь мы ясно видим следование Дюркгейму, который рассматривал регулирующий и сдерживающий принцип неоруссоианской категории «социальной связи» как основного средства для поддержания социального порядка и предотвращения аномии. Как отмечается в более поздней работе Дюркгейма (написанной совместно с М. Моссом), социальная связь может быть установлена только через то, что Дюркгейм называет *conscience collective*, термином, который во французском языке имеет два значения – коллективное сознание и коллективная совесть. Тогда ритуальное насилие, или жертвоприношение – это формирование коллективного, как сознания, так и совести, поэтому такое насилие лежит в основе коллективизации индивидов. Жирар отмечает: «Жертвоприношение находится в таком же отношении к ритуальному кризису, который ему предшествует, в каком находится смерть или изгнание героя к недифференцированному хаосу, который преобладает в начале многих мифов. Реальное или символическое жертвоприношение является прежде всего коллективным действием всего сообщества, которое очищает себя от собственного беспорядка через единодушное умерщвление жертвы, но это может произойти только в пароксизме ритуального кризиса... Жертвоприношение – это разрешение и завершение ритуала, потому что коллективное убийство или изгнание разрешает миметический кризис ритуально миметически» [5, p. 11].

Эта противоречивая природа жертвоприношения является одной из причин того, что Жирар называет «эффектом козла отпущения». Эффект «козла отпущения» – это решение для двойной связи, которую насилие создает в группе, поскольку имитация имитатора приводит к образованию бесконечного контура обратной связи в стремлении соперников получить желаемый объект. «По мере усиления процесса обратной связи каждый из соперников становится на пути другого все более раздражающим препятствием, и каждый старается устранить это препятствие все энергичнее. Так создается насилие... Насилие – это миметическое соперничество, которое само становится насильственным, когда антагонисты, желающие обладать одним и тем же объектом, продолжают ставить друг другу препятствия и все сильнее стремятся получить желаемое» [5, p. 12–13].

Чтобы избежать распространения насилия при миметическом соперничестве, его нужно заменить другим насилием, причем над третьей стороной – «козлом отпущения» или «суррогатной жертвой». Введение «козла отпущения» позволяет провести то, что можно назвать «коллективизацией» для бывших миметических соперников, коллективизацию «в конечном счете объединительную, поскольку она дает противникам объект, который они могут действительно разделять в том смысле, что они могут наброситься на жертву, чтобы уничтожить ее или изгнать» [5, p. 13]. «Козел отпущения» позволяет бывшим соперникам объединиться в сообщество.

Однако здесь есть одна особенность: согласно Жирару, те, кто ищет «козла отпущения», создают рассказ или миф, затемняющий сам процесс переориентации (возможно, сублимации в психоаналитическом смысле) суррогатного жерт-

воприношения, тенденция, которая наиболее явно прослеживается в Ветхом Завете. Насилие, лежащее в основе формирования группы, «самодеконструируется», как выразился бы Ж. Деррида, если говорить об отношении христианства к понятию религии. Христианство каким-то образом становится приемлемым в европейско-американском светском обществе, и это является исключением из правила отделения государства от церкви, тогда как ислам и иудаизм – «настоящие» религии (и поэтому они не должны входить в сферу компетенции общества).

Следовательно, различие между просто ритуалом «козла отпущения» и эффектом «козла отпущения» довольно важно. Первое характеризовалось бы признанием этой практики сообществом. Второе – это нечто радикально иное и характеризуется самоосуждением. Как пишет Жирар: «Практика использования «козла отпущения» никогда никем не воспринималась как действие, в котором участвует он сам и может участвовать, даже упрекая в этом других. Такое осуждение может даже стать непременным условием для успешного использования «козла отпущения» в нашем мире, где этот феномен приобретает все большую известность, а его наиболее насильственные формы не используются. Практика использования «козла отпущения» может продолжаться только при условии, что жертвы этой практики воспринимаются как козлы отпущения» [6, р. 13].

В силу этого ритуального механизма насилия трудно понять, каким образом насилие может быть генеративным. Однако Жирар видит способ расшифровки эффекта «козла отпущения» в библейском тексте. В книге Ионы говорится о том, что, когда Иона плыл на корабле, разразилась сильная буря. Корабельщики бросают жребий, чтобы узнать виновника своих несчастий. Случай, который связывается с божественной Волей, указывает на Иону. «Здесь воссозданы жертвенный кризис и его разрешение. Жертву указывает жребий; ее изгнание спасает общину, общину корабельщиков, которым открылся новый бог, поскольку они обратились к Господу, поскольку они принесли ему жертву. Рассмотренный изолированно, этот текст нас бы не просветил. Спроецированный на фоне предыдущих разборов, он практически не оставляет ничего желать» [7, с. 383].

Однако Жирар на этом не останавливается. Он дает краткое, но глубокое определение религии: «Религиозными следует называть все феномены, связанные с воспоминанием, поминанием и продолжением единодушия, всегда, в конечном счете, построенного на убийстве жертвы отпущения» [7, с. 385]. Для Жирара раскрытие «механизма жертвоприношения» является христианским проектом «демифологизации». Изучая процесс жертвоприношения, скрытого в христианстве, Жирар пытается создать новую теологию, основанную не на Иисусе, как окончательной жертве, принесенной за грехи человечества, а теологию, основанную на Откровении Духа.

Согласно Жирару, мощный кризис наступает в начале формирования социального порядка для создания иерархий, различий и ценностей; до этого был этакий гоббсовский мир конфликтной недифференциации, характеризующийся миметическим насилием, которое проистекало из желания соперниками одного и того же объекта.

«Козел отпущения», как и *homo sacer*, воплощает в себе довольно необычное противоречие: он сакрален и одновременно необязателен. Это, как напоминает нам Жирар, характерно для жертвоприношения вообще: это создание сакрального через уничтожение. Таким образом, необходимое насилие жертвоприношения приписывается Богу и божественной воле. Бог или божественная воля, персонифицированная в Случае (как в примере с Ионой), становится заменой по преимуществу самого социального, которое, согласно Жирару, требует насилия. Здесь мы видим параллель со знаменитым тезисом Дюркгейма о Боге как «апофеозе общества». В то время как Дюркгейм считал, что в онтологическом смысле социальное имеет приоритет перед Богом, Жирар полагает, что социаль-

ное несет ответственность за приписывание насилия Богу. Для Жирара приписывать ритуал насилия социальному – значит показать, что Бог как источник насилия заблуждается. Это теологическое объяснение является одним из основных предпосылок неправильного понимания сущности коллективного насилия. Итак, принесение жертвы отпущения предназначено для того, чтобы умиротворить не божество, а людей, чье «внутреннее насилие – соперничество, ревность и ссоры внутри сообщества» требует подавления. Однако «подавление» в смысле, в котором употребляет это слово Жирар, – это не уничтожение насилия как такового, а перевод его в другое русло. Таким образом, жертву ищет не кровожадный Бог, а общество. «Жертва – это не заменитель какого-то индивида, которому угрожает особая опасность, и эта жертва не приносится какому-то особо кровожадному индивиду. Скорее, это замена всех членов сообщества, и она приносится самими членами сообщества. Жертва защищает все сообщество от его собственного насилия; она побуждает все сообщество выбирать жертвы вовне. Элементы раздора, рассеянные по сообществу, притягиваются к личности приносимой жертвы и устраняются по крайней мере на время» [8, р. 77].

Далее Жирар утверждает, что фигура Христа подрывает идею мстительного Бога. «Чтобы показать раз и навсегда, – пишет Жирар, – что человеческая культура коренится в неправильно понятой практике использования «козла отпущения», Иисус становится добровольной жертвой толпы, и он тоже ошибочно принимается за виновного своими преследователями» [9, р. 16]. Итак, Жирара интересует проект «демифологизации». Отвергая теологическую основу жертвоприношения, Жирар надеется раскрыть всякие импликации насилия в основе любой социальной формации. Он полагает, что религиозное насилие – это не побочный продукт монотеистического насильственного жертвоприношения, а, скорее, непреднамеренная замена насилия толпы, которое направлено на «разрешение» социального конфликта.

Согласно Жирару, насилие – это генеративная сила, которая побуждает сообщество (религиозное или нерелигиозное) разрешить существующие социальные разногласия. Он называет это «объединяющим принципом» суррогатного жертвоприношения (жертвы отпущения). Хотя его исследования религиозной природы насилия в установлении социального порядка инновативны и полезны, Жирар не первый, кто указывает на это. Эта традиция в классической политической теории восходит к Гоббсу, Булэнвильеру и Клаузевицу – трем фигурам, которые Мишель Фуко начал исследовать в книге «Общество должно быть защищено» [10]. И для Фуко насилие является упорядочивающей силой, но его позиция в этом вопросе несколько отличается от позиции Жирара, что помогает нам при рассмотрении темпорального аспекта насилия в коллективной жизни религиозных сообществ и социальных формаций в более общем плане.

Поздний Фуко ставит акцент на постоянной необходимости насилия, которое он справедливо называет «военными действиями», для установления того или иного социального порядка. Согласно Фуко, в основе идеального типа современного социального порядка, как порядка нормативного и доминирующего, лежит война против конкретных слоев населения, представляющих опасность для здоровья общества; итак, «общество должно быть защищено». Однако рассматривать работы Фуко совместно с работами Жирара полезно не только для того, чтобы проводить сравнение их взглядов на насилие и социальный порядок, но и для того, чтобы понять, почему Жирар характеризует насилие как «суррогатное жертвоприношение», а не как «войну».

Фокусируя внимание на конкретном формировании государства, Фуко пишет: «За порядком, за миром и под законом стоит не просто какая-то война. Не какая-то война определяет рождение великого автомата, правителя или Левиафана» [10, р. 92]. Это обобщенная война, позорная «война против всех», которая

даже предшествует государству, а после его установления инкорпорируется в него. Состояние войны – это своего рода бесконечная дипломатическая игра между равными соперниками. Мы не воюем, мы находимся, как это называет Гоббс, «в состоянии войны», словосочетание, которое Фуко изменил бы на «государство войны», т. е. война – это нормальное состояние всех государств. «Война, – пишет Фуко, – это двигатель институтов и порядка. В самой маленькой своей шестеренке этого двигателя мир ведет тайную войну. Иными словами, мы должны интерпретировать войну, которая ведется под поверхностью мира; сам мир – это закодированная война» [10, р. 50].

Подобным же образом, Реза Аслан в недавно опубликованной книге «How to Win a Cosmic War» («Как выиграть космическую войну») определил жертвоприносящую функцию насилия в религиозной войне как постоянную и непрерывную. Он описывает ее в терминах «космической войны», концепции, разработанной Марком Юргенсмейером. «Это конфликт, в котором, как считается, Бог принимает непосредственное участие на одной стороне против другой. В отличие от священной войны – земной битвы между соперничающими религиозными группами – космическая война подобна ритуальной драме, где участники ведут земное сражение, которое, как им кажется, на самом деле происходит на небесах. Другими словами, это одновременно реальная физическая борьба в этом мире и воображаемое моральное противостояние в мире потустороннем. Конфликт может быть реальным и жертвы материальными, но сама война ведется в духовной плоскости; мы, люди, просто актеры в сценарии, написанном Богом... В этом сценарии просто жертвы превращаются в жертвы ритуальные, и он оправдывает самые порочные акты уничтожения, поскольку он не следует человеческим представлениям о морали» [11, р. 5].

По мнению Аслана, ключевой аспект «космической войны» – дуализм, который она порождает: «... разделяет мир на черное и белое, добро и зло, нас и их. В такой войне нет середины; каждый должен выбрать, на чьей он стороне. Солдат и гражданский человек, агрессор и безучастный наблюдатель – все традиционные разделения, служащие маркерами в реальной войне, в космической войне отсутствуют. Это простое уравнение: если вы не с нами, вы с ними. Если вы с ними, вы – враг и должны быть уничтожены» [11, р. 5].

Как отмечает Аслан, помимо того, что космическая война предполагает резкое разделение на Мы и Они, она не может быть выиграна по определению. В ней нельзя победить потому, что ее главный результат – это формирование коллективов, которые могут принять глобальные пропорции. Поэтому коллектив начинает приобретать теологическую основу. Следуя определению «гражданской религии», данному Робертом Белла, Аслан пишет: «Космический дуализм сослужил хорошую службу американским политикам, особенно в периоды войн и конфликтов. Во время Первой мировой войны Комитет по общественной информации получил задание от правительства США убедить американцев, что война ведется «святыми против абсолютного зла» и что «варвары», то бишь немцы, «это порождения Сатаны, полностью лишённые человеческого сострадания, которые стремятся уничтожить свободный мир»» [11, р. 85].

Для религиозных сообществ космическая война имеет два последствия. С одной стороны, она дает большой простор для религиозной войны, отсюда транснациональный и земной характер джихадизма. Как пишет Юргенсмейер, в специфически христианском контексте «это ощущение, что светский общественный и политический строй Америки попал под сатанистский духовный и личностный контроль» [12]. С другой стороны, космическая война позволит постоянно вести войну против неверных. Именно постоянство войны – характеристика, в отношении которой точки зрения Аслана и Фуко совпадают.

В заключение необходимо отметить следующее: жизнь в глобализованном мире, где разносятся призывы в защиту «истинной» религиозной демократии, а приверженцы западно-европейской демократии выступают за запрет носить мусульманскими женщинами головной платок (хиджаб), указывает на то, что современные исследователи и журналисты должны пересмотреть свои взгляды на религию. Когда в средствах массовой информации продолжают использоваться слова типа «исламофашизм» и «исламский фундаментализм», очень важно учитывать сложности религиозного насилия, особенно в отношении Запада.

С точки зрения Жирара, встраивание логики насилия толпы в механизмы создания социальной формации и социального порядка демифологизирует Бога как источника насилия. Непрерывность генеративного насилия в религиозных обществах и социальных формациях раскрывают насильственный характер социального порядка в современном мире. Религиозное насилие не только подрывает его мирное самоощущение, но также бросает вызов предполагаемой секулярности настоящего исторического момента. Фактически, теория сакрального насилия, выдвинутая Жираром, говорит о том, что насилие вовсе не сакральное. Оно считалось таковым из-за освящения процесса использования «козла отпущения», в котором определенный слой населения определенного общества объявляется вредным и представляющим угрозу для общества.

Наконец обвинение в насилии всех религий, независимо от теологических эволюций и различий, неким образом освобождает секулярную и либеральную современную эпоху от ответственности за кровожадность, которую многие обыватели проецируют на религию. Но разве «преимущественное насилие» (Ален Бадью) XX в., которое Зигмунд Бауман называл «логикой современности» не является достаточным доказательством того, что светская демократия, так восхваляемая либералами всех религиозных оттенков, сама носит насильственный характер?

Ссылки:

1. Исключение представляет собой работа М. Юргенсмейера. См. : *Jurgensmeyer M. Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence / Comparative Studies in Religion and Society 13, 3rd ed. Berkley: University of California Press, 2003.*

2. Бергер П., Лукман Т. *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания.* М., 1995.

3. *Berger Peter L., The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion (Garden City: Doubleday, 1967; New York: Anchor Press, 1990).*

4. *Agamben G. Homo Sacer : Sovereign Power and Bare Life, Meridian (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998).*

5. *Girard R. Interview: Rene Girard // Diacritics, 1978, 8.1.*

6. «*Mimesis and Violence*» in *Girard and Williams, The Girard Reader.* P. 15.

7. *Жирар Р. Насилие и священное.* М., 2000. С. 383.

8. «*The Surrogate Victim,*» in *Girard and Williams, The Girard Reader.* P. 77.

9. *Girard R. «The First Stone,» Renaissance, 1999, 52.1. P. 16.*

10. См. : *Michel Foucault, Mauro Bertani, Alessandro Fontana, François Ewald and David Macey, Society Must Be Defended : Lectures at the Collège De France, 1975–1976, 1st ed. (New York: Picador, 2003).*

11. *Aslan R. How to Win a Cosmic War: God, Globalization, and the End of the War on Terror, 1st ed. New York : Random House, 2009. P. 5.*

12. *Jurgensmeyer M. Christian Violence in America // Annals of the American Academy of Political and Social Science, 558 (1998).*