

УДК 1:008,001.14

**ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ
СОВРЕМЕННОГО ТЕРРОРИЗМА***

С.Н. Борисов¹⁾, О.С. Борисова²⁾

¹⁾ Белгородский государственный университет, 308000, г. Белгород, ул. Преображенская, 78;
e-mail: SBorISOV@bsu.edu.ru

²⁾ Белгородский государственный университет, 308000, г. Белгород, ул. Преображенская, 78;
e-mail: Borisova@bsu.edu.ru

В статье рассматриваются социокультурные основания современного терроризма, анализируется традиционная природа «человека террористического» в пространстве традиционализма и современности.

Ключевые слова: терроризм, антисистема, сакральный, миф, легитимность.

I. В культурно-идеологической практике понятие «террор» и «терроризм» в современном значении стали употребляться в период Французской революции 1791-1794 гг. Современная семиотика и лексикология связывает с террористическим дискурсом, прежде всего, жестокие насильственные действия в сфере политики и реализации прав субъектами власти.

В частности, террор как отношение государства к своим оппонентам, репрессивное и жесткое, исследуется отечественным политологом И.М. Ильинским. А. Бернгард в работе «Стратегия терроризма» указывает на связь терроризма с силой, но понимает его как применение силы слабыми в отношении сильных. Американские исследователи В. Маллисона и С. Маллисона определяют терроризм как систематическое использование насилия и угрозы насилия для достижения политических целей. Таким же недостатком обладает определение терроризма, данное сотрудником Государственного департамента США Д. Лонгом, который сводит феномен терроризма к действиям по изменению существующего политического строя, существующего мирового порядка. Ф. Уилкоккс, координатор по борьбе с терроризмом Госдепартамента США, видит в терроризме политически обусловленное насилие, направленное против мирного населения.

Общим для всех перечисленных определений является взгляд на терроризм как на политически, социально обусловленное насилие. Применение понятия «террор» исключительно к политической сфере значительно суживает реальное поле феномена терроризма, акцентирует внимание на политической власти, имеющей аппарат принуждения, и относит «террор» к оппозиционным власти силам. Такой подход в определении терроризма вполне приемлем для юридической фиксации данного явления. Он нашел отражение в Федеральном законе РФ «О борьбе с терроризмом», принятом в 1998 г. Между тем достаточность такого определения терроризма для юридического применения совсем не соответствует требованиям междисциплинарного научно-гуманитарного анализа.

* Статья подготовлена к печати при поддержке гранта РГНФ (проект № 07-03-55302a/Ц).



Нередко отождествление терроризма с таким явлением как война, партизанская война или гражданская. Ряд авторов, М. Либиг, Ф. А. Фрайхер фон дер Хейдте, П.А. Шерер, Д. Стерлинг, Л. Ларуш, говорят о терроризме как особой форме войны, не выделяя его как самостоятельный феномен. М. Либиг не отрицает социально-экономическую, национальную, этническую и идеологическую обусловленность терроризма, однако истинные причины, по его мнению, кроются в политической заинтересованности государств в таком эффективном средстве реализации своих интересов как терроризм. Фон дер Хейдте определяет терроризм как современную нерегулярную малую войну, которая характеризуется нерегулярными боевыми действиями, длительностью, специфическими «террористическими» тактиками. Необходимо отметить общую основу для сопоставления войны и терроризма – *насилие*. Подчас схожи цели и методы войны и терроризма, особенно при сопоставлении политического террора и войны в ее классическом понимании.

Помимо того, обладая рядом других недостатков: сведение терроризма к физическому устранению политических лидеров и военно-политическому насилию, подмена понятия «терроризм» более узким понятием «террористический акт». Все вышеперечисленные смыслы террора и терроризма, так или иначе, возводят проблему на уровень взаимодействия государства и его политических оппонентов, тем самым не рассматривается ни религиозная природа терроризма, ни его глобализационная специфика в эпоху постмодерна, которая характеризуется «метагосударственностью» и не всегда обусловлена политической борьбой.

Терроризм на данный момент достаточно изучен и с позиций психологии (Д. Ольшанский, М. Коупленд), политологии (К. Попов, К. Жаринов, А. Хинштейн), военной науки (М. Либиг, А. Фрайхер фон дер Хейде, Л. Ларуш и др.), экономики (М. Чандлер, Р. Зелик). Но очевидна не только ограниченность привязки феномена терроризма к политике или социальной сфере, но и к социальной психологии. Вышеизложенные понимания и концепты вполне уместны для обозначения терроризма века XIX и начала XX, когда этот феномен действительно носил преимущественно политический и социально-психологический характер (начиная с террора Великой французской революции и заканчивая государственным террором тоталитарных государств). Но события 11 сентября 2001 года уже не укладываются в формулу политического терроризма, как и трагедия сентября 2004 г. в Беслане.

Феномен терроризма, на наш взгляд, мало исследован в философско-культурологическом, религиоведческом и культурно-антропологическом пространстве (если не считать философско-культурологических работ О. Аронсона, А. Никитаева и некоторых других). Необходимо при оценке тех или иных политических событий, связанных с терроризмом, как и при экспертизе антитеррористических программ и мероприятий учитывать социокультурную, культурно-идеологическую, культурно-антропологическую, этнокультурную и религиозную специфику феномена терроризма. Терроризм конца XX – начала XXI века, понятие «современный терроризм», требуют нового определения.

В силу вышесказанного необходимо взглянуть на феномен терроризма в большей культурно-исторической перспективе: в пространстве между «миром традиционализма» и «миром постмодерна» обнаруживается мифо-архетипическая и религиозно-этническая, культурно-антропологическая и глобализационная специфика современных и постсовременных форм терроризма, характеризующихся «метагосударственностью» и «цивилизационной метафизичностью», обусловленными не столько политической борьбой, сколько сакрально-культурными кризисами и ментально-антропологическими переворотами последних столетий.

II. Глобальность проблемы терроризма явное свидетельство кризисного характера культуры породившего его. Многозначность «культуры» как понятия и феномена позволяет нам, исходя из значения и сущности, обозначить различные стороны современного терроризма, по возможности высветить его различные стороны-облики как культурного феномена.



Культура, понимаемая как механизм деятельности, технология, искусственная деятельность, выступает как непрерывно исторически изменяющаяся, *развивающаяся* совокупность приемов, процедур, норм человеческой деятельности. Способ регуляции, сохранения и воспроизведения человеческой жизни, как социальной, так и индивидуальной. Взятая в этом измерении культура предстает как уникальное целостнообразование, органическая система. Движение системы, развитие культуры, есть чередование периодов развития и периодов бесструктурности, упадка. Наряду с прогрессивным развитием системы, возможна и деградация, «соскальзывание» и упрощение. История свидетельствует, что развитие системы сочетает движение «вперед», рождение «новых» форм и бесконечное усложнение и многообразие с «откатом» к истокам и элементарным формообразованиям, к «превращенности» привычных культурных форм, их извращению. Создается ситуация, рождаемая несоответствием «Вызова» «Ответу», по терминологии А. Тойнби, то, что нами обозначено как «сакрально-символический кризис».

Исторически первым упрощением системы (культуры) мы можем считать (уже озвученную нами выше) смену периодов господства интердикции и механизмов ограничения насилия (сакральные преграды в виде табу, воплощенные в речи-мифе) и периодов возврата к архаическим формам поведения, когда насилие «поглощало» общество.

Кризис системы, поражая в первую очередь наиболее сложные элементы, обуславливает выполнение оставшимися частями несвойственных им функций. Результатом чего становится упрощение и появление «эффекта превращенности», пробуждение «атавистических антисистем» (В. П. Римский). Причем антисистема может иметь как длительный исторический опыт, так и короткое существование. Антисистема является той матрицей, которая конструирует из хаоса кризиса новый деструктивный космос, новую систему, террористический хронотоп и мифологемы, неизменно несущие на себе отпечаток кризиса, что и определяет их типологические черты.

Большей жизнестойкостью в условиях кризиса обладают структуры, тяготеющие к элементарности, что соответствует упрощению кризисной системы и ее унификации, поэтому антисистемные террористические образования воспроизводят псевдоэтнический, псевдорелигиозный дуализм. Тот же жесткий дуализм обуславливает закрытость антисистем. Противостояние, на чем бы оно не основывалось (расовой чистоте, религии или культурном превосходстве) диктует создание границ (воспроизводство границ между сакральным святым «своим» и профанным скверным «чужим»), хотя абсолютной замкнутости достичь невозможно.

Таким образом, антисистема есть всегда упрощение, движение под лозунгом «назад в архаику», деградация культуры, неизменно связанная с актуализацией мифологем войны и жертвоприношения (прообразов насилия не легитимного – терроризма). Антисистемность есть «вечный соблазн культуры», возврат к более простым формам, а не дальнейшее усложнение и развитие.

Культура, понимаемая как специфически человеческий способ жизнедеятельности, вектор активности которой направлен «во вне», диалогичен; позволяет нам утверждать, что рождение антисистемы есть акт коммуникативный. «Человек террористический» неизбежно вынужден взаимодействовать с социумом, «человеком массовым».

Террористический акт есть не только акт борьбы с системой, но также презентация своего антисистемного проекта, альтернативы существующей реальности. Именно «дефицит реальности» (В. Никитаев), как сущностное свойство терроризма, определяет публичность его проявлений. Террористический акт есть та точка, в которой происходит «диалог» «человека террористического» и «массового»: не только террорист, но и общество становится субъектом террора, именно таким путем «новая» реальность вторгается в повседневность системы.

Причина, по которой становится возможным появление альтернативы реальности-системы – утрата этой системой реальности, утрата подлинного основания составляющего истинность – *сакрального*. Террорист, антигерой ставит под сомнение, прежде всего легитимность, но также право на существование системы.



Более того, возможность альтернативы, возможность антимира, изначально содержится в логике развития системы. Легитимность, основанная на «сакральных запретах», обусловлена четким разделением сакрального и профанного, святого и скверного, дозволенного и запретного. Кризис сакрального, конец цикла в традиционном обществе запрограммирован таким свойством сакрального как угасание и растворение в профанном. Поэтому периодическое проявление насилия *вне*легитимности, террора, изначально присуще системе. Циклическое угасание и возрождение сакральности, чередование «Вызова» и «Ответа» есть неременное условие развития системы. Несоизмеримость «Вызова» «Ответу» вызывает к жизни антисистему – упрощенный социокультурный космос.

В данных условиях герой, воссоздающий систему, «превращается» в антигероя – «человека террористического». Образ антигероя, «тени» героя – трикстера имманентно содержится в потенциях системы, периодически испытывающей циклические кризисы. Отражая базовую дуальность: сакральное – профанное, святое – скверное, верх – низ, право – лево, две фратрии архаического общества – герой и его функциональный антипод трикстер обеспечивают существование общества, как в стабильные, так и кризисные периоды. Так у меланезийцев герой и трикстер представлены в виде братьев-близнецов. Причем братьев может быть много, но среди них выделяются два – «положительный» и «отрицательный». «Таковы, например, То Кабинана и То Карвуву (То Пурго) – полностью антропоморфные фратриальные предки меланезийцев-гунантуна, отождествляемые с первыми людьми. Братья создают рельеф местности, животных и этнические группы, первые охотятся и рыбачат, создают культурные растения, орудия охоты и музыкальные инструменты, строят первую хижину и т.д. однако братья участвуют в делах творения неодинаковым образом: То Кабинана создает все лучшее и ценное для человека, все положительное, а То Карвуву – все отрицательное. То Кабинана создает ровный рельеф и прибрежных жителей, красивых женщин, рыбу тунца (который гонит мелкую рыбу в сети рыбаков), барабан для праздничных танцев, а То Карвуву делает горы и овраги, горных жителей папуасоязычных байнингов, акулу (пожирающую других рыб), барабан для похорон. То Карвуву – виновник смерти (он помешал своей матери-«старухе» сменить кожу, подобно змеям), голода, войн, кровосмешения» [1].

Разделение на «умного» и «глупого», героя и трикстера может проводиться не только по линии братьев культурных героев, но также культурный герой – демоническое существо, олицетворение хаоса конца цикла. Помимо этого культурный герой может вмещать в себе также черты трикстера, как это можно наблюдать в западной части Северной Америки.

Парность культурного героя есть не только отражение цикличности космоса и хаоса, но также амбивалентности насилия, насилия легитимного и *вне*легитимного: «культурный герой (демиург) – трикстер, сочетает в одном лице пафос упорядочивания формирующегося социума и космоса и выражение его дезорганизации и еще неупорядоченного состояния. Это противоречивое сочетание возможно в силу того, что действие в соответствующих сказочно-мифологических циклах отнесено ко времени до установления строгого миропорядка, т.е. к мифическому времени. Следует при этом учесть, что деятельность отрицательного варианта культурного героя (типа То Карвуву в Меланезии) или трикстера типа Ворона тоже в сущности парадигматична, поскольку она предопределяет негативные явления и профанные действия, совершающиеся в позднейшие времена» [2].

Парадигма «преступления» социальных норм и запретов, нарушения космической упорядоченности, легитимности, явленная в трикстере, сочетается с еще одним свойством отрицательного варианта культурного героя – шутством. Архетип шута, священного плута, возмутителя спокойствия, трикстера отсылает нас к таким культурным феноменам как *игра* и *праздник* в их соотношении с антисистемным насилием.

Игра как явление культуры, по мнению Й. Хейзинги, имеет ряд определений, отличающих ее от любой другой человеческой деятельности:



- игра *свободная* деятельность;
- игра находится вне сферы «обыденности»;
- игра – деятельность незаинтересованная.

Все эти качества позволяют нам отнести феномен игры к сакральной сфере.

Свобода, понимаемая Й. Хейзингой в широком смысле, выводит человека за рамки природной обусловленности. Игра «есть функция, без которой он мог бы и обойтись. Игра есть некое излишество. Потребность в ней лишь тогда бывает насущной, когда возникает желание играть. Во всякое время игра может быть отложена или не состояться вообще. Игра не диктуется физической необходимостью, тем более моральной обязанностью» [3]. Священное, как внеприродная сила, в этом пункте сопрягается с игрой.

Однако наибольшее сближение игры и священного мы наблюдаем в совершенно особенном свойстве игры обособляться от «обыденной» жизни. Так же как священное противостоит профанному, игра противостоит «обыденному», что проявляется в изолированности места действия и продолжительности. Время игры, как и священное время циклично. Повторяемость игры составляет одно из ее сущностных свойств. Сакральное пространство схоже с пространством игровым, и то и другое равно требуют изоляции.

Таким образом, игра как принадлежность сакрального и сфера действий шута-трикстера входит в противоречие с нашими прежними выводами. Антигерой, существующий в рамках «жертвенного кризиса», смешения оппозиций сакрального и профанного, не может быть отождествлен с трикстером, ведь его игровое время и пространство целиком сакрально. Однако, достаточен ли формальный подход, на котором делает акцент Й. Хейзинга для безусловной идентификации игры как сакрального феномена. Игра как форма, для которой содержание является второстепенным, не может однозначно приравниваться к сакральному, которое «вливается» в любую форму, сохраняя свои качества, если игра есть некая форма, которая может наполняться различной деятельностью, то сакральное представляется скорее содержанием, способным наполнять любую форму, «перетекать» из одной формы в другую. И если игра есть нечто, что требует изоляции от внешнего мира в силу своей «искусственности», то сакральное нуждается в ограничении в силу наибольшей истинности, составляя саму суть бытия.

Игра как свободная деятельность определяет произвольность человека в выборе самой игры. Игрок волен принимать условия игры или отказаться от них. Для игры характерна большая свобода действий, чем в реальности. Именно по этой причине люди играют. Легкость действий и отсутствие опасности в итоге делают игру привлекательной. Сакральное же не та сфера, в которой существует относительность правил. Любое действие исполнено смысла затрагивающего сами основы бытия. Тем более неосторожные действия, как и нарушение правил, ведут к неизбежной гибели. Если игра есть уход от реальности, то сакральное единственно подлинная реальность[4].

Таким образом, Р. Кайуа выстраивает, в отличие от Й. Хейзинги следующую иерархию взаимоотношений игры, сакрального и профанного: сакральное – профанное – игровое.

Изложенные позиции: игра как принадлежность сакрального (Й. Хейзинга), игра как профанная деятельность (Р. Кайуа) – равно противоположны нашему утверждению о тождественности трикстера антигерою. Антигерой, вызванный к жизни «сакральным кризисом», не может иметь однозначной «прописки» ни в сакральном, ни в профанном мире. И игра, как присущая ему форма деятельности, должна вмещать и сакральное и профанное.

Безусловно, следует согласить с Й. Хейзингой в том, что игра предшествует культуре и соответственно человеку: «игра старше культуры, ибо понятие культуры, как бы несовершенно его ни определяли, в любом случае предполагает человеческое сообщество, а животные вовсе не ждали появления человека, чтобы он научил их играть» [5]. И базовые категории человеческого бытия также как и многие другие, выде-



ляемые Й. Хейзингой, феномены культуры именно *разыгрываются*. Игра как *чистая форма* содержит в себе и сакральное и профанное, которые суть *чистое содержание*.

Таким образом, игрок-трикстер может существовать не только в сфере сакрального, но также и профанного. Культурный герой, выполняющий функции медиатора во временной и пространственной сакральной модели космоса (связь верха с низом, неба с землей, жизнью и смертью, мужским и женским) в ситуации «*сакрально-символического кризиса*» совершает переход и в рамках сакрально-профанного, насилия дозволенного и запретного.

Еще одна точка соприкосновения рассматриваемых нами насилия, игры и сакрально/профанного наблюдается в таком культурном феномене как праздник. Место и время, в котором трикстер актуализируется это праздник. Праздник в архаическом обществе символически воспроизводит моменты конца цикла и начало нового. Угасание старого мира, пробуждение хтонических сил хаоса и последующее обновление. Время нарушения сакральных запретов и установление новых. Время иерофании, легитимизирующей новый порядок: «в ходе него растрчиваются запасы, порой собираемые годами. Нарушаются самые святые законы, на которых, казалось бы, зиждется общественная жизнь как таковая. Предписывается делать то, что еще вчера считалось преступным, а на место привычных правил встают новые запреты... В это время дозволяются любые эксцессы, так как именно от эксцессов, растрат, оргий и насилий общество ожидает своего возрождения» [6].

Архаический праздник, как и игра, противостоит повседневности. Аналогом же в современности ему, как ни странно может служить война. Время «*сакрально-символического кризиса*», конца цикла, неизбежно требующее обновления может сравниться только с исключительностью войны.

Как и праздник, война разрывает «обыденное» течение жизни, она есть явление исключительное, что проявляется в прерывании «обыденности», консолидации общества, поглощении накопленных сил и средств, интенсивности.

Однако наиболее для нас существенным является то, что и праздник и война санкционируют нарушение запретов. То, что запретно в повседневной жизни, становится допустимым в праздничное время. Насилие, тщательно локализуемое и табуируемое в обычное время, становится предписываемым в военное: «высший закон, на котором основан общественный порядок у первобытных групп, – это правило экзогамии; в современных же обществах это уважение к чужой жизни. Нарушитель этого закона в обычное время подвергается самому суровому наказанию и самому гневному осуждению. Но вот наступает час боя или пляски, и возникают иные, новые формы; еще вчера считавшиеся запретными и гнусными жесты приносят славу и престиж... Война делает почетным не только убийство врага, но и целый комплекс поступков и настроений, которые осуждает мораль гражданской жизни и которые родители запрещают ребенку, а общественное мнение и законы – взрослому. На войне ценятся хитрость и ложь; допускается даже воровство... Также и об убийстве всем известно, что его требуют, что за него награждают и что оно обязательно» [7].

Однако, как всякая игра праздник имеет свои правила, что также роднит его с войной. Наличие правил непереносимое условие игры. Война имеет свои правила ведения, восходящие к сакральным запретам на насилие и только тотальная война (по сути, террор) ведется вне правил. Й. Хейзинга видит причину несоблюдения правил в утрате игрового начала, соблюдении непереносимого правила добровольного и обязательного соблюдения правил, утрате свободного характера игры, когда противник не признается равным, а соответственно недостоин игры по правилам. Но в случае террора мы можем говорить не столько о непризнании равным, а скорее о признании «нереальности» противника. Мир постмодерна, «оставивший» тотальное насилие в прошлом веке вместе с тоталитаризмом, не желает верить в реальность происходящего. Жесткая табуизация насилия внутри «золотого миллиарда» оборачивается «миротворческими акциями» в



странах «изгоях», которые носят названия «специальных операций», «миротворческих миссий» и чего угодно кроме «войны», «официально» изжитой, как и насилие. Оттого глобальный терроризм и обезличен, а его «бренд» У. Бен Ладен, представляется скорее виртуальным персонажем. Террористические акты оставляют впечатление нереальности, фантастически жестокой игры. Неуловимый и абстрактный террорист, архаичность образа и действий которого позволяют соотнести его с мифическим культурным героем (его отрицательным вариантом – трикстером), в условиях сакрально-символического кризиса «оборачивается» антигероем, как носителем антисистемности, и функциональность его носит те же черты сходства-различия (амбивалентность «превращенных» антисистемных форм откладывает отпечаток на всем: от образа героя-антигероя, до легитимного – нелегитимного насилия). Как трикстер традиционного общества является медиатором между сферами сакрального и профанного, так антигерой-террорист есть определенный посредник между мирами традиционализма (исламский терроризм как носитель сакральности) и модерна-постмодерна (рафинированное секулярное современное общество лишённое сакральности). Напомним, что многие из лидеров исламского террористического движения, позиционируемые как авангард мирового терроризма, получили образование в европейских странах, некоторые из них жили на Западе, или же были обучены «террористическому ремеслу» под руководством американских и европейских наставников, так наиболее известная террористическая организация, Аль Каеда есть порождение спецслужб США.

Культура, рассматриваемая через призму уже представленного нами деятельностного подхода, всегда исторична, обличена в конкретные культурно-цивилизационные «одежды», без учета которых рассмотрение феномена терроризма будет неполным, ограниченным и несколько абстрактным. Данное обстоятельство требует от нас обращения к современной культуре, определяемой как культура постмодерна в ее соотнесении с феноменом терроризма.

Говоря о постмодерне, возникает необходимость его определения, вычленения его сущностного свойства, характеристики. Возникает вопрос: чем представляется для нас постмодерн – эпохой современной культуры, сменившей модерн, период, характеризующийся упадком культуры, реализацией всех возможных потенций культуры, апогей и «усталость» культуры? Продолжая логику наших размышлений, мы можем ответить, что культура постмодерна есть культура противостоящая, отличная от культуры традиционной, религиозной в своей основе. Культура во многом десакрализованная, секуляризованная. Рожденный в недрах эпохи модерна, с ее установками на развитие рационализма, постмодерн «расколдовал» культуру, лишив сакральности не только саму религию (что во многом удалось сделать еще в эпоху модерна), но даже, казалось бы, абсолютно профанные области науки, непогрешимость которой (проявлявшаяся как некая «вторичная» сакральность) была низвергнута вместе с верой во всемогущее разума.

Однако мы не беремся утверждать, что современная культура начисто лишена сакральности, ведь без этой «категории чувствительности» трудно представить человека, пусть и далеко «ушедшего» от «человека религиозного». Скорее всего, можно вести речь о некоей распыленности сакрального, ситуации, когда ранее стабильные блоки сместились и перемешались, раздробились на мелкие куски, став мозаикой. Наглядным примером этой *мозаичной сакральности* постмодерна может служить современная религиозная ситуация. Кризис традиционных конфессий (те самые некогда стабильные блоки), «бум» синтетических культов, объединяющих различные доктрины и идеологии, от христианства до буддизма и язычества, «подъем» всевозможных суеверий (некогда восходящих к язычеству, а ныне ставших самостоятельным феноменом духовной жизни). Можно сказать, что сакральность покинула привычное местообитание в отведенном для него месте (церкви и другие культовые сооружения традиционных религий) и переместилась в пространство повседневности, в котором в перерыве между работой «просачивается» через радиоэфир гороскопом на неделю, уличными объявлениями ос-



частливить за умеренную плату «мага-чародея», шутливым гаданием на картах. Все это даже отдаленно не напоминает традиционной сакральности, тщательно оберегаемой от профанного, защищенной запретами могучей и грозной силы. Мы, (общество «пост»), свободны от сакрального.

Лишившись «диктата» сакрального, живя в перманентном сакрально-символическом кризисе, человек постмодерна избавился также и от сути легитимности, которая теперь поддерживается скорее в силу привычки, традиции. Нет больше сакральных запретов, ограничивающих насилие, категории дозволенного и запретного так же прозрачны, как и мозаичная сакральность.

Легитимность, являвшаяся тем маркером, который указывал на грань запретного, легитимность, являвшаяся внешним выражением категорий дозволенного и запретного, их четкого разделения, вместе с утратой сакрального также теряет суть и основу, становится только формой лишенной содержания, которая может наполняться чем угодно. Так «легитимные» операции миротворческих сил ООН в бывшей Югославии являют собой яркое отражение этого процесса. Война США в Ираке, сомнение в «легитимности» которой, безусловно, не подлежит сомнению, оборачивается террором. Таким образом, легитимность не просто активно симулируется, что наблюдалось и раньше, но продуцируется в угоду политическим, экономическим и иным интересам.

На смену традиционной сакральности пришла «искусственная», сознательно сконструированная. Лишившись реального основания бытия (сакральности), человеку постмодерна остается ее симулировать, создавать заменители ценностей, когда жизнь будет от IKEA, человек от GUCCI или ARMANI. Решающую роль в конструкции нового типа человека играют средства массовой информации. Человек эпохи «пост» в значительной степени уже не воспитывается традицией, эту важнейшую роль взяли на себя современные массмедиа, преимущественной целью которых является не трансляция опыта, а создание нового, способного лишь на время удивить и насытить эмоциональный голод современного человека.

Более того, когда исчезает сакральное, способное удостоверить реальность человека, дать ему высший смысл существования, то остается единственная возможность — другой человек: «так как больше невозможно постичь смысл собственного существования, остается лишь выставлять напоказ свою наружность, не заботясь ни о том, чтобы быть увиденным, ни даже о том, чтобы быть» [8]. Существование сводится к продуцированию изображения, обликов. Именно отсюда стремление террористов к своеобразной презентации своих действий, именно поэтому террористический акт непременно требует наличие зрителя, средств массовой информации, транслирующих происходящее на весь мир.

Извращенная притягательность террористического акта в телеэкране, ставшая неким шаблоном, общим местом у многих исследователей проблемы терроризма, действительно имеет место быть. Неприятие насилия сменилось неким интересом и влечением к нему, ведь нигде сегодня в таком «обнаженном» виде не проявляется телесность. Не столь давно, но уже прочно «забытое» тело «напоминает» о себе в насилии. Станным образом утрата сакрального оборачивается утратой телесного, симуляция символов захватывает и символику тела и пола. Освобождение от сакральных запретов сделало возможным освобождение от «диктата» пола. Пол становится понятием относительным. Говоря словами Ж. Бодрийара удел современной культуры и человека транссексуальность. Кажется, что человек поставлен перед выбором, которого ранее он не имел, получена новая возможность, появилось больше свободы и меньше принуждения и насилия (где же здесь терроризм?). Однако на деле новая возможность оборачивается своей противоположностью, но в новой, более изощренной форме, *безразличием*. На смену сакральным запретам пришел новый механизм подавления, безразличие и поощрение, преувеличение которое делает бесполезным любой протест, как и желание вообще. Нет смысла больше ограничивать насилие, вытеснять его на периферию



социума, локализовывать в сакральном, когда буквально становишься соучастником новой формы жертвоприношения – террористического акта. Телеэкранный мир позволяет это сделать каждому. Насилие словно уже не существует в «реальном» мире, а переносится в виртуальный мир массмедиа, в котором нет запретов (более того, СМИ активно пропагандируют насилие). А слияние этих миров (сомнение в реальности «реального» мира уже не вызывает сомнений) позволяет говорить о антисистемности культуры постмодерна, ее террористичности в смысле отсутствия запретов, когда нежелательное и запретное вместо ограничения включается в существующую систему. «Игра» продолжается лишь изменив «правила». Исключение (терроризм) только подтверждает правило (легитимность), хотя на деле между ними уже давно нет различия.

III. Таким образом, мы можем выделить различные стороны-облики культурного терроризма.

Культура, понимаемая как механизм деятельности, технология, предстает как уникальное целостнообразование, органическая система. Движение системы, развитие культуры, есть чередование периодов развития и упадка. Наряду с прогрессивным развитием системы, возможна и деградация, упрощение. История свидетельствует, что развитие системы сочетает движение «вперед», рождение «новых» форм и бесконечное усложнение и многообразие с «откатом» к истокам и элементарным формообразованиям, к «превращенности» привычных культурных форм, их извращению. Создается ситуация, рождаемая несоответствием «Вызова» «Ответу», по терминологии А. Тойнби, то, что нами обозначено как «сакрально-символический кризис» в условиях которого и реализуется общекультурный террористический проект, как возврат к архаическим культурным формам.

Сущностная диалогичность культуры позволяет говорить о культурном терроризме как коммуникативном феномене. «Дефицит реальности» старой системы, обусловленный утратой сакрального, вызывает к жизни антисистемный террористический проект, позиционирующий себя как альтернатива существующей реальности. Антисистема, активно конструируя антимир, перекраивает привычные формы сакральности, упрощает их, сводя к антагонистической (гностико-манихейской) дуальности сакральное – профанное/добро – зло, создает превращенного культурного антигероя, восходящего к мифическому герою-трикстеру, «кразыгрывающего» террористические сценарии.

Культура, рассматриваемая через призму уже представленного нами деятельностного подхода, всегда исторична, обличена в конкретные культурно-цивилизационные «одежды», персонифицирована в антропологической конкретности, что требует от нас обращения к современной культуре, определяемой как культура постмодерна и современному человеку. Обнаженность человека постмодерна, проявляющаяся в утрате сакрально-символических «одежд», побуждает к продуцированию их заместителей, симуляции, которая порождает извращенные формы, одной из которых и является терроризм. Внешняя имитация традиционных форм насилия (войны и жертвоприношения) скрывает новое содержание, суть которого антисистемна и антикультурна.

И еще одно, совершенно очевидно, что «героический» этап в истории терроризма прошел. Характерный для террора революционного, персонифицированный «антигерой-террорист» уступает место террористу виртуальному. Иначе говоря, обличенный террор сменяется обезличенным терроризмом.

Означает ли это, что «голоса» авторов теракта не слышны за речью власти, которая обладает монопольным правом не только на интерпретацию, но и на саму возможность быть услышанным, говорить и тем самым презентовать себя, быть? Скорее всего, да. «Роскошь» героизации недоступна современному терроризму. Вместе с этим он лишается и возможности легитимации. Ведь потенциально «антигерой» может стать «героем», но безликий террор никогда.

Список литературы

1. Милетинский Е.М. Поэтика мифа. 3-е изд., репринтное. – М., 2000. – С. 183.



2. См.: Там же. – С. 188-189.
3. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. – М., 1992. – С. 18.
4. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. – М., 2003. – С. 274.
5. Хейзинга Й. Указ. соч. – С. 9.
6. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. – М., 2003. – С. 278.
7. См.: Там же. – С. 280.
8. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – Режим доступа к изд.: [http:// www.soc.lib.ru](http://www.soc.lib.ru) – Систем. требования: IBM PC, Internet Explorer.

PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS OF MODERN TERRORISM

S.N. Borisov¹⁾, O.S. Borisova²⁾

1) Belgorod State University, Preobrazhenskaya st., 78, Belgorod, 308600, Russia;

e-mail: SBorisov@bsu.edu.ru

2) Belgorod State University, Preobrazhenskaya st., 78, Belgorod, 308600, Russia;

e-mail: Borisova@bsu.edu.ru

The article deals with sociocultural background of modern terrorism and analyses the traditional nature of «the terroristic man» in the space of traditionalism of modernity.

Key words: terrorism, anti-system, sacral, myth, legitimacy.