

Н. А. Грякалов

LEX TALIONIS. К ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ ТАЛИОНА*

Статья посвящена аналитике насилия как сквозного параметра человеческой реальности. Представляя онтологию социальных институтов, монополизирующих коллективную дистрибуцию насилия, автор раскрывает техники и антропогенный характер престижа войны, жертвоприношений, ритуалов тотальной траты. В данном контексте исследуются принцип талиона (*lex talionis*), содержание реализуемого в нем правосознания и коллективного самочувствия.

Ключевые слова: социальная антропология, аналитика насилия, социальные институты, престиж, принцип талиона.

N. A. Gryakalov

LEX TALIONIS. К ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ ТАЛИОНА

The analytics of violence as a constant parameter of human reality is represented in the article. Developing ontology of the social institutes monopolizing the collective distribution of violence, the author elucidates the prestige techniques of war, sacrifices, rituals of total expenditure and their anthropogenic character. In this context the principle of talion (*lex talionis*), the content of the sense of justice and collective sensuality connected with it are researched.

Keywords: social anthropology, analytics of violence, social institutes, prestige, principle of talion.

«Гражданская война» обнаруживает себя как исток, она существует гораздо дольше, нежели «гражданин». Это еще гегелевский мотив: представление о том, что природный господин — это тот, кто готов бросить вызов смерти. Он и оказывается первым — хотя и не последним — носителем антропогенного содержания. История — это драма, но *дромос* (греч. Δρόμος) — это, вообще говоря, коридор, ведущий к входу в гробницу.

Фундаментальная антропология не может обойти следующее: твой собрат, такой же, как ты (и именно потому, что он такой же, как ты), становится главным источником противостояния. Война, наряду с жертвоприношением, является формой связывания сорного, паразитарного насилия, которое циркулирует в обществе. Насилие консолидируется и вместо того, чтобы разъесть социум изнутри, суммируется в коллективном теле войны. В результате лишь там, где государство сакрально, где оно причастно к самым кровожадным богам, оно сохраняет за собой свою функцию.

Государство — это прежде всего монополия на причинение смерти. Если архаика не знает свободного рынка товаров, поскольку их производство задействовано в жертвенных циклах, в циклах ритуальной консумации, то там всегда существует свободный рынок насилия (так считал, например, Р. Жирар, да и у М. Блока мы найдем этому подтверждения). Государственность начинается с появления монополиста на свободном рынке насилия (в рефлексии этого момента и состоит величие Гоббса,

Грякалов Николай Алексеевич — кандидат философских наук, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9

Gryakalov Nikolay A. — Candidate of Philosophy, St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation.

* Раздел из подготовленной к печати монографии «Жребии человеческого. Очерк тотальной антропологии».

говорящего из реальности гражданской войны). Любой из витков антропогенеза заключается в вычеркивании связок (типа ритуализованного поведения), с выбросом несвязанной энергии. Когда Гоббс говорит о том, что функция государства в том, чтобы избежать войны всех против всех, это надо понимать как объединение в одной точке монополии на убийство. Эта монополия на убийство — первичная минимальная связка на уровне социума, хотя всегда сохраняются разного рода люфты (допустим, в виде насилия неиницированных «подростков» типа спартанских «волчат» или «черных охотников» [1]), и их наличие принципиально.

Капитализм даст новое расщепление: производство вещей становится свободным, а дистрибуция насилия — напротив. И то причинение смерти, которое осуществляется с санкции государства, именуется подвигом, а всякое другое — убийством, тягчайшим преступлением. То есть государство (и его институты), во-первых, является заслоном от неподконтрольного насилия, а во-вторых — выступает в функции конденсатора, и в таком случае его задача в том, чтобы суметь собрать в фокус всё циркулирующее насилие и сублимировать его в тело войны.

Рассматривая войну как сквозное измерение сущего, важно отдавать себе отчет в тотальности этого феномена, в том, что воюют все, везде и всегда: идет война поколений, полов, этносов, социальных страт, художественных школ (по своей жестокости не уступающая войне в узком смысле). Война захватывает и «специалистов по словам», пребывающих якобы в Гиперурии: для них в равной мере речь идет о «полной гибели всерьез», поскольку последним предметом, который растрчивает художник, становится предмет непосредственный — его собственное тело. То, что мы бросаем на зеленое сукно жизни в последний момент. Так — от Вийона и Караваджо до Бодлера и Арто и даже — до Моррисона и Кобейна.

Война, включенная в общее движение антропогенеза, не есть некий факультативный довесок к человеческому аутопоэзису. Ее, напротив, приходится рассматривать как подлинный исторической локомотив. Вспомним различие Кожева/Гегеля между животным и человеческим желанием. Животное желание работает в три такта: вождение — разрушение — наслаждение (движение ассимиляции предмета). Животное желание ориентировано на вещь, которую оно разрушает и которой оно наслаждается. Антропогенное желание ориентировано на признание, «разбросанное» во всех человеческих основофеноменах — в труде, игре, эротике.

В этом же ряду, конечно, — война, возникающая в результате конфликта желаний, вступающих в кровавую борьбу за признание. Чего? Опять-таки своей свободной исторической индивидуальности, которая не обязательно должна быть ограничена индивидуальной человеческой корпоральностью, при том что борьба за признание необходимо должна быть *кровавой*, т. е. должна осуществляться посредством разрушения человеческих тел. Это война из соображений чистого престижа, архетип войны как таковой. Любые экономические мотивы войны являются рационализациями и никого в действительности не только не интересуют, но и не убеждают. Человеческая война имеет место тогда, когда все материальные — патологические (как сказал бы Кант) или животные (как сказал бы Гегель) — мотивы обрезаются. Люди умирают ради символов, и только так переплавляется человеческое. Другого горна история не знает. Если и возможно связать войну с экономикой, то не в марксистском (и тем более не в либеральном) смысле, когда ее пытаются редуцировать к тем или иным натуральным интересам (вечно нам подсовывают эту

«природу»!), но с экономикой тотальной, занятой обменом символов, а не вещей, которые можно потребить, уничтожить и насладиться. Потребление и обмен мирских вещей есть просто-напросто остаток, он включает в себя всё то, что было недопотреблено в процессе ритуальной консумации, и в этом смысле весь их универсум есть просто-напросто зола жертвенного костра.

Так в архаических обществах потлач, уничтожающий вещи и в процессе их уничтожения производящий престиж, — чистое измерение человеческого, которое невозможно редуцировать ни к какой «физике». Бессмысленная расточительность, находящаяся почти за гранью нашего воображения, когда логика дарения достигает градуса тотальной траты, на котором материальные ценности уничтожаются намеренно и последовательно: «В ряде случаев [потлачи] не дарят и возмещают, а просто разрушают, не стремясь создавать даже видимость желания получить что-либо обратно. Сжигают целые ящики рыбьего жира... или китового жира, сжигают дома и огромное множество одеял, разбивают самые дорогие медные изделия, выбрасывают их в водоемы, чтобы подавить, унизить соперника» [2, с. 140–141]. Но и в своих более «мягких» проявлениях потлач осуществляется посредством практик, принципиально чуждых линейности: экономический успех измеряется здесь не накоплением, а растратой, интенсивным соперничеством в стремлении раздать. Дар в потлаче не является бескорыстным, смысл его в том, чтобы вызвать взаимность соперничества, формирующего общественные иерархии; уничтожение имущества имеет целью «унижение соперника». Другими словами, дело тут не в каком-то отвращении к материальным благам (соперничающий вождь, который должен выступать хозяином следующего потлача, также обязан трудиться, чтобы превзойти как щедрость, так и кажущееся безразличие того, кто бросил ему вызов): архаические экономики также выполняют социогенные функции, однако их результатом является удаление материальных ценностей из сообщества, а не их распределение.

Уничтожая в ритуальных тратах материальные ценности, эти сообщества последовательно отвергают развитость нашего типа, желая остаться «близкими к историческому нулю». Аналогичную структуру имеют, согласно Р. Жирану, и догосударственные формы дистрибуции насилия. Понятно, что взаимность мести есть одна из форм «размена доли», которая должна обращаться и которой ни в коем случае нельзя дать сосредоточиться в одном месте. Смирение миметических демонов насилия — такова первичная функция ритуала, и прежде всего ритуала жертвоприношения.

Первое, с чем мы встречаемся, обращаясь к жертвоприношению, — это его двойная, или амбивалентная, форма. Между жертвоприношением и убийством развернута игра замещений: как жертвоприношение может оказаться преступным насилием, так, равным образом, всякое насилие может быть описано в категориях жертвоприношения. Способность насилия находить для себя заместительные объекты позволяет Жирану поставить вопрос о том, не основано ли ритуальное жертвоприношение на определенном рода замещении, обратном «заместительным объектам» насилия. Другими словами, жертвоприношение имеет своей целью «перевод» насилия с объектов более ценных (например, в социальном отношении) на менее ценные: «Коллектив пытается обратить на жертву сравнительно безразличную, на жертву “удобоприносимую” то насилие, которое грозит поразить его собственных членов» [3, с. 10]. «Перехитрить» насилие означает канализировать его, предоставить ему один из обходных путей (отметим, что в легенде о Каине и Авеле убийцей

человека выступает именно земледелец — тот, кто не способен «пустить кровь», найдя для насилия заместительный объект). Между отцом и сыном, Богом и человеком, жизнью и смертью размещен буфер — «удобоприносимая» жертва, которая опосредует всегда чреватый насилием прямой контакт. В пределе: животное расположено между насилием и человеком; обращаясь на «третьего», насилие теряет из виду первоначально намеченный объект. Жертвенные порядки предполагают «потерю из вида», и в структуре жертвенного мимесиса принципиальная роль принадлежит неузнаванию, причем неузнаванию двойному: «Пока жертвоприношение живо, оно не может сделать явным тот сдвиг, на котором основано. Но оно не должно окончательно забывать ни исходный объект, ни переход от этого объекта к реальной жертве — иначе замещение вообще исчезнет и жертвоприношение утратит действительность» [3, с. 12]. «Текст жертвоприношения» носит амбивалентный характер: он как бы открывает замещение, но именно «как бы», поскольку в нем присутствует и второе замещение, раскрывающее «другую сцену» жертвоприношения с ее экономикой насилия. Таково двойное эпистемологическое условие жертвоприношения: одно замещение скрывается за другим, однако не настолько, чтобы не быть в состоянии косвенным образом на него указывать. Жертвоприношение, основанное на игре узнавания/неузнавания, дублирует приводимую Ж. Лаканом формулу фантазма как структурирующего действие неузнавания. «Замещение, полуспрятанное за первым» есть фантазм, полуспрятанный за симптомом: неузнавание на уровне действия, укрытое за неузнаванием на уровне знания.

Проект Жирара встречает ряд возражений со стороны социальных аналитиков. В частности, И. П. Смирнов, возводя данный социологический проект к тардовской версии миметизма [4], справедливо отметил, что «общество, состоящее из одних только конформистов (тех, кто ориентирован на модель, а не на ее трансформацию. — *Н. Г.*), безвластно и, следовательно, не должно знать также и подчинения, конформизма» [5, с. 63]. Тотальный миметизм — неважно, спасительный или деструктивный — не способен объяснить инновацию, т. е. рефлексивную позицию, которую в фазе революции сообщество занимает по отношению к самому себе, следовательно, необъяснимым становится и переход от «холодных» (лишенных энтропии, близких к историческому нулю) сообществ к сообществам, ориентированным на ревизию архива. На трансмутацию. Концепция Жирара гипостазировывает «негативное» измерение насилия, бесконтрольная циркуляция которого в социальном теле означает скорую смерть сообщества (в таком ракурсе он описывает, например, закат культуры батакудо). В этом контексте жертвоприношение рассматривается как устройство, канализирующее насилие в социально приемлемое русло.

«Сотериологическому» пафосу Жирара можно противопоставить «анимационный» проект Ж. Батая, открывающего «позитивное» измерение насилия, инъекция которого в социальное тело совершенно необходима, — в противном случае социум, по мнению Батая, деградирует к аморфному «обезболенному» состоянию (см. также: [6]). Для такой трактовки жертвоприношения существенным оказывается именно вброс ярости, мобилизованности и решительности. Этот взгляд переключается с высказанными Ж. Липовецки сомнениями относительно трактовки жертвоприношения как социального протектора, к которому прибегает сообщество перед лицом бесконечного круговорота насилия и контрнасилия: рассматривать жертвоприношение подобным образом «означает упустить из виду главную заботу дикарей: чувство

мести надо не подавлять, а всячески поощрять... Такому представлению о мести следует противопоставить месть, какой ее считают дикари, у которых она инструмент социализации, *ценность* столь же бесспорная, как и щедрость» [7, с. 257].

Жиран настаивает на «профилактическом» характере разного рода субституций, благодаря которым «заразное насилие» приручается метафорической структурой жертвоприношения, где оно смещается на «удобоприносимые» объекты, вроде древнегреческих фармаков. Его амбивалентность метонимически обнаруживает природу и функцию жертвоприношения — право соединять Низ и Верх. Жертва тождественна актеру, а играть, как учит Рим, — значит умереть и воскреснуть. Но не забудем о том, что в действительности ад, как и «проклятая доля» вообще, предназначен для того, чтобы будировать «темную способность» имажинации в оргиях образного безумия. Акцент на жертвенном протекционизме — и на «анестетическом» характере священного в целом — исходит из представлений о том, что у социального тела нет более настоящей задачи, чем избавление от избытка, будь то избыток агрессивности или чувственности вообще. Однако ясно, что ритуальные машины — как хранители (и провокаторы!) чистых эталонов проживания — скорее ориентированы на производство разного рода интенсификаторов, оконтуривающих невразумительность повседневной жизни. Сакрификация не столько терапевтически выглаживает социальный ландшафт, сколько, напротив, разверзает зияние в хорошо темперированных жизненных порядках. Фантазмагория адских визий, как и экстатика *dance macabre*, предстает социальной раной, которую сообщество старается не излечивать, но растравлять, в противном случае сворачиваясь к нулевому самочувствию «последних людей», забывших о не-алиби собственного бытия.

Принцип неполноценности, лежащий в основе существования, разрешается лишь в оспаривании — том бытии-в-отрицании, что и делает его сознательным: режим «кто» запускается тогда, когда «тот другой» сталкивает присутствие с его неизбывной дефицитностью (= несамотождественностью, т. е. *ничтожным* в отношении парусии статусом). Недостаточность не определяется моделью достаточности, она стремится не к тому, что положит ей конец — господству ценности, накопления, смысла и т. д., но к последовательной трансгрессии. К тому, чтобы в конце концов *не осталось ничего*. Это и есть «решимость» как автонегация *Dasein*, где последнее абсолютизируется (буквально — «отрывается») в акте принесения себя самого в жертву «наиболее существенной возможности». Таков и принцип ритуальной консумации: «жертвоприношение означает следующее — по собственной воле люди приносят какие-то блага в те опасные края, где свирепствуют разрушительные силы» [8, с. 83].

Институт талиона, другими словами, есть не только механизм обобществления путем насилия, но и возможность установить в мире равновесие, добившись симметрии между мертвыми и живыми (без выдворения последних в «замогильное гетто»). Именно пролитая кровь оказывается той символической валютой, что позволяет циркулировать обмену смерти: «...вся страсть оказывается сосредоточенной на смерти насильственной... И тут неважно, произошла ли смерть от несчастного случая, преступления или катастрофы — лишь бы она не повиновалась “естественным” причинам, лишь бы она была вызовом природе, и тогда она вновь становится делом всей группы, требует себе коллективно-символического ответа» [9, с. 292–293]. По-

нятно, что радикальная репрессия насилия, устранение интенсивных проживаний и «чистых эталонов» приводит к деградации сообщества и выравниванию жизненных ландшафтов. К вне- или постисторическому бытию «последних людей». На другом полюсе — сообщества, сделавшие трансгрессию своим стационарным состоянием. Возможно, что собственно трансгрессивные сообщества могут существовать лишь очень короткое время — в период взаимной нейтрализации семиотических и символических формаций, в период их агонии, когда «молчаливое насилие» сообщество не способно ни понимать, ни именовать.

Талион есть распределение доли мертвого в теле рода. Умершему отдают его долю, а кровные связи также входят в «долю», поэтому они различными способами разрываются в ходе обряда (плач до обмирания как бы отдает умершему его часть в семейных связях; значение «уже отданной части» имеет деление хлеба между домашними после погребения и т. д.). В случае неразорванности этих связей умерший особенно опасен для ближайших родных, и в этом случае предусматривались разного рода апотропейные практики [10, с. 179–259].

Всё бывает не так просто, когда мертвые встроены в «машины войны», в техники престижа (Дж. Тернер, М. Глакман), о чем говорят, например, история вендетты или перипетии «чести» (к примеру, в институте вергельда, описанном в германских варварских правдах [11]). «Свирепо-иерархический» порядок знаков и демонстративная для символических формаций слепота к любым формам отприродности превращала практики, предназначенные стать социальным фактом, в жестко срежиссированные ритуалы, ошибка в отправлении которых (и тем более подделка) рассматривалась как серьезное нарушение самого порядка вещей. Так, «честь» и «слава» (понятия, в системе идеологических терминов раннего русского феодализма не синонимичные) являлись социальными атрибутами вполне определенного рода: центральным их свойством выступала символическая ценность, поскольку материальные выгоды имеют ценность не сами по себе, но в качестве знаков «градуса» — определенного места в иерархии. «Реальный» результат того или иного действия рассматривается как термин в семиотике феодальной чести: действие физически ничтожное (пощечина) может быть убийственным как знак бесчестия, и феодальное право расценивает «ущерб-бесчестие в качестве значительно более тяжкого преступления, нежели причинение фактического вреда» [12, с. 112]. Поэтому одержанная в обход ритуальных норм победа «не котируется», в отличие от гибели при выполнении требований рыцарского императива (как в «Повести о Дигенисе Акрите» или «Песни о Роланде»). Отсюда же стремление к богатой добыче, которая ценна не сама по себе, но как знак доблести и как ресурс для производства *престижа*, обретаемого через демонстративное разрушение материально-предметного субстрата «добычи», которую следует раздаривать, пропивать, проигрывать — уничтожать любым способом, тем самым акцентируя ценность символическую. И ценность символизмов как таковых. Так — от меланезийской *кулы* или индейской «войны богатств» до «Слова о полку Игореве».

«Принятие чести», обязывающее к служению и верности, означало *оммаж* — вступление в отношения вассалитета. Показательно, что «честь» всегда является интегральной частью машин обмена: ее можно дать, воздать и принять. Акт дарообмена выступает одновременно и как знак вступления в вассалитет, и как знак принятия в него: будущий вассал, вступая в эту новую для него зависимость, приносит

свое символическое тело (и его аватары — земли, связи) в дар сюзерену, чтобы получить их обратно уже в качестве ленной награды. Дары выступают как знак реципрокности (от лат. *reciprocus* — «взаимный»), в котором закреплено *признание* (и наоборот: разрыв вассальных отношений оформлялся как «возвращение чести»). Ярл, «даритель колец», раздает дружинникам их долю добычи, которая ранее подносится ему самой дружиной, чтобы быть отдаренной как награда. Так осуществляется дистрибуция «чести» и «славы»: это знаки отличия, социального достоинства данного члена коллектива, но природа их различна. «“Честь” — атрибут младшего феодала. Ее получают от старшего на иерархической лестнице, и она всегда имеет материальное выражение. Так, для того чтобы добыча, захваченная на поле боя, стала знаком чести, ее надо отдать сюзерену, а потом получить от него как признание своих воинских заслуг. Собрав от вассалов их добычу и “наградив” их же потом ею, старший феодал превращает захваченные вещи в знаки. Честь подразумевает наличие награды, которая есть ее материальный знак. Это может быть доля в добыче, которую обязательно надо получить во избежание бесчестия, хотя стремление обнажить знаковую природу этих выгод часто приводит к тому, что сразу после получения захваченные ценности могут (а по ритуалу — должны) быть брошены, растоптаны или иным способом уничтожены» [12, с. 113].

А вот право талиона и стоящее за ним самочувствие. Субъектом права выступает тело клана: так-исполненное правосознание допускает в качестве нормы, что «представший перед судом человек найдет в своих родственниках естественных защитников. Всюду, где действовало германское право, в “просители”, чья коллективная клятва могла обелить обвиняемого или подтвердить иск обвинителя, по обычаю или закону приглашались “друзья по крови”» [13, с. 126]. Однако «из родового строя вытекало обязательство наследовать не только дружеские связи, но и враждебные отношения отца или родственников; равным образом наследовался вергельд — искупительный штраф, уплачиваемый вместо кровной мести за убийство или нанесение ущерба. Существование этого вергельда, признававшегося еще прошлым поколением специфически германским институтом, теперь доказано для сотен народов. Это общая форма смягчения кровной мести... Мы встречаем ее, как и обязательное гостеприимство, также, между прочим, и у американских индейцев» [14, с. 63]. Это тело рода обменивает своих мертвецов в праве талиона (уже довольно далекой аватаре ритуального эндоканнибализма, предметом которого становились лишь те, кто погиб насильственной смертью, в том числе пленные, убитые в бою и т. д.).

Именно в талионе проявляет себя вся интенсивность и полнота родственных связей: «Все люди средневековья в целом и эпохи феодализма в частности жили под знаком мести. Месть вменялась оскорбленному как священный долг. Ее не отменяла даже смерть оскорбленного. Богатый флорентиец Велуто ди Буонкристиано, принадлежавший по рождению к той буржуазии, чья независимость по отношению к государству позволяла ей долго оставаться верной традициям, в 1310 году был смертельно ранен своим врагом и написал завещание. В этот документ, который в равной мере был плодом набожности и мудрой распорядительности, обеспечивая благочестивой щедростью спасение души, завещатель нимало не колеблясь вписал долю мстителя, буде таковой отыщется. Возможности одного человека были в те времена очень ограниченными. А если нужно было искупить чью-нибудь смерть?

Тогда в мщение включалась вся родственная группа и возникала “faide”, это древнее германское слово было распространено по всей Европе и означало оно “месть родственников”... И не было морального обязательства священнее, чем это» [13, с. 126]. На Сардинии «дурной» (сард. *mala morte*) однозначно считалась смерть без надежды на отмщение (сардинская поговорка гласила: «Кто имеет влиятельную родню — не умрет дурной смертью»). «Отмыться» от нанесенного оскорбления можно было только путем мщения: «не случайно заплачки над погибшим насильственной смертью назывались *attittidos* (от глагола *attittiare* — «призывать», «побуждать к мести»)» [15, с. 92].

Человек проводит серию достаточно жестких экспериментов над собственной «природой» (которая, впрочем, в их результате и образуется): сначала уродует и калечит тело, затем вспарывает и анатомирует собственную душу. Череда таких вивисекций и составляет, вообще говоря, историю правосознания. Ницше справедливо пишет о «содроганиях» квазисубъектов, вынужденных оставить мир талиона: «Повиновение *праву* — о, как рокотала всюду по земле совесть благородных кланов, когда им приходилось отказываться от *vendetta* и переходить в распоряжение права! “Право” долгое время и было *vetitum*, святотатством, новшеством, оно проявлялось насильственно и *как* насилие, которому покорялись, лишь стыдясь самих себя» [16, с. 486]. К XIII столетию, когда титулатура окончательно становится наследственной, аристократия всячески стремится закрепить за собой — в качестве почетной привилегии — право братья за оружие, смывая нанесенную обиду: насилие становилось классовой привилегией. Напротив, князья и юридические лица, озабоченные упрочением мира, пытаются ограничить число преступлений и определить, какие именно из них заслуживают того, чтобы их смывали кровью (так, нормандский ордонанс Вильгельма Завоевателя предполагает кровную месть только за насильственную смерть отца или сына) [13, с. 129–130]. Становление абсолютизма означало, кроме всего прочего, королевский доминион над уголовным судопроизводством, с чем отчасти связано и становление «театра казни» (а чуть раньше — появление фигуры палача, фиксирующей «специализацию» наказаний). Суверенное законодательство, устанавливавшее всеобщий мир, не могло бы обеспечить прекращения кровной мести, междоусобиц и прочих насильственных действий, если бы публичная власть не представила альтернативы частной расправе в виде телесных уголовных наказаний.

Литература

1. Элиаде М. От Залмоксиса до Чингиз-хана // Библиотека Максима Мошкова. URL: <http://www.lib.ru/FILOSOF/ELIADA/zalmoxis.txt> (дата обращения: 9.11.2013).
2. Мосс М. Очерк о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / пер. с фр., послесл. и комм. А. Б. Гофмана. М.: Восточная литература, 1996. С. 83–222.
3. Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2000. 400 с.
4. Тард Г. Законы подражания. СПб.: Изд-во Ф. Павленкова, 1892. 370 с.
5. Смирнов И. П. Социология как охранительная дисциплина // Философский век. Альманах. Вып. 17. История идей как методология гуманитарных исследований. Часть 1 / отв. ред. Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. СПб.: С.-Петербургский Центр истории идей, 2001. С. 59–79.
6. Юнгер Э. О боли // Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. СПб.: Наука, 2000. С. 473–527.
7. Липовецки Ж. Эра пустоты: эссе о современном индивидуализме. СПб.: Владимир Даль, 2001. 336 с.

8. Батай Ж. Внутренний опыт. СПб.: Аксиома; Мифрил, 1997. 336 с.
9. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. 387 с.
10. Никитина А. В. Русская демонология. 2-е изд. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. 400 с.
11. Хрестоматия памятников феодального государства и права стран Европы. М.: Госюриздат, 1961. 960 с.
12. Лотман Ю. М. Об оппозиции «честь» — «слава» в светских текстах киевского периода // Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3 т. Т. 2. Таллинн: Александрия, 1992. С. 111–126.
13. Блок М. Феодальное общество. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2003. 504 с.
14. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения: в 3 т. Т. 3. М.: Политиздат, 1986. 639 с.
15. Фаис-Леутская О. Д. Эвтаназия в традиционной культуре (институт *са аккабадора* в Сардинии) // Этнографическое обозрение. 2004. № 1. С. 89–101.
16. Ницше Ф. К генеалогии морали. Poleмическое сочинение // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 407–524.

Статья поступила в редакцию 3 февраля 2015 г.