

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
НАУКИ

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

На правах рукописи

Пророкова Мария Николаевна

**МИМЕТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ В ПРОЕКТЕ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ
АНТРОПОЛОГИИ РЕНЕ ЖИРАРА**

Специальность 09.00.13 – Философская антропология, философия культуры

Диссертация на соискание учёной степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор В.А. Подорога

Москва 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
Глава 1. Рене Жирар: этапы становления ученого	18
§ 1.1. Детство и начало творческого пути	18
§ 1.2. Социальный климат в США и его влияние на становление теории	20
§ 1.3. Конференция «Языки критицизма и науки о человеке» и поворот к философии...24	
§ 1.4. «Насилие и священное» и «Критика из подполья»	27
§ 1.5. «О сокровенном от сотворения мира» и «Козел отпущения»: кристаллизация миметической теории	33
§ 1.6. «Завершить Клаузевица»: миметическое соперничество в постсекулярную эпоху	36
§ 1.7. Последние годы и признание.....	39
Глава 2. Мимесис и насилие: к истории проблемы.....	42
§ 2.1. Оппозиция «сакральное – профанное»: война, праздник, трансгрессия.....	44
§ 2.1.1. Сакральное и социальное: французская социологическая школа	44
§ 2.1.2. «Сакральная социология»: Р. Кайуа и Ж. Батай	46
§ 2.1.3. Война и понятие <i>головокружения</i>	51
§ 2.2. Мимесис и проблема <i>обезразличности</i>	57
§ 2.2.1. Желание <i>другого</i>	57
§ 2.2.2. Чудовищный двойник и поединок	59
§ 2.3. Жертвоприношение, дар и взаимность.....	65
§ 2.3.1. Экономика дара	65
§ 2.3.2. Жертва как посредник	68
§ 2.3.3. «Человек убивающий» и формирование мужских союзов	70
§ 2.3.4. <i>Pharmakon</i> : жертва как «яд» и «лекарство»	71
§ 2.4. Насилие, власть и священное	73
§ 2.4.1. Центр и периферия.....	73
§ 2.4.2. О суверене и <i>исключенных</i>	77
§ 2.4.3. «Король-изгнанник» как жертва отпущения.....	80

Глава 3. Введение в миметическую теорию	85
§ 3.1. Специфика методологии Рене Жирара	85
§ 3.2. Механика миметического	89
§ 3.2.1. Два типа мимесиса	89
§ 3.2.2. Понятие треугольника соперничества	93
§ 3.2.3. Миметическое насилие и агрессия	97
§ 3.3. Компенсаторно-субститутивная функция заместительной жертвы	108
§ 3.3.1. Эскалация насилия и фигура чудовищного двойника.....	108
§ 3.3.2. Процесс виктимизации	116
§ 3.4. Сакральное и власть	122
§ 3.4.1. «Божественное социальное»	122
§ 3.4.2. Связь насилия и священного: суверен и козел отпущения	126
§ 3.4.3. Центр и периферия: боги, короли и герои как жертвы отпущения.....	130
Глава 4. Миметическая теория и современная философская мысль: перспективы взаимодействия	134
§ 4.1. Диффузия жертвенного кризиса в условиях современных медиа. Образцы-препятствия и трансформации треугольника соперничества.....	134
§ 4.2. Миметическая теория в диалоге с современными философскими дискурсами: коллективное и индивидуальное, проблема формирования идентичности	143
§ 4.3. Феминистская критика миметической теории.....	150
Заключение.....	155
Приложения.....	159
Приложение 1. Перевод главы книги Рене Жирара «О сокровенном от сотворения мира»	159
Приложение 2. Перевод статьи Рене Жирара «Расстройства пищевого поведения и миметическое желание»	174
Список литературы.....	193

Введение

Актуальность темы исследования

Исследовательский проект Рене Жирара, поставивший перед собой эксплицитные антропологические задачи, претендует на звание целостной философской системы. Проект франко-американского мыслителя – *фундаментальную антропологию* – можно назвать одним из самых масштабных и самых радикальных в интеллектуальной истории конца 20-го века: целью исследователя является истолкование тайны культурогенеза, а интеллектуальными инструментами на пути к этой цели становится ряд объяснительных моделей и методик интерпретации. Значительное число понятий, введенных Жираром, в частности, «учредительное насилие» (*la violence fondatrice*), «козел отпущения» (*le bouc émissaire*), «тексты гонения» (*les textes de persecution*), «миметическое желание» (*le désir mimétique*), стали частью мирового интеллектуального ландшафта. Ради решения поставленных задач Жирар осуществляет синтез ряда идей современной ему западной философии, антропологии, социологии, этологии и литературоведения. Тем не менее, Жирара нельзя назвать лишь компилятором, соединившим различные идеи предшественников и современников: работая на пересечении дисциплинарных полей, как литературовед, историк, этнограф и философ, Жирар вырабатывает собственный словарь и инструментарий.

Мимесис (греч. μίμησις — подобие, воспроизведение, подражание) в интерпретации Жирара предстает не отображением и со-отображением человеком образов и явлений внешнего мира (в том ключе, в котором, вслед за Платоном, с этим понятием работала западная эстетическая и философская традиция – стоит упомянуть по меньшей мере таких авторов, как Поль Рикер, Эрих Ауэрбах, Валерий Подорога, Филипп Лаку-Лабарт), но как способность одного члена сообщества к заимствованию моделей поведения и *желаний* другого члена сообщества. *Мимесис* в этой перспективе играет коммуникативную и системообразующую роль в становлении культурных, религиозных и политических институтов – подобная трактовка созвучна роли подражания в социальной философии Габриэля Тарда, трудами которого во многом инспирирована фундаментальная антропология Жирара. Однако, помимо созидательных аспектов, мимесис, согласно Жирару, имеет и темную сторону, становясь причиной для внутригрупповых конфликтов, посягая на устойчивость и слаженность социальной машинерии. Исследовательский аппарат Жирара возникает не в последнюю очередь в ответ на необходимость объяснить навязчивый фантазм двойничества, отраженный в литературе и мифе и, согласно

данному исследователю, связанный с фундаментальным страхом человеческого сообщества перед заразительностью темного аспекта мимесиса.

Следует отметить, что хотя идеи Жирара успешно апроприируются гуманитарными науками, они редко подвергаются комплексному и детальному анализу. Между тем, манипуляции с теоретическим наследием Жирара и отдельными его составляющими – к примеру, анализ различных исторических и литературных сюжетов с помощью понятия *заместительной жертвы*, – на наш взгляд возможны лишь после знакомства с понятием *миметического треугольника* и лежащей в его основе механикой *миметического желания*.

Анализ миметической теории представляет для нас интерес не только в историко-философском ключе, поскольку мы предполагаем наметить пути взаимодействия миметической теории Жирара с современными философскими теориями, а также обозначить наиболее важные для наук о человеке аспекты данного исследовательского проекта. Для этого предстоит обратиться к идеям, предваившим появление миметической теории Жирара и оказавшим на нее прямое и косвенное влияние. Мы останавливаемся на исследователях, действующих с Рене Жираром в одном проблемном поле и пребывающих с ним в одном культурном коде, для того чтобы дать ответ на вопрос, что привносит миметическая теория в философско-антропологические дискуссии о соотношении насилия, священного и подражания. Выбор авторов и традиций обусловлен желанием вывести на поверхность неявные влияния на миметическую теорию, потому как мы ставим цель обнаружить истоки философии Жирара, усвоившей и пересмотревшей ряд важных для западноевропейской мысли в целом и для философской антропологии в частности идей и понятий. Подобная контекстная рамка важна не только для «девульгаризации» теоретического аппарата Жирара и для последующего понимания таких концептуальных фигур фундаментальной антропологии, как *Козел Отпущения* (*Le bouc émissaire*), *Чудовищный двойник* (*Le double monstrueux*). Она позволяет наметить зоны пересечения между концептуальным аппаратом Рене Жирара и другими философскими традициями, а также – что, как мы уже сказали, наиболее важно – наметить пространство для диалога между идеями Жирара и современной философской мыслью.

Степень научной разработанности проблемы

Проблемы, на решение которых направлен теоретический аппарат Жирара, располагаются на пересечении философской антропологии, социальной философии и философии религии, затрагивая различные смежные области, в том числе не относящиеся к гуманитарным наукам. Среди классиков, внесших свой вклад в изучение данных проблем – Марсель Мосс, Джеймс Фрезер, Эмиль Дюркгейм, Марсель Энафф, Жак Деррида,

Вальтер Беньямин, Джорджио Агамбен, упомянутый выше Габриэль Тард, Мирча Элиаде, Ролан Барт, Мишель Маффесоли, и многие другие. Следует упомянуть международное исследовательское сообщество «Эранос», на протяжении 70 лет объединявшее этнографов, религиоведов, антропологов и философов, центральным интересом которых была религиозная сфера жизни общества, интерпретированная с помощью антропологического, философского, психоаналитического и социологического методов. В разные годы участниками конференций сообщества были Хельмут Плеснер, Пьер Адо, Джозеф Кэмпбелл, Гершом Шолем. Среди русскоязычных авторов, чьи работы освещают проблему соотношения насилия и священного, насилия и мимесиса, мимесиса и священного ставятся в работах Вячеслава Иванова, Валерия Подороги, Натальи Ростовской, Валерия Савчука, Оксаны Тимофеевой, Сергея Зенкина, Михаила Ямпольского, Игоря Чубарова, Марины Корецкой.

В числе исследований, фокусирующихся на миметической теории Жирара, обнаруживаются работы в первую очередь западных авторов (мы имеем в виду преимущественно франкоязычные и англоязычные тексты). Это наблюдение относится и к исследованиям, для которых миметическая теория Жирара не является предметом изучения, но предстает аналитическим инструментом для анализа явлений и проблем современного мира. К таковым следует отнести существующие в США и Западной Европе научные сообщества, регулярные семинары и издания, использующие аппарат миметической теории в области филологических, социологических, психиатрических¹, исторических, гендерных и постколониальных исследований. Издательством Мичиганского университета учреждена книжная серия, целиком посвященная миметической теории Жирара. Приведем в качестве примера несколько книг, увидевших свет в последние годы: сборник *«Мимесис и наука: эмпирические исследования имитации и миметическая теория культуры и религии»*² под редакцией Скотта Гаррелса, *«Плоть становится словом: лексикография козла отпущения или история идеи»* Дэвида Доусона³, *«Миметический мозг»* французского психиатра Жан-Мишеля Угурляна⁴. Помимо этого, Мичиганским университетом с 2006 года выпускается журнал «Контагион: Насилие, Мимесис, Культура», также посвященный миметической теории. Немаловажно упомянуть и такие организации, как «Семинар насилия и религии» (Colloquium on Violence & Religion)

¹ Strand M. René Girard and the Mimetic Nature of Eating Disorders // Culture Medicine and Psychiatry. 2018. Vol. 42. Issue 3. P. 552–583.

² Garrels S. R. Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion (Studies in Violence, Mimesis, & Culture). East Lansing: Michigan State University Press, 2011. 272 p.

³ Dawson D. Flesh Becomes Word: A Lexicography of the Scapegoat or, the History of an Idea. East Lansing: Michigan State University Press, 2013. 220 p.

⁴ Oughourlian J.-M. The Mimetic Brain. East Lansing: Michigan State University Press, 2016. 218 p.

в США, «Ассоциацию миметических исследований» (Association Recherches Mimétiques) во Франции, международную ассоциацию «Imitatio», немецкое жирардианское общество «Girard studiekring» – исследовательские группы, использующие миметическую теорию применительно к различным областям знания – как гуманитарным, так и естественнонаучным. Важно отметить исследования, сопоставляющие миметическую теорию Жирара с концепциями других мыслителей, работы, критикующие отдельные фрагменты теории Жирара и его методологию. Одной из таких является статья Кристофа Ванхутте «*О Боже, что за прекрасная война*»⁵, автор которой проблематизирует феномен современной войны как ситуацию эскалирующего насилия в контексте идей Карла Клаузевица, сопоставляя их с идеями Р.Жирара и Дж.Агамбена; статью А.Риччиарди «*Желающий Пруст: Жирар против Делеза*». Из крупных работ близки интересующей нас проблематике монографии Жан-Пьера Бурдена «*Соперничество равных. Миметическая теория как парадигма политической антропологии*», «*Миметическая теория Рене Жирара*» Вольфганга Палавера⁶, «*Бесполезное насилие. Эссе о политическом насилии*» Поля Дюмушеля, «*Рене Жирар. Миметическая теория, от обучения к Апокалипсису*»⁷ Шарля Рамона, авторы которых делают акцент на объяснительном потенциале миметической теории применительно к проблеме насилия в социально-политической сфере.

Критики теории Жирара столь же разнообразны, как и последователи. Условно можно разделить их на несколько лагерей: к первому следует причислить исследователей, ставящих под сомнение объяснительный потенциал миметической теории; ко второму – критиков отдельных составляющих проекта фундаментальной антропологии; и к третьему – исследователей и публицистов, признающих литературную и культурную ценность наследия Жирара, но призывающих не рассматривать фундаментальную антропологию как философскую систему. Отметим статью «*Этнологическая ложь и мифическая правда*»⁸ историка Хейдена Уайта, автор которой одним из первых дает развернутый анализ свойственной Жирару методики исследований и его социальной философии. Литературный критик Рене Помье в работе «*Рене Жирар – одержимый, который считал себя источником света*»⁹ выделяет профетический пафос миметической теории, иронизируя над стилем работы с материалом и общим драматическим тоном проекта фундаментальной антропологии. Исследователь французской литературы Джошуа Лэнди в статье «*Ложь,*

⁵ Vanhoutte K. "Oh God! What a Lovely War": Giorgio Agamben's Clausewitzian Theory of Total/Global (Civil) War // Russian Sociological Review. 2015. Vol.14. No. 4. P. 28–43.

⁶ Palaver W. René Girard's Mimetic Theory. East Lansing: Michigan State University Press, 2013. 403 p.

⁷ Ramond C. René Girard. La théorie mimétique, de l'apprentissage à l'apocalypse Broché. Paris: PUF, 2010. 256 p.

⁸ White, H., Girard, G., Patrick, G. Ethnological "Lie" and Mythical "Truth". Violence and the Sacred // Diacritics. 1978. Vol. 8. No. 1. P. 2–9.

⁹ Pommier R. René Girard. Un allumé qui se prend pour un phare. Paris: Kimé, 2010. 134 p.

желание и профессор литературы»¹⁰ подвергает сомнению конфликтный потенциал миметического желания, впрочем, не настаивая на снижении роли мимесиса апроприации, но лишь пытаясь ограничить область его импликации. Феминистский философ литературы Торил Мой критикует жираровскую теорию миметического за игнорирование специфики женского опыта – в частности, женской литературы и женского письма, – двигаясь в русле, намеченном психоаналитическими исследованиями Юлии Кристевой¹¹. К этой линии критики можно отнести статью Мари Якобус «*Есть ли в этом тексте женщина?*»¹². Бруно Латур в книге «*Нового времени не было*» предлагает рассматривать жирардианскую миметическую теорию в качестве примера «староевропейской» антропоцентричной философской модели, отчуждающей актора познания от среды¹³.

Наиболее актуально для нашей работы прочтение отдельных фрагментов миметической теории, представленное в феминистской философии¹⁴ и гендерных исследованиях – как в областях знания, сосредоточенных на пересмотре социальных отношений, эпистемологического статуса исследователя, границ понимания нормы, и близких по своему предмету миметической теории. Так, специалист по современной Западной философии Ивона Джаника обращается к миметической теории в своих исследованиях новых типов социальных связей в обществе 21-го века, в частности, в работе «*Квиризируя Жирара – де-Фрейдизируя Батлер: теоретическое между гендерной перформативностью Джудит Батлер и миметической теорией Рене Жирара*», психолог и специалист в области гендерных исследований Сюзан Новак намечает зоны пересечения между феминистской теорией и мимесисом Жирара в статье «*Жирардианская теория и феминизм: критика и апроприация*».

Русскоязычному читателю Жирар известен в первую очередь как автор работ «*Козел отпущения*»¹⁵ и «*Насилие и священное*»¹⁶ в переводе филолога и поэта Г. Дашевского. На данный момент усилиями издательства Библейско-Богословского института выпущено несколько значимых работ исследователя – построенная в форме диалога с психиатрами Ги Лефором и Ж.-М. Угурляном «*О сокровенном от сотворения мира*», над переводом которой работали филологи Библейско-Богословского издательства О. Хмелевская и Андрей

¹⁰ Landy J. Deceit, Desire, and the Literature Professor: Why Girardians Exist. 2017. URL: <https://arcade.stanford.edu/rofl/deceit-desire-and-literature-professor-why-girardians-exist> (дата обращения: 13.01.2019).

¹¹ Moi T. The missing mother: the oedipal rivalries of René Girard // *Diacritics*. 1982. Vol. 12. No. 2. P. 21–31.

¹² Jacobus M. Reading woman: essays in feminist criticism. New York: Columbia University Press, 1986. 316 p.

¹³ Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб: Европейский университет, 2006. 240 с.

¹⁴ Hornsby T. Gender Role Reversal and the violated lesbian body // *Journal of lesbian studies*. 1999. No. 2. P. 61–72.

¹⁵ Жирар Р. Козел отпущения. М.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010. 336 с.

¹⁶ Жирар Р. Насилие и священное М.: НЛО, 2010. 448 с.

Лукьянов, работы «Завершить Клаузевица» и «Ложь романтизма и правда романа» в переводе религиоведа А.Зыгмонта. Два годами ранее этим же издательством выпущен текст «Я вижу Сатану падающего, как молния» и ранняя работа, посвященная Ф.М. Достоевскому – «От двойственности к единству», в переводе Г. Куделич, 2013 г. В 2012 году эта же работа, дополненная эссе разных лет, была выпущена издательством «Новое Литературное Обозрение» под названием «Критика из подполья», в переводе Н. Мовниной.

В настоящее время рецепция теории Жирара в российской академической среде заметна преимущественно в области религиоведческих и социально-философских исследований. Так, проблема социальной исключенности, анализируемой Жираром с помощью понятия *козла отпущения*, является предметом академического интереса Григория Михайлова, посвятившего жертвенному аспекту теории Жирара свое диссертационное исследование на соискание звания кандидата философских наук¹⁷. Другое диссертационное исследование, построенное вокруг жирардианского прочтения проблемы насилия в западной мысли, принадлежит Евгению Галене – харьковскому исследователю, посвятившему идеям Жирара ряд статей и выступлений¹⁸.

Религиоведческие аспекты миметической теории освещаются в статьях Алексея Зыгмонта, проблематизирующего различия между подходами Рене Жирара и Жоржа Батая к проблемам насилия и священного¹⁹. Эсхатологические аспекты миметической теории рассматриваются Сергеем Хоружим с позиций его концепции синергийной антропологии²⁰. Социально-философские аспекты миметической теории, в частности, концепт *Козла Отпущения* неоднократно становились предметом выступлений и публикаций И. М. Чубарова, который предлагает рассматривать теорию заместительной жертвы применительно к фигурам новых Исключенных и привлекает к исследованию сюжеты кинематографа и массовую культуру. Жираровская теория мимесиса освещается Чубаровым в его монографии «*Коллективная чувственность: теории и практики левого авангарда*»²¹, в которой Чубаров ставит мимесис Жирара в один ряд с другими «новыми» – то есть расширенными относительно «классического» эстетического понимания – теориями мимесиса, в частности, с теорией Валерия Подороги. В философском проекте Подороги понимание *миметического* не ограничивается сугубо эстетическими и

¹⁷ Михайлов Г.П. Идея жертвы в фундаментальной антропологии Рене Жирара: социально-философский анализ. Дисс. канд. филос. наук. 09.00.11. М.: РГГУ, 2017. 151 с.

¹⁸ Галёна Е.А. Агрессия и жестокость в контексте антропологии насилия. Харьков: б.и., 2011. 209 с.

¹⁹ Зыгмонт А.И., Дюков Д.А. Философия насилия и сакрального Жоржа Батая и Рене Жирара в сравнительной перспективе // Религиоведческие исследования. 2017. № 1(15). С. 29–72.

²⁰ Хоружий С. Как читать Жирара? // Фонарь Диогена: Человек в многообразии практик. 2016. № 2. С. 17–59.

²¹ Чубаров И.М. Коллективная чувственность: теории и практики левого авангарда. М.: Изд.дом Высшей школы экономики, 2014. 344 с.

культурообразующими функциями. Мимесис в целом рассматривается Подорогой как условие всякого созидания, а *миметическое* существует вне прямой связки с проблемой насилия. Исследователь предлагает интерпретировать мимесис как фундаментальное свойство живого, как способность преодолевать разрыв между природным и культурным. Статус *произведения* в проекте Подороги не приравнивается к *документу* и *свидетельству*, – предоставляющему возможность, осуществив «перекодировку», расшифровать культуру, как это происходит внутри жирардианской парадигмы – но приравнивается к уникальной реальности, имеющей собственные ритмические фигуры, паттерны, и семиотические системы, поддающиеся расшифровке с помощью метода *аналитической антропологии*²². В. Подорога обращается к образу заражения и эскалации агрессии, предложенному Жираром в связи с понятием *миметического кризиса*, в ряде своих текстов критикуя методологию Жирара.

В числе крупных работ, авторами которых понятийный аппарат Жирара используется для анализа актуальных социальных проблем, следует назвать книгу М. Ямпольского «Парк культуры: культура и насилие в Москве сегодня». Представленный Ямпольским анализ современной российской ситуации – трансфигурации политического, преобразования культурных и образовательных пространств, отношения к коллективным историческим травмам, – согласно утверждению автора, базируется, наряду с теориями Жоржа Батая и Жана Бодрийера, на миметической теории²³. Ямпольский использует наработки миметической теории для анализа современных российских реалий, вводя понятие *парка культуры* – специфического пространства, в котором властные институты, религия и культура вступают в отношения, подобные жирардианскому понятию негативной *неразличимости*. В книге «Внутренняя колонизация»²⁴ привлекает жирардианское понятие *треугольника соперничества* к анализу специфики российской внутреннеполитической ситуации рубежа 19–20-го веков Александр Эткинд. Сергей Зенкин в работе «Небожественное сакральное»²⁵ встраивает теорию Жирара в гуманитарный ландшафт теоретиков сакрального наряду с теориями Жоржа Батая, Марсея Энаффа, Камиля Таро.

²² Подорога В.А. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы. Том 1. М.: Культурная революция, Логос, 2006. 688 с.

²³ Ямпольский М.Б. Парк культуры: культура и насилие в Москве сегодня. М.: Новое издательство, 2018. 198 с.

²⁴ Эткинд А.М. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. М.: НЛО, 2013. 448 с.

²⁵ Зенкин С.Н. Небожественное сакральное. М.: РГГУ, 2012. 537 с.

Цели и задачи исследования

Основными целями исследования является определение философско-антропологической специфики миметической теории Рене Жирара и рассмотрение возможности ее применения в рамках современных философских дискуссий. Данное исследование претендует не столько на реконструкцию теоретического аппарата фундаментальной антропологии, сколько на то чтобы проанализировать метод Жирара-философа и определить место его теоретических разработок среди других философско-антропологических проектов, проблематизирующих взаимосвязь мимесиса, насилия и священного. Это не представляется возможным без того, чтобы обратиться к центральной проблеме, решению которой поставлен на службу весь теоретический аппарат мыслителя: проблеме миметического.

Для достижения цели исследования необходимо решить следующие задачи:

- реконструировать интеллектуальный контекст, в котором рождалась миметическая теория Рене Жирара;
- обнаружить историко-философские истоки миметической теории;
- выявив принципиальные сходства, расхождения и заимствования по отношению к альтернативным теориям, проблематизирующим связь мимесиса, насилия и священного, нанести теорию Жирара на концептуальную карту философской антропологии;
- определить специфику исследовательской методологии Жирара;
- проанализировать различие между двумя типами мимесиса: мимесисом обучения и мимесисом апроприации;
- проанализировать понятие треугольника соперничества;
- определить функциональное значение института жертвоприношения по Жирару;
- определить основу связи насилия, священного и власти по Жирару;
- указать вероятные пути критики теории Жирара с точки зрения современных философских теорий;
- предложить возможные способы употребления теории Рене Жирара в рамках современных философских теорий;
- наметить перспективы дальнейшего взаимодействия концепции миметического соперничества с современной философской антропологией.

Формулируя задачи данного исследования, необходимо отдельно озвучить тот факт, что мы сознательно оставляем в стороне важный аспект для проекта фундаментальной антропологии – антропологическое истолкование Евангелий, христологию и сотериологию, а вместе с тем ряд понятий (в частности, понятие *skandalon*) и концептуальных фигур (*Иов, Сатана*), характерных в первую очередь для позднего

периода творчества Жирара, – сохраняя за собой право осветить этот аспект его научного творчества лишь в той степени, в которой он оказывает влияние на формирование миметической теории.

Методология и методы исследования

Сообразно целям и задачам исследование сочетает в себе историко-философский, биографический подходы, герменевтический метод, а также сравнительный анализ, и, частично, метод аналитической антропологии.

Биографический подход применяется для анализа жизненной траектории Жирара-ученого – носителя французской культуры, исследователя литературы и историка, чьи главные философские идеи и труды выросли на американской почве. Мы опираемся на многочисленные интервью исследователя, воспоминания его современников, а также на фрагменты биографии автора, написанной журналисткой Синтией Хэвен.

Для решения задач, которым посвящена вторая глава, автором диссертации используется сравнительно-исторический анализ идей Жирара с рядом идей Александра Кожева, Роже Кайуа, Жоржа Батая, Эмиля Дюркгейма, Вячеслава Иванова, Вальтера Брукерта, Бронислава Малиновского. Для анализа *миметического* в контексте исследовательского проекта Жирара совмещены историко-философский, герменевтический методы, а также метод аналитической антропологии. В качестве материала привлечен, помимо трудов самого Жирара, обширный список критической литературы.

В заключительной главе, целью которой является определение перспектив взаимодействия между теоретическим наследием Рене Жирара и рядом современных философских направлений, жирардианский инструментарий и его метод к чтению культурных нарративов сопоставляется с инструментарием и методиками, характерными для деколониальных и феминистских исследований. Материалом к данной главе служат тексты Сьюзан Новак, Мдины Тлостановой, Донны Харауэй, Гейл Рубин.

Научная новизна исследования

Анализ публикационной активности вокруг философии Жирара в России за последние 10 лет (нами проведен сравнительный обзор статей и монографий в русскоязычных, франко- и англоязычных научных базах) подводит нас к мысли, что в отечественной философской традиции не артикулируется важнейший компонент философии Жирара – проблема миметического. Политические, социальные и религиозные институты, согласно Жирару построенные на *учредительном насилии*, – то есть насилии

«всех» против «одного», «толпы» против «жертвы», – лишь следствие проблемы миметического, то есть инструмент, возникающий в ответ на необходимость разрешения *миметического кризиса*.

Большинство исследователей, открывающих для себя работы Жирара, акцентируют внимание преимущественно на концепции *учредительного насилия*, – парадоксальной и яркой, – игнорируя при этом сам механизм, приводящий к ее возникновению. Это представляется существенным упущением по той причине, что миметическая теория – движущий механизм всего исследовательского аппарата *фундаментальной антропологии*, без понимания устройства которого концепция учредительного насилия может показаться непоследовательной и вызывающей, а весь философский проект Жирара – лишь претенциозной попыткой создать эклектичное учение о природе человека. Нам представляется необходимым сфокусировать данное исследование на проблеме миметического, отдав ей должное, как истоку всей теории Жирара.

Одна из ключевых целей данной работы – показать, как *именно* миметическая теория Рене Жирара может существовать в современном философском климате, какие из ее положений способны обогатить гуманитарное знание, в каком контексте предложенный ей словарь может быть задействован в актуальных философско-антропологических дискуссиях. В частности, в работе показывается, каким образом предложенные Жираром идеи соотносятся с проблемами антропологических трансформаций в условиях новых медиа, с проблемами социальной стигматизации²⁶ и фигурами Исключенных в глобальном обществе. Антрополог Э. Вивейруш де Кастру в книге «Каннибальские метафизики»²⁷ выражает надежду на то, что именно антропология – дисциплина, которой предстоит внести вклад в процесс *деколонизации мышления*. Высказывание де Кастру кажется симптоматичным – современные гуманитарные науки постепенно смещают свой фокус с человека на среду, на взаимосвязь, на отказ от антропологических, политических, эпистемологических и этических иерархий. Среди исследователей возникает запрос на разработку новых языков и методик – языков инклюзии. Автор данной работы показывает, что миметическая теория Жирара ставит перед собой аналогичные цели, и в свете этих новых запросов стремится пересмотреть как отдельные ее положения, так и ее общий пафос.

²⁶ Термин стигмы, введенный в социально-психологический и социологический вокабуляр Ирвином Гофманом, на наш взгляд, удачно иллюстрирует процессы виктимизации, анализируемые Жираром. Далее мы используем этот термин в аутентичном значении, когда речь идет о логике гонения.

²⁷ Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем пресс, 2017. 200 с.

Итак, научная новизна исследования состоит, во-первых, в том, что впервые в русскоязычном пространстве предпринимается попытка анализа миметической теории Рене Жирара, и, во-вторых, в том, что автор диссертации задается целью поместить эту теорию в современный философский контекст.

Основные положения, выносимые на защиту

1. Проблема соотношения мимесиса, насилия и священного до Жирара обсуждалась рядом исследователей и школ. Как показывается во второй главе данного исследования, практически вплотную к концепту *миметического насилия* подходят участники «Коллежа социологии», рассматривавшие амбивалентность власти, феномен жертвоприношения и заразительность насилия в контексте созданного ими академического проекта *сакральной социологии*.

2. Поскольку *миметическое* в философии Жирара является условием возникновения социальности вообще, представляя собой бесконечный обмен жестами между *Субъектом и Образцом-препятствием*, мы полагаем, что отправной точкой для создания культурных, религиозных и политических институтов является сложный и противоречивый баланс между *врагом и братом, субъектом и его соперником*.

3. В диалектическом движении между Субъектом и Образцом учреждается социальная норма. Исходя из этой логики мы предполагаем, что общество по Жирару оказывается подобием организма, непрерывно борющегося за собственную целостность и отвергающего чуждые, «токсичные» элементы, с чем и связано возникновение механизма, получившего название *учредительного насилия*.

4. В рамках миметической теории фигура властителя как сакрального центра общины оказывается уязвима для миметического насилия, иными словами, суверенное существо является таким же исключенным из «нормального» сообщества, как и демонизированный *другой – козел отпущения*.

5. Миметическая теория представляется Жирару адекватной не только в отношении архаических сообществ или общества модерна, но и в отношении современного общества с рядом его специфических черт и постепенным концептуальным смещением представлений о границах между «своим» и «чужим». Мы показываем, что речь может вестись не только о границах в их пространственном значении, но и о границах идентичностей – национальных, гендерных, религиозных, а также о границах *желания*, рассматривая динамику тенденций и циркуляцию влияний в условиях цифровой коммуникации.

б. Мы приходим к выводу, что предложенный Жираном категориальный аппарат и отдельные его элементы актуальны для ряда современных философских направлений, проблематизирующих сакральное как область коллективного опыта; процесс учреждения *нормы* в социально-политической, этической и эстетической сферах; миметизм в медиа и пространстве массовой культуры; практики криминализации Другого; формирование новых типов социальных связей и языка, освобожденного от риторик *гонения*. К таковым мы предлагаем отнести постколониальную теорию, различные направления феминистской философии.

Теоретическая и практическая значимость работы

Результаты исследования могут быть использованы для проработки ряда проблем, актуальных для различных направлений не только философско-антропологической, но и философской мысли вообще. К таким мы относим тему идентичности в условиях глобализации, проблему толерантности, экологию потребления и коммуникации в условиях новых сетевых медиа. Нам представляется, что миметическая теория – как сама по себе, так и в контакте с другими мыслительными традициями, – способна обогатить гуманитарный дискурс. Ряд теоретических находок, которые мы предполагаем осветить в данной работе, предположительно может этому поспособствовать: к таковым относится проблема диалектики соперничества, проблема баланса между *другим* и *чужим*, проблема миметического насилия. Представляется, что результаты исследования также могут быть полезны при составлении учебных курсов для студентов, изучающих историю французской мысли 20-го века, философскую и культурную антропологию, философию литературы, социальную и политическую философию.

Апробация результатов исследования

Результаты диссертации отражены в ряде статей, опубликованных в журналах, включенных в перечень рецензируемых научных изданий ВАК, а также в докладах на конференциях и обсуждениях промежуточных итогов работы над диссертацией на заседаниях сектора аналитической антропологии Института философии РАН. В результате последнего обсуждения 21 ноября 2019 г. диссертация рекомендована к защите.

Доклады на научных мероприятиях:

1. Пророкова М.Н. Чудовищный двойник и козел отпущения: введение в фундаментальную антропологию Рене Жирана // Семинар Русской Антропологической Школы, г. Москва, РГГУ, 22 ноября 2016 г.

2. Пророкова М.Н. Убить Дракона: диалектика исключения в антропологии Рене Жирара // Всероссийский симпозиум «День Рене Жирара в Москве», г. Москва, ФГБНУ, 18 мая 2017 г.
3. Пророкова М.Н. Миметизм и социальные медиа // Всероссийская конференция «Философия науки и техники в России: вызовы информационных технологий», круглый стол «Антропологические трансформации в условиях новых сетевых медиа» г. Вологда, Вологодский государственный университет, 02–03 июня 2017 г.
4. Пророкова М.Н. Трендсеттер как образец-препятствие // Всероссийская конференция молодых ученых «Медиарациональность: технологии конструирования», г. Санкт-Петербург, СПбГУ, 28–29 октября 2017 г.
5. Пророкова М.Н. Цветочная супруга: между киборгом и козлом отпущения // Международная конференция «Куклы, автоматы, роботы: искусственное тело в мировой интеллектуальной и художественной культуре», г. Москва, ИМЛИ РАН, 03 декабря 2018 г.
6. Пророкова М.Н. Два лекционных курса в гуманитарном центре «Пунктум»: «Анатомия Бога» (2017 г.) и «Мифологические модели и западная мысль: от архаики к (пост)современности» (2018 г.).
7. Пророкова М.Н. Диалектика исключения: монстр и суверен в исследовательском проекте Рене Жирара // Семинар «Философия Франции в России», г. Москва, ИФ РАН, 05 февраля 2019 г.
8. Пророкова М.Н., Хохлов А.М. Концепция фундаментальной антропологии Рене Жирара // Философско-богословский семинар, г. Москва, РПУ им. Иоанна Богослова, 25 сентября 2019 г.

Публикации по теме диссертации

Публикации в изданиях, включенных в список ВАК:

1. *Пророкова М.Н.* Миметический кризис в проекте "фундаментальной антропологии" Рене Жирара. Основные аспекты // Обсерватория культуры. 2017. № 4. С. 388–395.
2. *Пророкова М.Н.* Генеалогия образа "чужого" в свете концепции гонения Рене Жирара // Международный журнал исследований культуры. 2017. № 4: Феномен жертвы в культуре. С. 78–87.
3. *Пророкова М.Н.* Социология сакрального Роже Кайуа // Философия и культура. 2016. № 12. С. 1664–1672.
4. *Кожеевникова М., Пророкова М.Н.* Миметическое насилие и современная этология: к проблеме истоков человеческой агрессии // Человек. 2019. Т. 30. № 3. С. 61–79.

Публикации в других научных изданиях:

1. *Пророкова М.Н.* Топология сакральной власти // Труды Русской Антропологической Школы, № 15. М.: РГГУ, 2018. С. 92–112.
2. *Маффесоли М.* Каждому свое племя: от контракта к пакту / Пер. с франц. М. Пророковой. Посредник: масс-медиа, общество и культура. Сб. статей под руководством В.А. Подороги // М.: Институт Философии РАН, 2016. С. 281–290.
3. *Пророкова М.Н.* Смутный объект желания и миметический треугольник. Рецензия на книгу Рене Жирана «Критика из подполья» // Койнония. Вестник Харьковского Национального университета им. В.Н. Каразина. 2016. № 55. С. 370–375.
4. *Мосс М.* Учебник этнографии (перевод фрагментов М.Н. Пророковой) // Философия и культура. 2012. № 7. С. 85–98.
5. *Гасилин А.В., Пророкова М.Н.* Минимализм и Барокко. Стратегии перекодирования сетевых субкультур // Международный журнал исследований культуры. 2019. № 1. С. 154–166. DOI: 10.24411/2079-1100-2019-00012
6. *Пророкова М.Н.* Иконофликт и эстетизация всего. Рецензия на книгу Михаила Ямпольского «Парк культуры. Культура и насилие в Москве сегодня» // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2019. № 2. С. 115–122.

Структура работы

Работа состоит из введения, 4-х глав, заключения, списка литературы и двух приложений.

ГЛАВА 1. РЕНЕ ЖИРАР: ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ УЧЕНОГО

§ 1.1. Детство и начало творческого пути

Рене Теофиль Ноэль Жирар родился в Авиньоне в январе 1923-го года. Его отец, Жозеф Жирар, был хранителем библиотеки Музея Кальве в Авиньоне, придерживался республиканских взглядов, поддерживал политику де Голля и, по словам самого Рене Жирара, был умеренным антиклерикалом. Жозефу Жирару принадлежит исследование «Вспоминая старый Авиньон»²⁸, увидевшее свет в 1958-м году в издательстве «Минюи». Мать Жирара происходила из обеспеченной семьи, и, в отличие от далекого от религии отца, исповедовала католицизм. Она получила степень бакалавра еще в те времена, когда высшее образование для уроженки Франции было редкостью. Различия во взглядах родителей не сказались на атмосфере в семье – ни мать, ни отец не стремились во что бы то ни стало навязать свои убеждения детям. Как вспоминает Жирар, его детство было настолько счастливым, что в трудные периоды взрослой жизни он с радостью возвращался к мыслям о семье и родном Провансе, обретая в воспоминаниях утешение.

Оба родителя возвращают в Рене интерес к литературе и истории – так, знавшая итальянский мать читает вместе с детьми Алессандро Мандзони в оригинале. Рене завораживает эпизод из романа «Обрученные», связанный с чумой, и он просит мать перечитывать его снова и снова – бесспорно, никто и представить не мог, что спустя годы детский интерес к этому мрачному сюжету разгорится вновь – но уже как интерес исследователя.

Едва не отчисленный из лицея за дурное поведение, Жирар пренебрегал школьными знаниями, демонстрируя интерес к самообразованию. Позже, пойдя по отцовским стопам и будучи с ранних лет увлеченным историей, Жирар выбирает в качестве профиля обучения медиэвистику и палеографию. Он переезжает к брату, обучавшемуся в оккупированном немецкими войсками Лионе на медика. Условия в Лионе кажутся Рене чересчур тяжелыми, и, по рекомендации отца, сохранившего о своей альма-матер теплые воспоминания, Рене решает окончить высшее образование в парижской Школе Хартий. Столица не вызывает у него симпатии, но вернуться в Авиньон в военное время не представляется возможным. В 1947-м году, несмотря на желание бросить учебу, Жирар все же получает ученую степень, защитив работу, посвященную повседневной жизни Авиньона во второй половине 15 века.

²⁸ Girard J. *Évocation du vieil Avignon*. Paris: Editions de Minuit, 1958. 446 p.

Позднее исследователь с иронией отмечает, что диплому о высшем образовании он обязан в большей степени немцам, нежели французам.

По окончании учебы Жирар некоторое время живет в родном Провансе, интеллектуальная атмосфера которого, пропитанная восхищением по отношению к сюрреализму, кажется ему чуждой. Там, в Авиньоне, он знакомится с поэтом Рене Шаром – бывшим участником Сопротивления и кумиром местной молодежи. Благодаря Шару Жирар сблизится с Кристианом Зервосом – исследователем древнего искусства и собирателем современного, галеристом и основателем издания *Cahiers d'art*. Зервос, загоревшийся идеей выставить свою коллекцию живописи в Папском дворце Авиньона, где в то время работал Жирар-старший, приглашает Рене стать официальным организатором этого мероприятия. Летом 1947-го года Авиньон посещают Пабло Пикассо, Фернан Леже, знаменитые актеры и интеллектуалы того времени. Тогда же в Авиньоне впервые организуется театральная фестиваль, существующий по сей день. Этот, казалось бы, малопримечательный факт важен для нас потому, что Жирар, привязанный к своей малой родине, неоднократно упоминает о своем вкладе в культурную жизнь Авиньона в позднейших интервью.

Несмотря на успех выставки и, в результате, обретение ценных связей, Жирара не оставляют мысли об отъезде из Франции. Ужасы войны – как оккупация, так и повсеместные расправы над коллаборационистами (Рис. 2) – внушают ему желание попробовать свои силы за пределами родной страны, и когда ему удается получить от Французского департамента грант на продолжение обучения в Университете Индианы, он переезжает в США. В течение двух лет Жирар занимается диссертацией, посвященной взгляду США на Францию в 1940-1950-х годах²⁹. Уединение и возможность проводить большое количество времени в гигантской университетской библиотеке позволяют ему уделить внимание литературе. Чтение того периода укрепляет интерес Рене к темам моды, влияний и заимствований, и подготавливает почву для будущих исследований социальных аспектов подражания: *«Написать историю желания через посредничество великих литературных произведений – вот, что я надеялся сделать»*³⁰, – так комментирует Жирар становление своих исследовательских интересов. То время отмечено влиянием идей «Психологии искусства» Андре Мальро (1947-1950), в особенности привлекательной Жирару кажется попытка Мальро сравнить архаику и опыт Второй мировой войны. Впоследствии стремление выявить общие для различных эпох и культур структуры человеческих отношений приведет к созданию идеи миметического соперничества.

²⁹ Girard R. American opinion of France, 1940–1943. Thesis (Ph. D.). Bloomington: Indiana University, 1950. 406 p.

³⁰ Girard R. Les origines de la culture. Paris: Desclée De Brouwer, 2004. 280 p.

Интеллектуальная симпатия к коллективным практикам, групповому поведению – всему тому, что может быть описано в терминах позитивной социальной науки – останется с Жираном на всю жизнь. *«Я всегда был реалистом, сам того не зная. Я всегда верил во "внешний мир" и в возможность познать его»* – скажет он в позднейших интервью.

Позднее Жирану поручают преподавание курса французской литературы, и этот предмет, близкий и волнующий его с ранних лет жизни, постепенно оттесняет историю на периферию его исследовательских интересов. Первые статьи, изданные Жираном, балансируют на грани между литературоведением и историей, нередко он рассматривает творческий путь писателей в контексте окружавших их исторических событий. Его внимание привлекают романы Достоевского – автора, влияние чьих текстов на формирование жираровской теории трудно переоценить. Тогда же он выделяет у Стендаля, Пруста и Флобера сходные паттерны, организующие отношения персонажей – «снобизм» и «тщеславие», которые удивительным образом воспроизводят структуру заимствованного желания.

§ 1.2. Социальный климат в США и его влияние на становление теории

Жиран не остается в Индиане надолго – он теряет свое место из-за отсутствия научных публикаций и отправляется в Дюкский университет (штат Северная Каролина), где задерживается на год в качестве ассистирующего профессора. После учебы в прогрессивном и либеральном Париже, американский Юг производит на него сильное впечатление – и как на исследователя, и как на человека – консерватизмом, религиозностью и ярко выраженным расизмом, который в те годы едва-едва начинает сдавать позиции: *«Но как только наступало лето, на вас проклятием обрушивалась невыносимая жара. Мучились от нее не только физически; для меня эти страдания были неотделимы от того расового недуга, который всегда терзал эту землю и не стал слабее с тех пор, как о нем рассказали великие писатели Юга, прежде всего Фолкнер. Я не разделяю склонность некоторых критиков сводить все к чисто литературным конструкциям: достоинство литературы в том, что она улавливает смыслы, которые уже разлиты в мире и не дают покоя именно потому, что большинство людей отказываются над ними думать. Помню, какой скандал разразился в Конгрессе, так и не сумевшем ратифицировать по умолчанию обязывающий на федеральном уровне закон, какой гарантировал бы полную справедливость во всем, что касалось судов Линча»*³¹.

³¹ Haven C. Evolution of desire. A life of Rene Girard. East Lansing: Michigan University Press, 2018. URL: <http://quarterlyconversation.com/the-french-invasion> (дата обращения: 14.03.2019).

Эта запись, опубликованная биографом Жирара Синтией Хэвен, представляет для нас интерес сразу по двум причинам – во-первых, она дает нам возможность прочувствовать те интуиции Жирара, которые в дальнейшем оформятся в теорию искупительной жертвы: уже на раннем этапе творчества взаимодействие государственного аппарата, общественного мнения и *исключенных*, оттесненных на периферию маргиналов, вызывает у него болезненный интерес и смутное предвидение возможности концептуального решения. Во-вторых, данный отрывок показателен и с той точки зрения, что литературоведческая оптика продолжала применяться исследователем для анализа социальных проблем – и тут мы сталкиваемся с проявлением той методологической установки, которой Жирар-исследователь оставался верен всю жизнь. В основании этой установки лежит убежденность в исключительной значимости литературы для вскрытия всех тех процессов и проблем, о которых общество не имеет возможности говорить напрямую, иными словами – литература для Жирара является тем языком, на котором каждая эпоха и культура сообщает о себе самое важное. Нам следует принять во внимание эту установку мыслителя, чтобы понять, почему его теоретические построения, претендующие на антропологическую объективность, опираются на литературные произведения с не меньшей степенью доверия, чем на этнографические исследования или экспериментальные данные естественных наук.

Не менее важным компонентом, чем теоретические штудии, для формирования теории учредительного насилия становится среда, в которую окунается Жирар по приезде из Франции. Расовая сегрегация, столь укорененная на консервативном и преданном традициям американском Юге, имела место даже в академическом сообществе. Не идентифицируя себя как левого во время жизни во Франции, Жирар осознает себя демократом, столкнувшись со спецификой американского общества.

*«Я чувствовал себя в оппозиции к “мобилизованной толпе”, к “группе-в-слиянии”, о которой мечтал Сартр, поскольку моя теория козла отпущения – радикальная критика толпы»*³² – комментирует Жирар свои впечатления от пребывания в Северной Каролине.

Писательница Синтия Хэвен попыталась провести журналистское исследование, чтобы разобраться, не являлся ли причиной столь истовой убежденности Жирара в одержимости толпы насилием некий травматичный опыт, например, лицемерие судов Линча на американских улицах. Ей удалось обнаружить письмо друга Жирара Анри Пейре, в котором тот почти оправдывается, комментируя кадровую политику университетов в отношении преподавателей афроамериканского происхождения. *«Личевание узнается по запаху,»* —

³² Girard R. Les origines de la culture. Paris: Desclée De Brouwer, 2004. P. 30.

сказал как-то Жиран, походя упомянув в разговоре роман Фолкнера. Эту непривычно жесткую фразу он произнес с несвойственным ему отвращением. Что имелось в виду, не уточнил, но друзья рассказали, что 1952—1953 годы, которые он провел на сегрегированном американском Юге, были для него сущей мукой. Кое-кто полагает, что именно там родилась его идея “козла отпущения”³³. Хэвен сообщает, что психиатр Жан-Мишель Угурлян – соавтор Жирара – в разговорах с ней однажды обмолвился, что подобный опыт имел место: «Угурлян рассказал, что в жизни Жирара было два осевых момента. Второй хорошо известен,³⁴ и речь о нем пойдет далее, а вот первый меня ошарашил. По словам моего собеседника, Жиран, живя на американском Юге, своими глазами видел суд Линча. По словам Угурляна, он говорил об этом прямо: “Когда я рассуждаю о козлах отпущения, я знаю, как выглядит этот кошмар,” — причем сказано это было в контексте разговора, в котором зашла речь о линчевании. Случай исключительный и весьма показательный: “Он упомянул об этом только единожды — и больше никогда не заговаривал”³⁵.

Подробности, которые Хэвен впоследствии неоднократно и при различных обстоятельствах пыталась выведать, так и остались утаенными, вдобавок, в ряде интервью Жиран отрицал прямое влияние враждебной к черному населению обстановки на собственные взгляды. Тем не менее, эта тема красной нитью проходит во многих публичных выступлениях мыслителя – например, в радиобеседе с писателем Миланом Кундерой, где оба спикера сходятся на том, что литература – наилучший свидетель в делах, касающихся «коллективных травм», на которые 20-й век был богат. «*Всякая мысль имеет автобиографическое основание*»³⁶ – говорит Жиран в интервью, данном по случаю выхода книги «Древний путь грешного человека» в 80-е годы, в котором описывает расовую сегрегацию, поразившую его во время путешествия по штату Алабама в те годы. Жиран отмечает, что ни в газетах, ни в архивных источниках не освещалась эта страница из жизни американского общества, и если бы историк из будущего захотел ознакомиться с США середины 20-го века, он ни слова не обнаружил бы о судах Линча и афропессимизме, пронизывавшем в те годы южные штаты. И лишь литература, в лице таких авторов, как Уильям Фолкнер, Фланнери О’Коннор, Харпер Ли и других оказывалась чуткой к этой проблематике.

³³ Haven C. *Evolution of desire. A life of Rene Girard*. East Lansing: Michigan University Press, 2018. URL: <http://quarterlyconversation.com/the-french-invasion> (дата обращения: 14.03.2019).

³⁴ Имеется в виду погружение Жирара в католицизм, близкое знакомство с теоретическими основами которого, по сути, завершило концептуальный аппарат фундаментальной антропологии, придав ей этическое измерение.

³⁵ Там же.

³⁶ Girard R. *Les grands entretiens d’artpress*. Paris: Artpress, 2015. P. 54.



Рис. 1. Почтовые открытки, изображающие суды над чернокожими «преступниками» – распространенное явление на американском Юге первой половины 20-го века.



Рис. 2. Французских женщин, обвиненных в «горизонтальном коллаборационизме», проводят по улицам города. Их головы обриты наголо, а тела и лица отмечены свастикой.

§ 1.3. Конференция «Языки критицизма и науки о человеке» и поворот к философии

Позже, при содействии Анри Пейре, Жирар получает должность доцента в гуманитарном колледже Брин-Мор (Пенсильвания). В процессе подготовки лекций Жирар постепенно собирает те сюжеты мировой литературы, которые в будущем лягут в основу его теории. Его все больше и больше захватывают такие темы, как *соперничество, зависть, двойничество, ревность*.

В это время он женится на американке Марте Маккаллоу и оставляет мысли о возвращении во Францию, довольно быстро обретая известность как неординарный литературный критик и яркий лектор. В 1957-м году он занимает позицию адъюнкт-профессора в университете Джонса Хопкинса в Балтиморе, и работает там, с небольшими интервалами, до конца жизни. Можно сказать, что с этого момента начинается наиболее плодотворный период в жизни Жирара как исследователя, и впервые вектор его интереса смещается от истории и литературы в сторону философских наук. В 1960-е годы Жирар получает стипендию Гугенхайма, полную профессорскую ставку, и становится руководителем кафедры романских языков. Стипендия позволяет ему относительно беззаботно существовать в США, уделяя больше времени собственным исследованиям.

В 1961-м году выходит его первый труд – «Ложь романтизма и правда романа» (*Mensonge romantique et vérité romanesque*³⁷, англоязычное название – «Deceit, Desire and the Novel», 1966 г.). В последствии Жирар признается: «*Этот текст содержит все, практически все, даже обожествление жертвы и ритуальную составляющую монархии, хотя в тот период я не отдавал себе в этом отчета*».³⁸ В этой работе, рассматривая классические литературные тексты – «Красное и Черное» Стендаля, «В сторону Свана» и «У Германтов» Пруста, «Вечный муж» Достоевского – Жирар обнаруживает проблему, которой было суждено стать центральной в созданном им проекте «фундаментальной антропологии» – проблему *миметического желания*. Романтический герой, как замечает Жирар, всегда действует в «подражание» некоему образцу. Романтическая культура в целом ослеплена культом индивидуальности, тогда как великие романы 19-го века разоблачают в этом культе подражательный механизм, заставляющий охваченного ревностью или завистью героя действовать «вслед» за неким образцом. Предмет желания *образца* становится предметом желания подражателя, таким образом вырисовывается схема, которую Жирар называет «треугольником соперничества». Парадоксальность желания, подразумевающая невозможность его удовлетворения в силу того, что желанным

³⁷ Girard R. *Mensonge romantique et la vérité romanesque*. Paris: Fayard/Pluriel, 2011. 352 p.

³⁸ Girard R. *Les origines de la culture*. Paris: Desclée De Brouwer, 2004. P. 186.

объект делает препятствие, во многом инспирирована идеей франко-швейцарского эссеиста Дени де Ружмона, изложенной в работе «Любовь и Западный мир». Амбивалентность схематизируется Жираром и получает название *миметического треугольника или треугольника соперничества*. Эту фигуру он обнаруживает в основе множества литературных сюжетов, внимательно анализируя поведение Эммы Бовари, Жюльена Сореля, семьи Карамазовых.

В «Лжи романтизма» Жирар, еще оставаясь в русле литературной критики, намечает важные для будущей философской модели гипотезы – в частности, выходит на фигуру *посредника, медиатора* и проблему копирования желания: *«Le prestige du mediateur se communique a l'objet desire et confere a ce dernier une valeur illusoire. Le desir triangulaire est le desir qui transfigure son objet»*³⁹ (*«Престиж посредника сообщается с объектом желания и придает ему иллюзорную ценность. Треугольное желание является желанием, трансформирующим свой объект»*).

Исследователь в области литературной стилистики Лео Шпицер, ознакомившись с «Ложью романтизма», обнаруживает в книге параллели с работой Макса Шелера «Рессентимент в структуре моралей»⁴⁰, однако сам Жирар критически высказывается об этой работе, отмечая, что, сиюсья разоблачить ницшеанскую трактовку рессентимента, Шелер все равно остается ею пленен⁴¹. Бельгийский литературовед Жорж Пуле также знакомится с рукописью и реагирует на нее весьма резко: основной претензией Пуле являлось то, что «Ложь романтизма» раскрывает в Жираре продолжателя дела Фрейда, к идеям которого Пуле относится с большим скепсисом. В тот период Жирар, кажется, доволен званием протестующего: *«Я догадывался, что “Романтическая ложь” не нравилась критикам, которые видели литературу как “мир внутри мира”, не принадлежащий никому кроме автора – создания, чуждого обществу»*⁴².

Следующий значимый этап в становлении Жирара как философа – конференция «Языки критицизма и науки о человеке» (The Language of Criticism and the Sciences of Man), проведенная в 1966-м году в университете Джонса Хопкинса в Балтиморе при поддержке благотворительного фонда Форда. Цель конференции – ознакомление американского академического мира с французским структурализмом и установление контактов между исследователями двух континентов – была достигнута, и результаты превзошли ожидания принимающей стороны. Главными организаторами семинара, помимо Жирара, выступают сооснователь Центра Гуманитарных наук университета Джонса Хопкинса литературовед и

³⁹ Girard R. Mensonge romantique et la vérité romanesque. Paris: Fayard/Pluriel, 2011. P. 31.

⁴⁰ Шелер М. Рессентимент в структуре моралей. СПб.: «Наука», «Университетская книга», 1999. 231 с.

⁴¹ Жирар Р. Ложь романтизма и правда романа. М.: НЛО, 2019. 352 с.

⁴² Girard R. Les origines de la culture. Paris: Desclée De Brouwer, 2004. P. 38.

исследователь кино Ричард А. Макси и исследователь деконструктивизма литературный критик Эугенио Донато.

Гостями конференции становятся Жак Лакан, Ролан Барт, Жан Ипполит, Жак Деррида, Цветан Тодоров⁴³. Жирар выступает с пленарным докладом «Тиресий и критика» (*Tiresias and the Critic*), в котором излагает собственную позицию по поводу положения современной гуманитарной науки, интердисциплинарного диалога и общей рассогласованности между исследователями, предложив в качестве иллюстрации к сложившейся ситуации сюжет о дискommunikации и бесплодной полемике, возникшей между царем Эдипом и слепым прорицателем Тиресием в трагедии Софокла. Примечательно, что в упомянутом выше эссе «Система бреда» Жирар делает акцент на том, что именно полемика между Эдипом и Тиресием превращает первого в козла отпущения, иными словами, Тиресий выступает в качестве катализатора машины гонения. В последней крупной работе – «Завершить Клаузевица» – Жирар снова возвратится к этому сюжету, сделав акцент не на процессуальности научной работы, но на общем состоянии общества модернитета, для которого характерна болезненная озабоченность правами и границами, признанием Другим, порождающей новые и новые различия. Спор между Эдипом и Тиресием – метафора культа индивидуализма, свойственного западным демократиям, с последствиями которого приходится иметь дело и в середине 20-го века.

«Языки критики» называли «большим взрывом» в американской интеллектуальной жизни, и одним из главных событий для академического сообщества США стал Жак Деррида. Именно тогда Деррида презентовал ставшую впоследствии знаменитой работу «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук»⁴⁴. Однако открытием Деррида был и для самого Жирара. Предметом интереса последнего становится работа Деррида, посвященная понятию *Pharmakos* у Платона⁴⁵. Для нашего анализа она представляется чрезвычайно важной, поскольку в ней через обыгрывание двойственного смыслового значения понятия *pharmakos* производятся импликации, в дальнейшем развитые Жираром в теории заместительной жертвы. Фигура фармака рассматривается Деррида как *средство*, к которому прибегает сообщество, желающее избавиться от недуга. Обращаясь к предложенному Деррида истолкованию *Pharmakos*, Жирар интересуется в первую очередь компенсаторным и заместительным аспектом данного понятия, рассматривая его как своеобразный антидот – прививку насилем, осуществляемую обществом в отношении козла отпущения.

⁴³ Haven C. *Evolution of desire. A life of Rene Girard*. East Lansing: Michigan University Press, 2018. URL: <http://quarterlyconversation.com/the-french-invasion> (дата обращения: 14.03.2019).

⁴⁴ Derrida J. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967. 439 p.

⁴⁵ Derrida J. *La pharmacie de Platon* // *Tel Quel*. 1968. No. 32. P. 3–48; No. 33. P. 18–59.

Материалы конференции «Языки культур» выпускаются в 1970-м году издательством университета Джонса Хопкинса: в сборник вошли статьи Цветана Тодорова, Жана Ипполита, Люсьена Гольдмана и, помимо упомянутых выше Ролана Барта, Жака Деррида и Жака Лакана – статья Жирара, для которого эта публикация стала одной из первых публикаций в качестве не историка и литературоведа, но философа и исследователя культуры.⁴⁶

§ 1.4. «Насилие и священное» и «Критика из подполья»

Материалы, с которыми работает структурализм, в частности, результаты полевых исследований, проводившихся в традиционных обществах, вызывают у Жирара интерес – так, помимо литературных текстов и исторических данных, он открывает для себя этнографию, религиоведение и мифологию. Хотя истолкование социальных и культурных конструктов как жестких, вынужденных из временного контекста структур, кажется Жирару ограниченным, фигура Клода Леви-Стросса как исследователя, поместившего миф в центр своей исследовательской стратегии, неотступно преследует Жирара на протяжении всей жизни: во многом через сравнение и сопоставление со структуралистским инструментарием, через заочную полемику с ним, Жираром создается собственный теоретический инструментарий. В частности, в разные годы Жирар неоднократно возвращается к движению между «дискретным» и «континуальным» для описания действия механизма искупительной жертвы, по сути представляющим собой опыт переопределения «различия»:

«Она (миметическая теория – прим. наше) описывает не только то, что структуралистская теория объяснила, но и то, что осталось ей не объяснено. Это, наконец, удивительный параллелизм между моими формулами и формулами Леви-Стросса, к которым мы оба пришли, работая с одними и теми же мифами»⁴⁷.

Тогда же Жирар сближается с Чезарео Бандерой – специалистом по Кальдерону и Сервантесу, чьи исследовательские интересы в значительной степени совпадают с интересами самого Жирара. Бандере принадлежат такие работы, как «Прибежище лжи: Размышления о религиозном и литературе»⁴⁸, «Священная игра: роль сакрального в современной литературе»⁴⁹. Именно Бандера впоследствии возглавит Семинар Насилия и

⁴⁶ Girard R. Tiresias and the Critic // The Languages of Criticism and the Sciences of Man / ed. by R. Macksey, E. Donato. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1970. P. 15–22.

⁴⁷ Girard R. La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes achaiques et modernes. Paris: Grasset, 2010. P. 25.

⁴⁸ Bandera C. A Refuge of Lies: Reflections on Faith and Fiction. Studies in Violence, Mimesis, & Culture. East Lansing: Michigan State University Press, 2013. 166 p.

⁴⁹ Bandera C. The Sacred Game: The Role of the Sacred in the Genesis of Modern Literary Fiction. University Park: Penn State University Press in Romance Literatures, 2004. 332 p.

Религии,⁵⁰ – исследовательской группы, объединившей учеников и последователей Жирара. На долгие годы двух исследователей связывают дружба и союзничество, а беседы с Бандерой становятся для Жирара возможностью апробировать теоретические наработки, которым впоследствии суждено стать книгами и статьями.

Эугенио Донато советует Жирару обратиться к британской антропологии, где, по его мнению, нетрудно обнаружить множество примеров того, что Жирар называет «миметическим желанием». *«Это (чтение Фрезера – прим. наше) – возможно, самое сильное мое интеллектуальное впечатление в жизни»* – признает Жирар впоследствии. Именно в процессе чтения классиков антропологии – Эдуарда Тайлора, Уильяма Робертсона-Смита, Бронислава Малиновского – Жирар подходит к формулировке понятия *учредительного насилия*. В 1969 году издаются две работы, в значительной степени влияющие на дальнейшее направление мысли Жирара – переиздание работы социального мыслителя Габриэля Тарда «О коммуникации и социальном влиянии» и посмертное переиздание книги умершего в 1955-м году Артура Радклифф-Брауна «Структура и функция в примитивном обществе»⁵¹. Последнюю, наряду с работами уже упоминавшегося Малиновского, Жирар в одном из интервью признает невероятно ценной для формирования собственных взглядов,⁵² отметив, что именно «Структура и функция» он в наибольшей степени обязан своим антропологическим образованием.

Подтверждения исследовательским интуициям, возникшим при изучении западноевропейской литературы, обнаруживаются Жираром и в естественных науках – этологии и биологии. В тот же период Жирар обращается к данным этнографии, и в таких классических антропологических трудах, как «Золотая ветвь» Джеймса Фрезера, обнаруживает мифологические сюжеты и факты, которые в дальнейшем служат опорой в решении ряда концептуальных задач при становлении проекта «фундаментальной антропологии». Так, значительную роль в формировании взглядов Жирара на взаимосвязь насилия, священного и власти, оказывает фрезеровский сюжет об умирающих и воскресающих божествах, олицетворяющих сакральный центр коллективной жизни.⁵³

Результатом размышлений на тему роли миметического в становлении культуры становится работа «Насилие и священное», изданная в 1972-м году на французском и в 1977-м году на английском языках. Этот труд был встречен хуже, чем «Ложь романтизма» – как академическим миром, так и широкой аудиторией. Журнал «Диакритикс» посвящает

⁵⁰ Colloquium on Violence and Religion. URL: <http://violenceandreligion.com/about/> (дата обращения 14.02.2019).

⁵¹ Радклифф-Браун А. Структура и функция в примитивном обществе. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 304 с.

⁵² Girard R. Les origines de la culture. Paris: Desclée De Brouwer, 2004. P. 190.

⁵³ Фрезер Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: ОГИЗ – Московский рабочий, 1931. 333 с.

номер⁵⁴ выходу книги, журналом «Эспри» по этому поводу устраивается дискуссия⁵⁵. Реакция на появление этой работы в целом неоднозначна – смелое обращение с христианскими источниками, рефлексии вокруг фундаментальных фигур и основ христианской религиозности вызывают не только заинтересованность, но и возмущение – как консервативной американской общественности, так и прогрессивного научного сообщества Франции – в частности, Жирара обвиняют в методологической непоследовательности, «разбросанности»: *«как маленький кусочек масла на слишком большом куске хлеба»*⁵⁶.

В «Козле отпущения» Жирар отреагирует на предъявленные ему обвинения – в первую очередь на те, авторы которых выражают недоверие к его методу, основанному на извлечении из литературного текста предположения о реальных социальных фактах: *«Мои критики убеждены, что единственное правило, применимое ко всякому тексту, явно засоренному вымышленными репрезентациями, – это правило крайнего недоверия... Воображение, которое измышляет мотив (мифологический – прим. наше), – это не то воображение, которому предаются одинокие сочинители, это не бессознательное психоаналитического субъекта, это бессознательное гонителей – то же самое, которое измышляло ритуальное детоубийство, будто бы совершаемое христианами в Римской империи и евреями в христианском мире. Это то же воображение, которое измыслило историю об отравленных реках во время Черной чумы»*⁵⁷.

Чуть позже мы увидим, что, хотя число сторонников методов и идей Жирара сравнительно невелико, те, кто находил с помощью них ответы на волнующие вопросы, принимали его методологию на всю жизнь. Приведем в качестве примера японского культурного антрополога Масао Ямагучи, обнаружившего, что *искупительный механизм* присутствует и в его родной японской культуре – в театральных действиях, монархии, искусстве, и в африканских культурах, в которых Ямагучи проводил полевые исследования. Впоследствии Ямагучи продолжил полноценное сотрудничество с Жираром, участвуя в конференциях, посвященных миметической теории⁵⁸ и используя миметическую теорию в качестве методологической основы собственных исследований.

В «Насилии и священном» интуиции Жирара относительно механизмов миметического обретают плоть, там обнаруживает себя спектр тем и понятий, с которыми

⁵⁴ Diacritics. Vol. 8, No. 1, Spring, 1978. Special Issue on the Work of Rene Girard.

⁵⁵ Discussion avec Rene Girard, P. 529–563. URL: <https://esprit.presse.fr/article/girard-rene/discussion-avec-rene-girard-33309> (дата обращения: 11.09.2019).

⁵⁶ Girard R. Les origines de la culture. Paris: Desclée De Brouwer, 2004. P. 4.

⁵⁷ Жирар Р. Козел отпущения. М.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010. 336 с. С. 51.

⁵⁸ К примеру: URL: <http://www.ccic-cerisy.asso.fr/girardTM85.html> (дата обращения 14.03.2019).

он будет работать в дальнейшем на протяжении всей последующей жизни: миметический кризис, искупительная жертва, козел отпущения⁵⁹, виктимизация, природа сакрального и его связь с учредительным насилием. Примечательно, что в этом же году немецкий эллинист Вальтер Буркерт выпускает работу «Человек, предающий смерти: жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе»⁶⁰ (*Homo necans*), в которой, параллельно с Жираром, приходит к выводам относительно непосредственной взаимосвязи между институтом жертвоприношения и культурогенезом. С Буркертом Жирара впоследствии объединяет издание совместного труда «Истоки насильственного»⁶¹, в котором, при участии историка религии Джонатана Зиттель Смита, исследователи рассматривают ритуальное убийство в первобытных обществах и его связь с охотничьими культурами. Жирар, однако, отнюдь не удивлен сходством взглядов Буркерта со своими собственными – во-первых, по той причине, что на обоих исследователей оказали значительное влияние труды этолога Конрада Лоренца, посвященные феномену агрессии, а во-вторых, по той причине, что уже в начале своего исследовательского пути Жирара не покидает убежденность в том, что теория учредительного насилия венчает изыскания в области таких «вечных» философских проблем, как природа человеческой агрессии, связь насилия и священного, роль подражания в культурных институциях.

Впоследствии подобная, почти фанатичная уверенность в объяснительном потенциале своей теории, равно как и в том, что разработанная им система является устойчивой матрицей для описания всех человеческих культур, создаст исследованиям Жирара противоречивую репутацию – репутацию теории несвоевременной в глазах научного сообщества. Так, характерной чертой «постметафизического» интеллектуала Мишель Фуко считает отказ от претензий на создание законченной философской системы, чего никак нельзя сказать об интеллектуальных претензиях жираровской системы, захватывающей в поле своего влияния не только социальную философию и философию культуры, но также этику, эпистемологию, психологию, философию религии и, позже, политическую мысль и теорию моды. Возможно, именно замкнутость, непроницаемость философской системы Жирара для диалога и обмена мнениями, а также особая методика работы с материалом,

⁵⁹ Понятие «механизма козла отпущения» ("scapegoat mechanism") до Жирара было использовано в работах Кеннета Берка «Постоянство и переменна» (*Permanence and Change* (1935) и «Грамматика мотивов» (*A Grammar of Motives* (1940)). Нельзя утверждать, будто термин заимствован у Берка в полном объеме, однако нужно отметить, что Берк рассматривает эту проблему в контексте, чрезвычайно близком Жирару.

⁶⁰ Буркерт В. *Homo necans. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе*. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 405–478.

⁶¹ Burkert W. *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Redwood city: Stanford University Press, 1988. 296 p.

выражающаяся в «подверстывании» различного материала под выкристаллизовавшуюся уже на этапе ранних работ гипотезу, встанут стеной между ним и значительной частью академического мира. Стилистика Жирара и манера работы с материалом – намеренный отказ от скрупулезной аргументации, от приведения точных статистических и экспериментальных данных, «пастозное» совмещение различных пластов культуры и сведение их к «общему знаменателю» собственных находок – в самом деле является одним из наиболее спорных аспектов его творчества. Во вступительной статье к русскому переводу «Лжи романтизма» С. Зенкин пишет:

«Повествование и наставление – обе эти формы дискурса нелегко вписываются в методологическую систему современной науки; наука может использовать их лишь в ограниченных пределах и с самокритичной оглядкой.. Напротив того, Рене Жирар доверился этим способам мышления и изложения, что и составило ему двусмысленную репутацию в научном мире: все признают интеллектуальный блеск и пронизательность его интерпретаций, но в эпистемологическом плане его часто помещают где-то между «писателем» и «вождем секты»⁶².

Для настоящей работы «почерк» Жирара и эволюция его исследовательского стиля чрезвычайно важны, и мы подробнее вернемся к ним в третьей главе.

Следом за «Насилием и священным» появилась «Критика из подполья» – вторая работа Жирара, центральная проблема которой – проблема миметического желания. Вместе с другими эссе, посвященными проблеме двойничества, желания, соперничества, она увидит свет в 1974-м году в виде сборника под общим названием «Критика из подполья», куда вошли эссе, посвященные творчеству Альбера Камю («К новому процессу над Посторонним»), Данте Алигьери («От божественной комедии к социологии романа»), Виктора Гюго («Монстры и полубоги в творчестве Гюго»), Жиля Делеза и Феликса Гваттари («Система бреда»). Из наиболее ценных для анализа дальнейшей эволюции идей Жирара в данной работе следует выделить эссе, посвященное творчеству Виктора Гюго, в котором Жирар впервые обращается к теме монструозного, концептуализируя чудовищность как синтез внешних признаков литературного героя с внутренней рассогласованностью его личности и *исключенностью* его из поля нормальных, ординарных социальных связей. Не менее значимым представляется нам эссе «Система бреда», и на нем следует остановиться подробнее по нескольким причинам. Данное эссе, построенное как развернутый комментарий к работе Жиля Делеза и Феликса Гваттари «Анти-Эдип», содержит в себе не только критику предложенной авторами методологии, но

⁶² Зенкин С.Н. Рене Жирар: желание – мимесис – рассказ // Жирар Р. Ложь романтизма и правда романа. М.: НЛО, 2019. С. 27.

и рефлексию вокруг ницшеанского понятия ressentiment, фрейдизма и структурного психоанализа в целом и проблемы треугольника желания в частности. Истолковывая шизофреническую формулу миметического соперничества, затронутую Делезом и Гваттари, Жирар упоминает идею (к которой он, впрочем, и после неоднократно будет возвращаться) двойного послания Грэгори Бейтсона: *«Бред – это только непреходящий итог желания, которое углубляется в тупик образца-препятствия... Все желания в конечном счете ловят друг друга в ловушку противоречивого требования: подражай мне, не подражай мне»*.⁶³ Используя работу Делеза и Гваттари как пространство для рефлексии над наболевшими проблемами, Жирар критикует прочтения предшественников и предлагает собственное – прочтение культуры сквозь призму теории миметического, которое на данном этапе понимается как ситуация шизофренического перетекания и взаимопроникновения противоречащих и соперничающих желаний:

«Мимесис не может распространяться, не становясь при этом взаимным: в любой момент каждый совмещает в себе роли образца и подражателя. Миметическое желание всегда направлено на желание, которое уже является миметическим; желания притягивают друг друга и склеиваются, порождая отношения, антагонизм которых обе стороны всегда будут пытаться определить в категориях различия, в то время как в действительности это отношение является недифференцированным... В каждый момент мимесис порождает новую взаимность, постоянно удваивая те же самые уловки, те же самые стратегии, те же эффекты зеркала».⁶⁴

Уже в этом эссе отчетливо появляются очертания того терминологического аппарата, который в последующие годы будет только отшлифовываться и совершенствоваться. Так, для анализа проблемы желания и *системы бреда* Жирар предлагает введенные им ранее концепты – такие как *двойник, миметическое, жертва отпущения, заражение, фармакон*. Впоследствии именно Эдипу – концептуальной фигуре, к которой обращаются Делез и Гваттари, а до них классический психоанализ – суждено стать едва ли не главной иллюстрацией к механизму гонения, подробно описанному в третьей крупной работе Жирара – «Козел отпущения». В тот же период в центре его исследовательского интереса, не без влияния вышеупомянутой статьи Жака Деррида, окажется древнегреческая трагедия, на материале которой Жирар отработает теорию миметического желания, постепенно включая в поле исследования, помимо таких проблем, как зависть, месть и соперничество, проблемы, касающиеся устройства человеческого

⁶³ Жирар Р. Критика из подполья. М.: НЛО, 2012. С. 208.

⁶⁴ Там же. С. 201.

общества, генезиса культурных институций и формирования религиозности на ранних стадиях истории человечества.

§ 1.5. «О сокровенном от сотворения мира» и «Козел отпущения»: кристаллизация миметической теории

В конце 60-х особое внимание Жирар уделяет изучению текстов Ветхого Завета. Он обнаруживает здесь что-то, что, как ему кажется, способно вскрыть проблемы современной европейской социальности и сделать их доступными аналитическим операциям гуманитарной мысли. Ветхозаветные тексты, как представляется Жирару, отображают те психосоциальные паттерны, от влияния которых человек не освободился даже сегодня – к этому предположению он приходит не без влияния психоанализа, главным образом, понятия табу и Эдипова комплекса⁶⁵.

Анализ социальных практик в примитивных человеческих сообществах укрепляет Жирара в предположении о том, что стремление особи воспроизводить жесты своих соплеменников может быть ключом ко всем загадкам человеческой культуры. Помимо созидающих функций мимесиса, стремление это имеет и обратную, темную сторону, потому как таит в себе опасность внутригруппового конфликта. Любой член сообщества, повторяя за другими членами, не только обретает новые навыки, но и неизбежно распространяет свое желание обладания на те же объекты, что и его соплеменники: как собаку часто привлекает миска другой собаки больше, чем своя собственная, так человек стремится обрести нечто похожее на то, чем владеет другой член сообщества – друг, сосед, соотечественник, – или именно то, на что обращено *желание* другого члена сообщества. Таким образом, Жирар обращается к проблеме социальных аспектов подражания, вводя различие между *мимесисом обучения* и *мимесисом присвоения (апроприации)*. Различение это чрезвычайно важно, и мы вернемся к нему в третьей главе настоящей работы.

Примерно в это же время Жирар открывает для себя философию Жан-Поля Сартра и посвящает ему одну из ранних статей⁶⁶, все больше и больше отклоняясь от изучения истории в сторону философии. По свидетельствам близких друзей и коллег, Жирар с интересом отнесся к пьесе Сартра «La Putain respectueuse»⁶⁷ (1946), (в рус. переводе «Добродетельная шлюха» или «Почтительная потаскушка» — прим. наше), в которой освещалась тема расовой сегрегации и гонений на черное население американского Юга.

⁶⁵ Фрейд З. Тотем и табу. М.: Азбука-Аттикус, 2015. 320 с.

⁶⁶ Girard R. À propos de Jean-Paul Sartre: rupture et création littéraire // Les Chemins actuels de la critique / ed. G. Poulet. Paris: Plon, 1967. 394 p.

⁶⁷ Sartre J.-P. La putain respectueuse: Piece en un acte et deux tableaux. Paris: Nagel, 1946. 163 p.

После выхода «Насилия и священного» с Жираром связывается парижский психиатр Жан-Мишель Угурлян, которого мы упоминали выше в связи с темой судов Линча. Угурлян, изучавший проблему наркозависимости, приходит к выводу, что идеи Жирара отвечают его собственным исследовательским интуициям психиатра. Угурлян приезжает в Балтимор, чтобы взять у Жирара интервью, но в итоге остается на целое лето. Вместо интервью выходит их совместная книга «Вещи, сокрытые от сотворения мира».⁶⁸ Это вторая крупная работа, входящая в условный «триптих», *opus magnum* творчества Жирара (мы относим сюда, помимо «Вещей...» также «Насилие и священное» и «Козел отпущения»). Первые части книги представляют собой расшифровки бесед Жирара с Угурляном и другим психиатром – Ги Лефором. Сотрудничество с ними после выхода книги продолжится – Угурлян будет заниматься изучением теории миметического желания с точки зрения психологии и психиатрии, и в 2010-м году выйдет еще один совместный труд – «Психополитика».

В работе «О сокровенном от сотворения мира» происходит кристаллизация взглядов Жирара в связи с проблемами насилия и мимесиса, с формированием культурных институций, права, политики и религии. Подробно прорабатывая каждую из этих тем в дискуссиях с двумя оппонентами, Жирар проверяет ряд своих гипотез, снова обращаясь к литературному и мифологическому материалу, к исследованиям в области биологии и этологии. Не оставляет он при этом интереса к идеям Фрейда, библеистике и медиевистике, к обсуждению подключаются концепции авторов, чья область исследований пересекается с его собственной: это, в первую очередь, Марсель Мосс, Грэгори Бейтсон, Джеймс Фрезер, Клод Леви-Стросс. Три крупных раздела книги посвящены трем основным векторам его изысканий: фундаментальной антропологии, куда входит рассмотрение жертвенного механизма, генезиса культурных институций и текстов гонения; иудео-христианского писания, где Жирар применяет свои идеи для анализа библейских текстов; и так называемой интериндивидуальной психологии,⁶⁹ где получают продолжение ранние исследования в области мимесиса и связанные с ним проблемы – «желания без объекта», нарциссизма, психологии. Данная работа примечательна не только с содержательной точки зрения, но и с методологической – дискуссионная форма позволяет следить за стратегиями аргументации, применяемыми Жираром в ответ на вопросы или критические замечания оппонентов. Наблюдение за ходом его мысли и реакциями позволяет обнаружить характерные риторические приемы – склонность апеллировать к «количественным

⁶⁸ Girard R. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset, 2012. 605 p.

⁶⁹ «Интериндивидуальной», то есть «этнографической» психологии посвящен целый раздел «О сокровенном...»

данным» этнографии и экспериментальным данным этологии в случае, когда вопрос оппонента касается непосредственно логики аргументации внутри самой миметической теории: *«Нет сомнений в том, что миметический кризис занимает все религиозное мышление. Действительно, как мы увидим далее, все мифы если и не дают полного его описания, то, по крайней мере, намекают на него».*⁷⁰ Эту склонность реинтерпретировать эмпирические данные в пользу собственной теории в дальнейшем отметят многие критики. Говоря о влиянии «О сокровенном...» на интеллектуальную среду своего времени, нельзя умолчать курьезный факт: Питер Тиль, основатель системы онлайн-платежей PayPal, инвестор, спонсировавший разработку Facebook, а также бывший студент Жирара, упомянул «О сокровенном» среди книг, оказавших наибольшее влияние на формирование его представлений об экономических процессах.⁷¹ В публичных лекциях и текстах, предлагая собственный взгляд на монополию и конкуренцию, Тиль предлагает радикальную критику европейской одержимости конкурентными отношениями, основываясь на жирардианской концепции миметизма.

После выхода «О сокровенном...» Жирар становится профессором французского языка, литературы и цивилизации в Стэнфордском университете и продолжает занимать эту должность в течение десяти лет. В этой связи следует взять на себя смелость провести параллель между тем, что выход так называемой жираровской «трилогии» («Насилие и священное» (1972), «О сокровенном» (1974) и «Козел отпущения» (1982), о котором пойдет речь чуть ниже) и появление Жирара в Стэнфордском университете совпадает во времени с проведением социологом Ф. Зимбардо знаменитого тюремного эксперимента (1971 г.)⁷². Жирар не акцентирует внимание на том, что его собственные взгляды на природу человеческой агрессии и заразительности насилия находят в данном эксперименте подтверждение, однако, нельзя не отметить, что столь скандальное событие и его резонанс не могли не дойти до Жирара и, по всей видимости, оказали косвенное влияние на тот климат, в котором вызревал концепт *искупительной жертвы*.

Первый раздел «Сокровенного от сотворения мира» является пролегоменом к следующей крупной работе – «Козлу отпущения» (1982 г.), в этом последнем труде вектор исследовательского интереса Жирара смещается от индивида к толпе. Цикличность

⁷⁰ Girard R. Des choses cachées depuis la fondation du monde. Paris: Grasset, 2012. 605 p.

⁷¹ О влиянии миметической теории на формирование собственных взглядов Тиль неоднократно высказывается в интервью и научно-популярных материалах. См. Peter Thiel on René Girard. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=esk7W9Jowtc&t=2s> (дата обращения 14.09.2019). Однако наиболее репрезентативной кажется книга «От нуля к единице», в которой Тиль рассматривает экономическую дихотомию «монополия-конкуренция», разоблачая несостоятельность второй и подчеркивая свою приверженность идеям «малого» рынка. См. Тиль П. От Нуля к единице. Как создать стартап, который изменит будущее. М.: Альпина Паблишер, 2019. 192 с.

⁷² Stanford Prison Experiment. URL: <http://www.prisonexp.org/> (дата обращения 14.03.2019).

насилия в обществе и попытки преодоления миметических кризисов через учреждение института жертвоприношения, описанные еще в «Насилии и священном», здесь рассматриваются под другим углом: объектом наблюдения становится «исключенный» – тот, кто принимает на себя удар прорвавшейся агрессии толпы. Механизм гонения, то есть специфичная предрасположенность выискивать виновного в бедствии, постигшем общество (эпидемии, стихийном бедствии или неурожае), находит отображение как в мифологических текстах (как, к примеру, в случае с Эдипом или Иовом), так и в исторических хрониках (в случаях с обвиненными в maleficиях ведьмах в Средние века или в средневековом антисемитизме, зафиксированном Гийомом де Машо). Ключевой особенностью так называемых *текстов гонений* является то, что они всегда написаны с позиции «гонителя» – то есть с позиции ослепленного большинства, не подозревающего о том, что истинной причиной их «справедливого» гнева является не проступок конкретного субъекта или группы субъектов (подчас случайно избираемой), а сама по себе необходимость в объективации собственной агрессии и самоопределении через исключение того или иного сегмента группы.

§ 1.6. «Завершить Клаузевица»: миметическое соперничество в постсекулярную эпоху

В 80-е годы Жирар пишет ряд трудов на английском языке, в частности, работу «Шекспир: театр зависти»⁷³, которая в 1990-м году удостоивается премии Медичи. Свободный Амстердамский Университет в тот же период присваивает Жирару должность почетного профессора. К этому же периоду можно отнести выпущенную в 1985 году работу «Древний путь грешного человека».⁷⁴ Как и «Козел отпущения», она сосредоточена вокруг фигуры искупительной жертвы, но, в отличие от «Козла отпущения», выстраивает свою внутреннюю риторику исключительно на анализе библейских текстов. Примечательна эта книга (посвященная богослову Раймунду Швайгеру) тем, что уже в ней заметно, как возрастают симпатии Жирара к христианству: чем дальше, тем сильнее Жирар убеждается, что обнаруженный им «гонительский механизм» и есть центральная проблема христианской этики, следовательно, предлагаемые евангелическими текстами стратегии искоренения в человеческой психике механизма «исключения другого» интересны не только с исторической и исследовательской, но и с морально-практической точки зрения.

В 1995 году Жирар становится почетным профессором Университета Антверпена, в 2001 – Университета Падуи, Университетов Инсбрука и Монреаля. Работы, издающиеся в

⁷³ Girard R. A Theatre of Envy: William Shakespeare. New York: Oxford University Press, 1991. 384 p.

⁷⁴ Girard R. La route antique des hommes pervers. Paris: Grasset, 1985. 188 p.

последующие годы, прорабатывают различные аспекты уже сложившейся теории. Так, «Истоки культуры»⁷⁵ (работа, удостоенная премии Aujourd'hui, присуждаемой за исследования в области политологии и философии, освещающие проблемы современной цивилизации) содержит в себе рассуждения о связи миметизма и этологии, о системах Фрезера и Леви-Стросса, о положении наук о религии. Работы «Я вижу сатану, падающего, как молния»⁷⁶ и «Тот, кто приводит с собой скандал»⁷⁷ раскрывают связь библейских сюжетов с институтами насилия и затрагивают агональные аспекты современности. В «Жертвоприношении»⁷⁸ интерес Жирара смещается на ведические тексты.

Среди работ позднего периода стоит выделить «Завершить Клаузевица»⁷⁹ (написанную в соавторстве с литератором и философом Бенуа Шантром), посвященную осмыслению идей теоретика войны Карла фон Клаузевица и концепции «тотальной войны» – способу ведения боевых действий, пришедшему на смену практикам и кодексам военных действий предыдущих эпох. «Завершить Клаузевица» можно по праву отнести к одной из самых примечательных работ исследователя: отставив в сторону проработку нюансов собственного теоретического аппарата, Жирар в ней обращается к современным политическим и социальным реалиям, чтобы оценить потенциал возможных изменений в поле миметического. Так, концепт тотальной войны – один из последних штрихов в картине фундаментальной антропологии – это понятие, которое характеризует мир несакрализованного насилия, насилия, утратившего институциональную регламентированность, рассеянного и затрагивающего все слои и группы общества. Выстраивая разговор вокруг трактата «О войне» Карла фон Клаузевица, Жирар делится неутешительными выводами о современном обществе и его перспективах. Сквозь призму его теории мир предстает агонизирующим, насквозь пронизанным миметическим соперничеством и духом *тотальной войны*. Клаузевиц привлекателен для Жирара не только как влиятельный теоретик «новой» войны, но и как практик и «включенный наблюдатель». Его идея о ведении боевых действий как «отражении» действий противника созвучна жирардианским представлениям об отзеркаливании соперниками друг друга и последующем обращении их в «чудовищных двойников». Цель наступающего по Клаузевицу – не борьба как таковая, а овладение ресурсом, иными словами – «мир на своих условиях». Но иначе обстоит дело с ответной реакцией, которая несводима к стремлению сохранить за собой оспариваемые ресурсы – будь то стратегически важная точка на

⁷⁵ Girard R. Les origines de la culture. Paris: Desclée De Brouwer, 2004. 280 p.

⁷⁶ Girard R. Je vois Satan tomber comme l'éclair. Paris: Grasset, 1999. 297 p.

⁷⁷ Girard R. Celui par qui le scandale arrive. Paris: Desclée de Brouwer, 2001. 192 p.

⁷⁸ Girard R. Le sacrifice. Paris: Bibliothèque nationale de France, 2003. 69 p.

⁷⁹ Girard R. Achever Clausewitz. Paris: Carnets Nord, 2007. 368 p.

политической карте или некое материальное благо. Контратака имеет огромный разрушительный потенциал, способный задать «ритм» обмена ударами между двумя сторонами, то есть, пользуясь словарем самого Жирара – создать условия для миметического соперничества, подключающего к бесконечной борьбе за фантомный объект желания новые и новые ресурсы – человеческие, экономические, энергетические. Теракт, случившийся 11-го сентября по версии Жирара – пример подобной контратаки, то есть реакция на западную экспансию:

«Когда Буш довел военное насилие, на которое способны американцы, до совершеннейшего абсурда, выйдя за рамки любой политической рациональности, бен Ладен и его эпигоны ответили ему в подобном же “суверенном” духе... Сегодня мы видим, что тотальная война, созывающая едва ли не все население страны на защиту подвергшейся опасности родины... ведет к терроризму, этой варварской эскалации, где уже нет ничего в строгом смысле военного, поскольку она ускользает от любой рационализации»⁸⁰.

Хищник, которым, как гласит дзен-буддистская притча, в момент нападения движет искренность, равно как и военачальник, бросающий силы на овладение территорией, парадоксальным образом оказывается менее агрессивен нежели жертва. Эта идея не вдохновлена расширенным прочтением Клаузевица – она возникла у Жирара через представления знаменитого этолога Конрада Лоренца об агрессии в животном мире. Если перевести идеи Лоренца на язык Клаузевица, станет ясно, что владеющий смертоносным оружием пользуется им более осмотрительно, нежели тот, что чувствует себя беззащитным перед опасностью в лице нападающего. Глобализация, стирающая границы и стремящаяся к максимально возможной толерантности, пытается разоблачить механизм поиска «козла отпущения», но на выходе насилие утекает по другим каналам, распространяясь внутри различных групп населения, в том числе и тех, что считают себя наиболее демократичными и разоблачают «гонителей» предыдущих поколений. В контексте развития западной цивилизации жирардианская приверженность учению Христа означает отказ от переучреждения границ в поисках правых и виноватых, отказ от тех способов формирования новых идентичностей, которые, провозглашая своей целью свободу выбора, на деле формируют лишь бесплодные полемики. Долг исследователя в этой исторической ситуации – отказаться от сакрализации идеи государства, столь милой Клаузевицу и Гегелю: *«В нашу катастрофическую эпоху должна возникнуть новая этика, ибо мы*

⁸⁰ Жирар Р. Завершить Клаузевица. М.: ББИ, 2019. С. 105–106.

*живем в том время, когда сама катастрофа должна быть как можно скорее вписана в рациональность».*⁸¹

§ 1.7. Последние годы и признание

Жиран не остается равнодушным ко многим феноменам социальной реальности – в последние годы жизни он активно сотрудничает с прессой, комментирует актуальные события как в научной, так и в публицистической форме, а также анализирует различные феномены современности – такие, как радикальный исламизм или расстройства пищевого поведения (этой проблеме посвящена отдельная работа – «Анорексия и миметическое желание», написанная в соавторстве с Жаном-Мишелем Угурляном и антропологом Марком Анспашем)⁸². В поздних работах Жиран обращается к особенностям механизмов рекламной индустрии, выделяя в современных экономических моделях те же миметические корни, что и в индивидуальных интеракциях внутри малой социальной группы. Рассматривая рекламу и маркетинг, Жиран предполагает, что человек желает именно то, на что ему показали, как на желанное, и впредь стратегия «захвата» того или иного ресурса будет обусловлена этим новым сведением о потенциально доступном (через желание другого) объекте в совокупности со страхом отдалиться от общего течения, стать *исключенным*. Стремление не выделяться можно объяснить не только *желанием без объекта* (на котором Жиран делал акцент в ранних работах), но и желанием обезопасить себя, мимикрировать под среду и слиться с группой. Однако даже подобное подражание порой приводит к обратному – к конфликту, потому как, помимо самого стремления завладеть объектом желания другого – стремления иррационального и малоконтролируемого, – имеет место желание «быть не хуже прочих», сопровождающееся потенциально опасными эмоциями. Вступая в борьбу за желанный объект, друзья становятся врагами, и шаткая гармония внутри группы рушится, рискуя, пав жертвой миметического заражения насилием, стать «*Bellum omnium contra*» в гоббсовском смысле⁸³.

Несмотря на то что миметическая теория и проект фундаментальной антропологии в целом не получает такого признания во французском академическом мире, как в американском, в 2005-м году Жиран избирается Французской Академией на место общественного деятеля и теолога Амбруаза Мари Карре. До Жирана и Карре 37-е кресло занимали историк Камилл Руссе, физик-теоретик Морис де Бройль, филолог Жан-Жак

⁸¹ Жиран Р. Завершить Клаузевица. М.: ББИ, 2019. С. 47.

⁸² Girard R. Anorexie et désir mimétique. Paris: L'Herne, 2008. 126 p.

⁸³ Прокофьев А.В. Война всех против всех // Этика: Энциклопедический словарь / Под общ.ред. Р.Г.Апресьяна, А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2001. С. 72–73.

Ампер. Позже, в 2013 году, Жирар награждается орденом Изабеллы Католической за «плодотворную работу в области философии и антропологии»⁸⁴.

25 ноября 2015 года в возрасте 91-го года Рене Жирар умирает в Стэнфорде. Исследовательская группа, организованная учениками и последователями Жирара, с 1990 года занимается коллективным изучением поставленных мыслителем проблем. Группа имеет собственное периодическое издание «Контагион» («Заражение»), издаваемое Чикагским Университетом и содержащее статьи, освещающие актуальные для жирардианской мысли вопросы⁸⁵. Группой издаются коллективные монографии и проводятся международные конференции. Помимо философов, антропологов и религиоведов, миметическая теория рассматривается нейробиологами и психологами-когнитивистами, ставящими перед собой цель на экспериментальном уровне ответить на важнейшие для наук о человеке вопросы, используя для этого жирардианский категориальный аппарат. В 1990 году в Стэнфордском Университете был образован вышеупомянутый интернациональный Коллоквиум Исследований Насилия и Религии⁸⁶ (COV&R – The Colloquium on Violence and Religion), объединяющий учеников Жирара, а также симпатизирующих миметической теории представителей различных научных дисциплин. Под эгидой организации выпускаются коллективные монографии и проводятся ежегодные международные семинары. Перечислим семинары, проводившиеся COV&R в течение последних 10 лет:

- 2019 – Universität Innsbruck - Innsbruck, Austria - “Imagining the Other: Theo-Political Challenges in an Age of Migration”
- 2018 – Regis University - Denver, Colorado USA - “Religion, Politics, & Violence ‘after’ Truth”
- 2017 – Universidad Francisco de Vitoria - Madrid, Spain - "Identity and Rivalry"
- 2016 – Australian Catholic University - Melbourne, Australia - "Violence in the Name of Religion"
- 2015 – St. Louis University - St. Louis, Missouri USA - "The One by Whom Scandal Has Come: Critically Engaging the Girardian Corpus"
- 2014 – Catholic University of Eichstätt-Ingoldstadt - Munich, Germany - "'Battling to the End': 1914-2014. The Escalation of Violence and Victimization: Rene Girard and Jean-Luc Marion."
- 2013 – University of Northern Iowa - Cedar Falls, Iowa USA - "A Land Between Two Rivers"

⁸⁴ Ray, E. René Girard honored by the King of Spain. URL: <https://news.stanford.edu/thedish/2013/01/25/rene-girard-honored-by-the-king-of-spain/> (дата обращения 14.03.2019)

⁸⁵ Contagion. URL: <http://msupress.org/journals/cont/> (дата обращения 14.03.2019).

⁸⁶ Colloquium On Violence and Religion. URL: <http://violenceandreligion.com/about/> (дата обращения 14.03.2019).

- 2012 – International Christian University - Tokyo, Japan - "Apocalypse Revisited: Japan, Hiroshima, and the Place of Mimesis"
- 2011 – Centro Europeo di Studi su Mito e Simbolo and Università di Messina - Saline, Italy - "Disorder/Order in History and Politics"
- 2010 – Notre Dame University - South Bend, Indiana USA - "Cult, Culture, and Acculturation"
- 2009 – St Mary's University College, Strawberry Hill and Heythrop College, University of London - London, England - "Fearful Symmetries: Religion, Co-Existence and the Secular"

ГЛАВА 2. МИМЕСИС И НАСИЛИЕ: К ИСТОРИИ ПРОБЛЕМЫ

В первой главе мы проследили эволюцию взглядов Жирара в форме его научной биографии, определили основные вехи его творческого пути и обрисовали историческую ситуацию, в которой складывались и развивались его теоретические установки, а также обозначили круг интересующих нас проблем в его прочтении. В настоящей главе мы на время отойдем в сторону от непосредственно жирардианского толкования связи мимесиса, насилия и священного с тем, чтобы показать альтернативные подходы к изучению данной проблематики, существовавшие до и параллельно с предложенными Жираром концептуальными решениями. Этот подход преследует несколько целей.

Во-первых, в силу индивидуальных стилистических особенностей письма, Жирару свойственно «маскировать» заимствования терминов и идей, не погружая читателя в гуманитарный контекст, в котором обсуждаются поднимаемые им вопросы. Рассматриваемая изолированно от философской традиции, междисциплинарность Жирара может выглядеть непоследовательно, а потому трактовка Жираром феноменов сакрального, насилия и мимесиса, составляющая основу его философского проекта, для адекватного и глубоко рассмотрения, на наш взгляд, требует помещения в общегуманитарный контекст. Проблемы, находящиеся в фокусе внимания Жирара, не оставались без внимания как философов, так и антропологов, на протяжении, по меньшей мере, нескольких десятилетий до появления его первых работ⁸⁷. Так, связь насилия и священного стала предметом оживленных дискуссий между философами, исследователями религии и социологами, о части из которых пойдет речь ниже. Специфические аффективные состояния толпы, ее внушаемость и иррациональная враждебность по отношению к эфемерному «чужому» рассматривалась преимущественно в русле социальной психологии, однако также становилась предметом философского анализа. Терминологический аппарат проекта фундаментальной антропологии, при всей своей оригинальности, возникает во взаимодействии с предшествующими и современными Жирару философскими и антропологическими теориями. Следует заметить, что Жирар неохотно признает себя продолжателем той или иной традиции, и отсылки к работам предшественников обычно встречаются в его трудах в критических контекстах, нежели в качестве опорных точек.

Во-вторых, прорисовка фона поможет нам понять, в чем именно состоит научная новизна исследовательского проекта фундаментальной антропологии, какую роль он

⁸⁷ Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: СПбГУ, 2008. 274 с.

играет в западной мысли и, соответственно, как предложенные решения могут быть применимы к тем задачам, которые ставит перед философской антропологией современная нам социокультурная ситуация. Создание подобной заочной полемики между проектом Жирара и другими исследовательскими стратегиями преследует несколько целей. Во-первых, с историко-философской точки зрения представляется важным обнаружить генетические связи между инструментарием миметической теории и инструментариями, предложенными представителями других философских традиций. Во-вторых, критический взгляд на некоторые положения этой теории позволит определить место Жирара на карте философско-антропологической традиции и предположить, какие из предложенных им исследовательских тактик обладают наибольшим объяснительным потенциалом по отношению к ряду актуальных философских проблем.

Среди интеллектуальных традиций, с которыми Жирар регулярно вступает в полемику, следует выделить французскую социологическую школу; психоанализ, повлиявший на формирование представлений Жирара об истоках человеческой культуры, коренящихся в первоначальном патрициде; структуралистскую традицию в целом и, в частности, представления Клода Леви-Стросса об элементарных системах родства, различия и неразличимости; теорию подражания Габриэля Тарда; идеи антрополога Джеймса Фрезера, в первую очередь его интерпретацию ритуального умерщвления царя, изложенные им в труде «Золотая ветвь». Ранее мы говорили о том, как эти традиции повлияли на теоретический аппарат Жирара. Более ценно, между тем, отследить влияния, затемненные в его текстах, а также альтернативные точки зрения на интересующие нас философские проблемы.

Миметическая теория складывается внутри специфической философской ситуации, а именно – постдюркгеймианской атмосферы в науках о человеке, признающей оппозицию сакрального-профанного. Во-вторых, представителям этой традиции свойственна надежда на то, что опыт полевой антропологии и его последующая интерпретация способны пролить свет на процессы, происходящие в современности. Эта точка зрения, позже частично поддержанная антропологической школой Франца Боаса, была озвучена Эмилем Дюркгеймом в работе «Элементарные формы религиозной жизни»: *«Она (социология) стремится исследовать отжившие формы цивилизации не только с целью познать и реконструировать их. Как у всякой позитивной науки ее предмет прежде всего состоит в объяснении реальности современной, близкой нам и, следовательно, способной повлиять на*

наши идеи и поступки. Эта реальность – человек, главным образом, человек сегодняшнего дня, так как нет для нас ничего более интересного»⁸⁸.

Созвучные идеи мы можем обнаружить у Клода Леви-Стросса, предлагающего этос деколонизации в противовес эволюционистской модели. Пафос антиэволюционизма частично свойственен и Жирану, система взглядов которого отталкивается от утверждения, будто различия между культурами и эпохами незначительны, а науки о человеке вправе говорить об обществе *вообще*, отодвигая на задний план различия и подчеркивая сходства в поисках единых для всего человечества моделей и структур.

Следует подчеркнуть, что значительная часть теоретических положений последователей Дюркгейма инспирирована этимологической двойственностью самого латинского слова «sacer», парадоксальным образом лежащей одновременно в двух «пограничных» плоскостях – «святом» как благом и «проклятом» как скверном – в равной степени чуждых миру обыденного человеческого опыта и доступных лишь в измененных и аффективных состояниях индивида или группы индивидов коллективном трансе, насилии, ритуальной практике, а также специфическое «растворение в другом», возникающее во время влюбленности. Англо-американская культурная и социальная антропология, как отметил Роберт Маретт, использующая термин «holy» для обозначения «святого» и «unclean» для обозначения скверного, не ступает на плодородную почву амбивалентного сакрального – в противоположность романоязычной традиции⁸⁹.

§ 2.1. Опозиция «сакральное – профанное»: война, праздник, трансгрессия

§ 2.1.1. Сакральное и социальное: французская социологическая школа

Еще в 30-е годы концептуализация связи *сакрального* и *насилия* стала центральной исследовательской проблемой для таких авторов, как Роже Кайуа и Жорж Батай. Создатели Коллежа Социологии – кружка интеллектуалов, одно время близких Андре Бретону и движению сюрреалистов, – поместили проблему сакрального в центр своих коллективных научных интересов. Помимо теоретических задач, участники Коллежа ставили перед собой и политико-практические задачи: ситуация, в которой оказалась Западная Европа накануне Второй мировой войны, вынуждала французских интеллектуалов найти ключ к таким феноменам, как национализм, милитаризм, аффективные состояния масс, нащупать собственный путь в пространстве между естественными и гуманитарными науками, художественными текстами и позитивной социологией. Этим ключом для Кайуа, Батая и

⁸⁸ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. М.: Канон+, 1998. С. 122.

⁸⁹ Маретт Р. Формула табу-мана // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М.: Канон+, 2011. С. 99–108.

их коллег – Мишеля Лейриса, Жюля Монnero, Пьера Клоссовски, Дени де Ружмона и других, становится перепрочтение понятия сакрального⁹⁰.

Французская социологическая школа – это довольно широкий круг исследователей, делавших акцент на разных аспектах взаимодействия сакрального с общественным и отстаивающих разные, порой взаимоисключающие взгляды. В узком смысле под Французской социологической школой подразумевается сообщество исследователей, объединившееся вокруг Э. Дюркгейма и журнала «Социологический ежегодник», существовавшего с 1898-го по 1927-й год. Деятельность их, однако, не прекратилась с закрытием издания, а продлилась вплоть до 1939-го года (говоря о последнем временном отрезке, как правило, употребляют название «Коллеж социологии»). В работе над журналом принимали участие не только философы и социологи, но и экономисты, историки, лингвисты.

Дюркгейм выделяет социальное как категорию, равную по значимости категориям биологического и психического (социальная сфера является формообразующей для индивида, наравне с вышеперечисленными сферами). Это нововведение крайне значимо для его последователей: выделив социальное как особую категорию, не редуцируемую к биологическим и психическим областям, Дюркгейм пролил свет на множество прежде не поднимавшихся вопросов и стал первым исследователем, придавшим социальным явлениям исключительное значение. Общественная жизнь в его оптике – сложная и мощная целокупность, детерминирующая мировоззрение, взгляды и систему восприятия действительности человека. Но особенно важно отметить в связи с интересующим нас кругом проблем – Дюркгейм отрицал насильственный характер всех связанных с возникновением общества институтов и практик, и, напротив, утверждал их необходимость и добровольность для *homo sapiens*: *«В действительности основной постулат социологии состоит в том, что созданный человеком институт не может базироваться на заблуждении и обмане: иначе он не смог бы существовать достаточно долго»*⁹¹.

Интересы Французской социологической школы в ранний ее период во многом носят реформаторский характер: признание социологии как науки и внедрение ее в ряд прочих наук имело не только теоретическое, но и политическое значение – либерализацию общества, а также поддержку позитивистской направленности науки. После Первой мировой войны центр дискуссий перенесся за пределы кафедр европейских университетов

⁹⁰ Вследствие особенностей российской переводческой традиции используется слово «сакральное», когда речь идет о трудах Коллежа Социологии, и «священное», когда речь идет о Рене Жираре. Однако смысловых различий между этими двумя обозначениями не имеется, т.к. оба они являются переводом слова «sacré».

⁹¹ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. М.: Канон+, 1998. С. 88.

и изданий, где его участники вели преподавательскую деятельность, сфера научных интересов Школы значительно расширилась за счет кросскультурных исследований (этнографические, психологические подходы, наравне с непосредственно социологией в мире наук о человеке становятся все более и более заметны). В дальнейшем, теория религии как целостности, состоящей из социально значимых коллективных действий была полностью поддержана Кайуа и, частично, Батаем. Подчеркнем, что Дюркгейм усматривает общую основу между отличными друг от друга по форме религиями. Важно отметить, что религию Дюркгейм не противопоставляет науке, а, напротив, считает ее, в некотором смысле, обратной стороной той же медали – как религия является сакральным аспектом науки, так и наука – естественной составляющей религии.

Важнейшей идеей Дюркгейма, которую впоследствии развивали его последователи, стало представление о двух конституирующих религиозную реальность сферах – *сакральной* и *мирской*, иначе, *профанной*. Сакральное и профанное расчерчивают те сферы, что святы, и те, что прокляты; разрешенные и запретные; поддающиеся влиянию и человеку неподвластные. Соотношение между священным и мирским – это также соотношение между свободой воли (профанная, привычная человеку область) и фатумом, судьбой, провидением (сакральное как область непроницаемая для познания и практики). Дюркгейм разделяет верования, т.е. состояния сознания, и обряды: первое необязательно детерминирует последнее – к примеру, ведическое жертвоприношение имеет такую силу, что способно порождать новое божество, стало быть, сила человеческой воли в выполнении действия, считающегося священным, способна повлиять на сферу священного в целом, включая даже те святые существа, которые, казалось бы, должны являться «отправной точкой» сакрального, его самодостаточной причиной.

§ 2.1.2. «Сакральная социология»: Р. Кайуа и Ж. Батай

Синтезировав дюркгеймианское «божественное социальное», гегелевскую диалектику в интерпретации Александра Кожева (чьи лекции посещало значительное количество французских интеллектуалов того времени) с современными им данными антропологии, понятием *дара* Марселя Мосса и идеями Фридриха Ницше, участники Коллежа Социологии создали уникальный теоретический аппарат, поставленный на службу «сакральной социологии»⁹². «Сакральная социология» претендовала на звание новой методологии изучения процессов современного общества, в котором старые формулы религиозности и связанные с ними системы предписаний и запретов больше не

⁹² Батай Ж., Кайуа Р. Сакральная социология и отношения между «обществом, организмом и существом» // Олье Д. Коллеж социологии 1937-1939. СПб: Наука, 2004. С. 32–35.

действуют, между тем как внерелигиозное сакральное после утраты религиозными институтами авторитета утекает по иным каналам, питая в том числе такие явления, как фашизм.

Работая с этим концептуальным полем, Батай и Кайуа вплотную подошли к тем идеям, которые впоследствии составят ядро миметической теории Жирара. Несмотря на очевидные методологические и содержательные пересечения, Жирар, однако, не ссылается на работы представителей Коллежа, довольствуясь редкими упоминаниями, – к примеру, обращаясь к Батаю в связи с его истолкованием мифа о происхождении небесных светил у инков в работе «Козел отпущения»⁹³. Сакральное и профанное в системе Кайуа и Батая существуют как сферы, актуализирующиеся друг через друга, но в то же время взаимоисключающие. Понятие *религиозного* зиждется, по Кайуа, на диалектических отношениях, в которые сакральное и профанное вступают друг с другом. В теоретических построениях Жирара диалектика сакрального и профанного не играет существенной роли, идея профанного не прорабатывается им детально – профанное осмысливается как состояние общества на определенном этапе – это то состояние мира, которое достигается за счет коллективного жертвоприношения и поддерживается с помощью ритуальных комплексов и запретов. Кайуа, вслед за Дюркгеймом и Моссом, признает примат *коллективных представлений* над индивидуальными – общество формирует у субъекта представление о сакральном, иными словами, представление о сакральном трактуется отчасти в культуралистском ключе – как результат конвенции. Именно по этой причине сакральное не является константой, его свойства, такие как нуминозность и трансцендентность, зависимы от внешних, профанных обстоятельств – сам процесс маркирования определенного сюжета, пространства или существа в качестве сакрального детерминируется традицией. Дуалистичность сакрального имеет еще несколько граней, на которые в определенных практиках и культурах может быть сделан акцент:

- чистое и нечистое
- святое и скверное
- индивидуальное и коллективное
- здоровое и больное
- стабильность и хаотичность.

Противоположность, встречающаяся в мире и подверженная осмыслению, ведет к формированию вокруг разрыва внутри себя определенную систему правил и запретов. Сходное понимание функции мифоритуальных комплексов мы наблюдаем и у Жирара, с

⁹³ Жирар Р. Козел отпущения. М.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010. С. 99.

той лишь разницей, что ключевой оппозицией для него становятся сами по себе «различение» и «обезразличенность», проживаемые как хрупкий баланс соотношения «своего» и «чужого» по отношению к сообществу. Подобная точка зрения идет вразрез со взглядами Жоржа Батая – в его понимании сама возможность категоризации маркирует область профанного. Человеческий разум и язык, дробящие целостность мира на схемы, категории, операции пересчета и систематизации – относятся к области профанного. Исходя из этой оптики, истинной целью любой в широком смысле религиозной практики является временное устранение профанных разделений и погружение в состояние *непрерывности*, являющейся по Батаю ничем иным, как кратковременным переходом освобожденного из профанной категориальной сетки человеческого существа в мир условного Золотого века – тот самый мир, в котором пребывают животные, но который недоступен человеку в обыденном его состоянии. Здесь важно подчеркнуть: в центре внимания как научного, так и литературного творчества Жоржа Батая находятся *предельные*, внерациональные стороны человеческого существования – так, он обращается к текстам христианских мистиков, интересуется традициями агхори, практикует медитации, а в качестве одной из ключевых концептуальных фигур под влиянием Ницше он выбирает Диониса Загрея – бога, растерзанного толпой неистовствующих, бога-жертвы. Проза Батая с характерными темными образами, поднимаемыми темами смерти, богохульства, измененных состояний сознания, перверсивной сексуальности и страдания, наряду с его научным творчеством является способом исследования темы трансгрессии. И здесь понятие насилия следует понимать расширенно относительно обыденного понимания, имеющего место в русском языке – *violence* Батая это еще и «ярость», то есть «выход из себя», за грани профанного, «полезного».

Вводя понятие «траты», Батай предлагает оригинальное прочтение феномена жертвоприношения – о котором подробнее мы скажем позже. Этот ход кажется тем более нетривиальным, что значительным количеством исследователей – как будет показано в следующем параграфе – жертвоприношение рассматривается как коллективное действие и имеет значимость как способ поддержания общности. Возможность индивидуальной жертвы по Батаю связана с преодолением границ профанного, доступным через пограничный опыт и в том числе через действия, не вписывающиеся в категории «пользы». Эти образы – отвратительного, избыточного, лишнего, ненужного – важны для нас еще и в контексте темы социального порядка. Дело в том, что порядок, как мы сказали, по Батаю маркирует область профанного, в то время как сакральное характеризуется им как непрерывное, гомогенное, неразличимое, предельное, тотальное. Стремление к этой неразличимости свойственно не только коллективу, но и индивиду, и это стремление всегда

сопряжено с риском, опасностью, загрязнением или насилием – всеми теми модусами существования человека, которые нарушают привычный ход вещей.

Антрополог Мэри Дуглас в работе «Чистота и опасность» предложила определить понятие «грязи» в различных культурах как «*вещества не на своем месте*»⁹⁴, то есть те вещества, которые располагаются вне желаемого порядка вещей. Образ скверного для Батая в чем-то сходен с этим определением Дуглас – под *скверным* им понимается то, что нарушает привычный ход вещей, вызывает гнев или неприятие, дисбалансирует систему правил и предписаний – а значит, открывает доступ к сакральному, запретному и желанному одновременно. Подобное толкование проясняет некоторые ритуальные комплексы, составляющей которых является осквернение – как в прямом смысле, так и в переносном – допустим, если речь идет об обрядовой хуле или народных песнях непристойного содержания⁹⁵.

Согласно Кайуа, всякая религиозная деятельность настроена на поддержание гармонии внутри сообщества. В религиозных запретах можно уловить отголоски первобытного страха перед *sacré* – внушающему ужас и проклятому, к которому нельзя прикоснуться, не навлекая на себя гнев «свыше» – то есть извне профанного, управляемого мира. Нелегитимное, неаккуратное или чересчур близкое сообщение с любой из сторон сакрального опасно для простого смертного: сакральное не может быть постижимо для человеческого существа, сакральное – это недоступная пониманию высшая реальность, соединяющая в себе все противоположности и контрасты в их высшей возможной точке актуализации. Кайуа подчеркивает, что дуалистичность характерна для религиозного сознания в целом, вне зависимости от индивидуальных особенностей конкретного верования. Независимость и непознаваемость трансцендентной реальности, преломляясь через человеческое сознание, принимает формы, наиболее приемлемые для восприятия.

Восприятие того или иного феномена как *сакрального* относится не исключительно к сфере религии – юриспруденция, утверждает Кайуа, во многом также построена на оппозициях, изначально присущих религиозному сознанию: такие понятия как «легитимное» и «преступное», «наказание», «обязанность», и многие другие, становятся частью «светского» мира, изначально имея отношение к сфере священного. В работе

⁹⁴ «В заключении нужно заметить, что если нечистота – это то, что не на своем месте, то к ней нужно подходить через понятие порядка. Нечистота или грязь – это то, чего не должно быть, если хотите, чтобы модель не нарушалась. Признание этого – первый шаг на пути к пониманию осквернения.» Дуглас, М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу / Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. М.: Канон-Пресс, Кучково поле, 2000. 286 с.

⁹⁵ Элиаш Н. Свадебные величальные и корильные песни // Ученые записки / Под ред.: П.Т. Антонченкова и др. Старый-Оскол, Старо-Оскол. гос. пед. ин-т, 1957. С. 21–38.

«Молитва как социальный феномен» Марсель Мосс подчеркивает, что формальное следование установленным в обществе обычаям настолько глубоко укоренено в индивиде, что даже общаясь с высшими силами, он не может абстрагироваться от общепринятых представлений относительно того, насколько правильно он это делает: *«Благодаря формулам молитва сцеплена со всей системой формального поведения и, соответственно, помогает понять эту систему»*⁹⁶. Для Кайуа сакральное само по себе не является константой – оно есть скорее свойство, которым пространство, явление или объект может быть наделено. Сакральное не присуще конкретным пространствам или предметам – оно может переходить с объекта на объект, наделяя их сверхъестественными свойствами. Кайуа приводит в качестве примера племена Океании, в которых прикосновение к вождю как к существу, считающемуся сакральным, несет опасные последствия для простого члена общества – сообщение с сакральным невыносимо и разрушительно, невозможность войти с ним в непосредственный контакт подобна тому, как человеческий глаз неспособен выдержать прямого взгляда на солнце. Простой человек, прикоснувшись к запретной святыне, рискует поплатиться за это жизнью или рассудком – подобное представление, будучи укорененным в конкретной системе верований, несет императивный характер, и нарушитель предзаданного правила заранее обречен по меньшей мере на общественное порицание – на это обращает внимание А. Радклифф-Браун в эссе, посвященном феномену табу и его интерпретациям, данным различными исследователями⁹⁷. Радклифф-Браун предлагает понимать *табу* расширенно – не только в этнографическом контексте, но и применительно к предостережениям, приметам и предрассудкам, распространенным в европейских культурах.

Ключевую роль для нас здесь играет вопрос *различия* – именно через представление о том, что сакральное и профанное не должны смешиваться, последователи Дюркгейма объясняют возникновение и значимость регламента обрядности. В статусе закрепленных форм коллективного поведения, ритуальные комплексы регулируют желание приблизиться к святому, сделав реализацию этого желания максимально безопасной: *«Качества вещей заразительны: если от чрезмерной близости они вступят в реакцию, то обмениваются, взаимно обращаются, комбинируются и подвергаются порче. Тем самым нарушенным оказывается и весь мировой порядок. Поэтому для его предохранения теоретически требуется не допускать никакого чреватого угрозой смешения, а если уж произвести эту*

⁹⁶ Мосс М. Социальные функции священного. СПб.: Евразия, 2000. С. 250.

⁹⁷ В качестве примера Радклифф-Браун приводит ситуацию, в которой австралийский абориген опасается поседеть в случае, если приблизится к собственной теще.

Радклифф-Браун А. Структура и функция в примитивном обществе. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 167.

деликатную операцию необходимо, то осуществлять ее лишь со всеми предосторожностями, дабы смягчить последствия»⁹⁸.

Деление на «миры» может проиллюстрировать фундаментальные различия сакрального и профанного, так как мифология всегда пытается наиболее понятным человеку образом объяснить необъяснимое и вербализировать ту реальность, которая для человеческого коллектива наиболее значима. Эта система объясняет отношение религиозного сознания к строению вселенной – универсум состоит из двух частей – области, понятной и близкой человеку, и области *запредельного*. Кайуа отмечает, что желание стабилизировать и организовать общественную жизнь также происходит из стремления придать существованию устойчивость и обезопасить себя от хаоса. Стремление познать и приблизить к себе высший, потаенный мир объясняет необходимость возникновения религиозного культа – воздвигая храмы и произнося молитвы человек задает стабильность в своих коммуникациях с сакральным. В работе «Небожественное сакральное», представляющей собой крупнейшую из написанных на русском языке исследований данной проблематики, С.Н. Зенкин формулирует отношение Кайуа к сакральному: *«Желание религиозного человека жить в священном равноценно его стремлению очутиться в объективной реальности, не дать парализовать себя бесконечной относительностью чисто субъективных опытов, жить в действительном, а не в иллюзорном мире»⁹⁹.*

§ 2.1.3. Война и понятие головокружения

Соблюдение конвенций и свершение необходимых обрядов выравнивает баланс как внутри самого общества, так и между миром человеческим и миром вне его: *«Именно в этом и состоит функция обрядов. Одни обряды, позитивные, служат для превращения профанного в сакральное или наоборот в зависимости от нужд общества; другие, негативные, имеют целью, напротив, поддерживать каждое из них отдельно, из опасения что внезапное соприкосновение приведет их к обоюдной гибели. Первые включают в себя обряды освящения, которыми некто или нечто вводится в мир сакрального, и обряды десакрализации, или искупления, которыми, наоборот, чистый или нечистый человек, или предмет возвращаются в профанный мир. Благодаря им между двумя областями устанавливается и обеспечивается необходимое сообщение»¹⁰⁰,* – пишет Кайуа в работе «Миф и человек».

⁹⁸ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: О.Г.И., 2003. С. 158.

⁹⁹ Зенкин С. Небожественное сакральное. М.: РГГУ, 2012. С. 26.

¹⁰⁰ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: О.Г.И., 2003. С. 15.

Социальные практики регулируют те природные импульсы, которые Кайуа именует «силами» и «энергиями» (они не несут определенной моральной значимости, но, являясь неосознанными, должны рационализироваться наиболее приемлемым для коллектива образом). К одному из таких инстинктов, естественному, но в то же время противоречащему закону сохранения энергии, Кайуа относит *головокружение* – желание отдаться некому пагубному течению, на время отключить здравый смысл и увлечься некой силой, определенно опасной для индивида. Из всех живых существ человеку состояние «головокружения» присуще в большей, едва ли не исключительной степени: *«Это особого рода соблазн, который, как замечали самые проникательные наблюдатели, захватывает человека глубже, чем в душе, на уровне, более низком, чем пол, и погружает его в сплошную, нераздельную жизнь дна, где нет ни эмоций, ни ощущений, а одно лишь сладко-ритмичное покачивание, вечный плеск подземных вод, где сливаются бытие с небытием»*¹⁰¹.

Этот аспект теории Кайуа представляется нам чрезвычайно важным в соотношении с жирардианской теорией миметического желания: по своей внутренней динамике «головокружение» и «миметическое насилие» оказываются удивительно схожи, с той лишь разницей, что, по предположению Жирара, миметическое насилие обладает заразительностью в отношении других членов общества, в то время как головокружение может переживаться отдельно взятым индивидом – несмотря на то, что, по сути, является трансгрессивным актом сближения с миром священного и выходом за категориальную сетку обыденного профанного восприятия. Литература и искусство, по Кайуа, чувствительны к теме головокружения и уделяют ей немало внимания: сюда относятся сюжеты, посвященные разного рода пагубным зависимостям (начиная от пьянства и заканчивая азартными играми, роковым страстям и другим obsessions, застилающим протагонистам глаза и ведущим их к неминуемой гибели). Между тем головокружение проявляет себя и в легитимной, конвенциональной форме – игре, которая размывает границу, необходимую для сохранения режимов нормального социального существования, и незаметно вводит в профанный мир опасное *священное* с его неразличимостью, но всегда распространяется в разрешенном ей временном и пространственном отрезке. *«Однако в конечном счете игорный стол столь же неразрешителен, а роковая женщина столь же нефатальна, как несмертельны пропасть или змея к тем, кто не чувствует к ним влечения»*¹⁰². Кайуа расценивает игру как важную сферу социальной активности, в том

¹⁰¹ Кайуа, Р. Головокружение: статьи по социологии культуры/ пер. с фр. и вступ. ст. Зенкин С.Н. М.: О.Г.И., 2007 г. С. 240.

¹⁰² Там же. С. 112.

числе и потому, что она задает правила коммуникации между членами общества, отличные от правил обыденной жизни, и головокружение рассматривается им как необходимая составляющая игры – желание поддаться року, окунуться во многом независимое от воли индивида состояние является обратной стороной и необходимой составляющей профанного состояния. Здесь можно утверждать, что понятие игры Кайуа, миметического желания у Жирара и трансгрессии Батая – три чрезвычайно близких друг другу явления, которые можно рассматривать как:

1. сообщение с миром, отличным от мира профанного;
2. своеобразный транс, в котором индивид временно утрачивает *себя*;
3. области *неразличимости*
4. области, нарушающие общепринятые конвенции.

Подтверждением этому выводу может служить тот факт, что феномен войны для Кайуа также является проявлением головокружения: будучи для сообщества состоянием экстраординарным, война, тем не менее, пленяет целые народы и государства своим миметическим обаянием. Мощь, с которой охватывали первобытное общество празднества, в современности, по Кайуа, свойственна только лишь войне. Война столь же явно сплачивает общество и затрагивает каждого его члена, сколь и праздник – она создает мифологию общей цели или общего врага и пробуждает к жизни дремлющие силы. Будучи качественно различными (война – апогей смерти, праздник – апогей жизни), они оказываются идентичными по силе воздействия: *«Итак, война и праздник совершенно сходны: они оба открывают собой период повышенной социализации, тотального обобществления орудий, ресурсов и сил; они прерывают собой время, когда индивиды действуют каждый сам по себе, во множестве разнообразных областей. Сами эти области завязят друг от друга таким образом, что накладываются одна на другую, а не занимают каждая отдельное место в жесткой структуре. Поэтому в современном обществе война представляет собой уникальный момент концентрации и интенсивного поглощения группой всех тех элементов, которые обычно стараются сохранять по отношению к ней известную дистанцию и независимость»*¹⁰³.

То отвращение, которое поднимается в человеческом существе по отношению к войне, противоречит той готовности, с которой он смиряется с ней при ее возникновении. Осознавая убытки, смертельную опасность, горе и разрушение, приносимое военными действиями, общества тем не менее идут войне навстречу. Человек, неожиданно для самого себя, как будто оказывается убежден аргументами, ведущими к войне, и действует как если

¹⁰³ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: О.Г.И., 2003. С. 276.

бы она была неким закономерным исходом событий. Рационализация насильственных действий впоследствии будет рассматриваться Жираром как проявление механизма гонения: общество соглашается с утверждением, будто мирное существование возможно лишь после устранения *противника*. Миметическая привлекательность войны проявляется еще и в том, что усилие прилагается не к тому, чтобы война велась, а к тому, чтобы сдерживать ее возникновение: *«Головокружение от войны вызывает настоящий провал в катастрофу, процесс, который ускоряется без всякой посторонней помощи и который никто не может и не желает замедлить. И вскоре оно уже вызывает словно некое удовлетворение от самой этой катастрофы, принимающей облик грандиозно-страшной судьбы, великолепно-пугающего апофеоза, в котором исчезает индивид, чтобы решилась судьба всего народа»*¹⁰⁴.

Война сама по себе является вектором, задающим определенные направления для ее участников. Легитимизируясь, многие поступки, неприемлемые и преступные в обыденной жизни, здесь становятся закономерными и поощряемыми. Кайуа полагает, что несмотря на разделяемый всеми участниками этикет войны, на благородство противников по отношению друг к другу, каждый осознает, что война «развязывает руки», снимает различия, актуальные для мирного времени, переучреждает моральные нормы и оправдывает те действия, которые обычно наказуемы – к примеру, мародёрство. Война современная выделяется им как отдельный феномен, потому как войны предыдущих эпох, не столь глобальные и разрушительные по своему резонансу, больше несли в себе дисциплины, сдержанности и концентрация *головокружения* в них была ниже.

*«Оттого некоторые мыслители полагали, что современная война, где не щадят мирного населения и большие города служат крупными мишенями для самых смертоносных ударов противника (их легко поразить, и ущерб наверняка будет большим), — что именно она более всего соответствует идеальной сущности войны. Настоящий воин согласен на отмену рыцарского кодекса, который в былое время превращал битвы в большие турниры. Некоторым по душе, что на этом празднике все меньше литургии и все больше оргии и вседозволенности»*¹⁰⁵.

Эта цитата практически воспроизводит трактовку Жираром «новой» войны, описываемой в «Завершить Клаузевица» – ту, которая отрицает прежние методы ведения боевых действий и в которой насилие становится более хаотичным, затрагивая не только вооруженные силы противника, но и мирное население¹⁰⁶. В подобном типе войны

¹⁰⁴ Там же.

¹⁰⁵ Там же.

¹⁰⁶ Girard R. Achever Clausewitz. Paris: Carnets Nord, 2007. 368 p.

конфликт разворачивается не вследствие осознания сторонами необходимости ее ведения, а напротив – сам процесс, разгораясь и разворачиваясь, приводит к осознанию войны как необходимости¹⁰⁷. Обществом культивируются образы, в которых война выступает средством актуализации положительно окрашенных человеческих качеств – таких как альтруизм, стремление к доблести и преданность той или иной идее. Однако, если отбросить эти конструкции – по сути, маскирующие *механизм гонения* – станет очевидно, что война подогревает в человеке те наклонности, которые в другие времена общество призывает подавлять и вытеснять. Отличием *формы* войны от праздника является и то, что последний заключен в строгие временные рамки, и каждый член общества знает, в какой именно момент празднество закончится и начнется обычная, нормальная жизнь, а всякая вещь вернется на свое место. Война же, даже будучи стратегически рассчитанной, не знает своих временных границ – она запускает процессы насилия, остановить которые сложнее, чем запустить. Невозможно отрицать наличия в войне и игрового элемента: по Кайуа, игры делятся на миметические (то есть подражательные, в основе которых лежит симуляция), игры агонистические (то есть соревнования) и игры, основой которых является упование на удачу. Кайуа предлагает теорию, согласно которой общество можно характеризовать по тому виду игр, который наиболее распространен в этом обществе: где-то это азартные игры, где-то – спортивные состязания. Всякой эпохе и всякому общественному строю свойственны свои игры. Современная игра, по Кайуа, это «*спор между происхождением и заслугами, между победой, которую одерживает лучший и счастьем, которым оделяется самый удачливый*». Война, которая дает каждому определенную, несвойственную мирной жизни роль (кстати, любая униформа, согласно Кайуа, приходит на смену ритуальной маске и карнавальному костюму), является состязанием в самом тотальном его смысле. Она пробуждает и пробуждаема самим *головокружением*, как покорностью судьбе и инстинктам, и монструозным образом сочетает в себе все разновидности игры.

Сакральное в современности, по мнению Кайуа и Батая, слито с профанным, и формально разделить их невозможно. Однако, сакральное приобретает в современности диковинные формы, за которыми порой с трудом прослеживается его влияние: «*В современной цивилизации все уменьшилось в масштабах, раздробилось на фрагменты, стало независимым и ничто больше не затрагивает человека в целом*»¹⁰⁸ С. Зенкин, анализируя работы Кайуа, приходит к выводу, что проблема современности с точки зрения

¹⁰⁷ На эту тему: Vanhoutte K. “Oh God! What a Lovely War”: Giorgio Agamben’s Clausewitzian Theory of Total/Global (Civil) War // Russian Sociological Review. 2015. Vol.14. No. 4. P. 28–43. Автор статьи рассматривает современную войну как ситуацию эскалирующего насилия – в контексте идей Клаузевица в сопоставлении с идеями Дж. Агамбена и Р. Жирара.

¹⁰⁸ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: О.Г.И., 2003. С. 148.

социологии сакрального, не в *обезбожении*, не в свойственном мультикультурализму «рассеивании» объекта поклонения, а в отсутствии той самой сплоченности, что и является сакральным – то есть в отсутствии дюркгеймианского *божественного социального*, фундирующего жизнь группы. Кайуа отмечает, что, хотя социальные процессы подвластны рациональному управлению, существует некая *высшая реальность* общества, ее сверхъестественная сила, подчиняющая себе не только индивида, но и коллектив в целом. Общественное – не то, что противостоит природному и пребывает в вечном антагонизме с естественным, общественная реальность вытекает из самого устройства человека и те загадки, которые присутствуют в этой реальности – это загадки самого человека, помноженные на бесконечную рекурсию поколений.

«Поскольку общество создано человеком, человеку трудно поверить, что оно составляет часть природы и само есть природа. Он удивляется, видя, что оно не вполне прозрачно для его мысли. Он изумлен тем, что оно обладает собственной толщей, непрозрачностью, массивностью. Перед ним простирается неровная, магнетически заряженная, ориентированная по направлениям протяженность, где у всего есть какое-то место и это местоположение влечет за собой серьезные последствия, где нет ничего эквивалентного и взаимозаменяемого»¹⁰⁹.

В целом, на представлении о сакральном обществе строит множество различных институтов, его «продукцией» можно назвать социальные явления, возникшие как результат взаимодействия сакрального и профанного: война, игры, празднества – практики, в которых человек находит баланс между изведанной, доступной профанной сферой и неизведанной, недоступной сакральной, с каковой происходит «легитимная» коммуникация, облаченная в принятую для данного сообщества форму и наиболее приемлемая для данной социальной группы, иногда индивида. Будучи продолжателями линии Дюркгейма и Мосса, представители Коллежа вносят важнейшее дополнение в понимание этой диалектической пары, выделяя коммуникацию между человеком и сакральным в отдельную область гуманитарной теории, подчеркивая значимость этой коммуникации для различных областей жизни общества и анализируя с помощью этой диалектической пары современную им европейскую ситуацию.

Жираном же феномен сакрального понимается как область взаимодействия человека с миром насилия. Так, анализируя фрагменты работы Эмиля Бенвениста «Словарь индоевропейских социальных терминов»¹¹⁰, Жиран делает акцент на сопричастности понятий, связанных с сакральным и властью, с областью насилия. Данные, с которыми

¹⁰⁹ Кайуа Р. Игры и люди. М.: О.Г.И., 2007. С. 240.

¹¹⁰ Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс Универс, 1995. С. 343–348.

работает Бенвенист, однако, не ограничиваются прямой связью между религией и насилием – им проводятся параллели между священным и светом, священным и явлениями природы, и прочими атрибутами священного в его благих или по меньшей мере нейтральных проявлениях, то есть в тех, которые не отражают представления Жирана о сакральном как инвертированном страхе перед миметическим кризисом. Подобная трактовка снижает культурную значимость того аспекта сакрального, который до него и параллельно с ним осмыслился исследователями как переживание *запредельного*, непознаваемого и непроговариваемого на человеческом языке¹¹¹. Таким образом, Жиран отвергает важный эпистемологический и философский разрез сакрального как феномена жизни общества. Настаивая на понимании религии как свода этических правил и наставлений, Жиран сужает понятие сакрального до области, в которой актуализируются связи человека с насилием легитимным (обрядность) и нелегитимным.

§ 2.2. Мимесис и проблема обезличенности

§ 2.2.1. Желание другого

Обращаясь к проблеме миметического в ее социально-философском и философско-антропологическом значении, мы не можем оставить без внимания теории, проблематизирующие миметическое с иных исследовательских позиций. Работая с темой мимесиса, Рене Жиран продолжает линию интерпретации, ранее предложенную Габриэлем Тардом – а именно, изучение мимесиса в его социальной значимости. Подражание в этом ключе – суть подражание Другому, отзеркаливание человеком человеческого, данного в Другом. Введенное Тардом определение «толпы», со свойственной ей неконтролируемой, внерациональной и заразной агрессивностью, противопоставлено определению «публики» как организованной общности. Разделение Тарда по принципу взаимодействия созвучно жираровскому определению двух мимесисов – *обучающему*, как созидающему и способствующему здоровой преемственности во всех областях жизни общества, и *мимесису апроприации*, или желающему – тому, что приводит к конфликтам и подвергает опасности целостность общественного организма. Движущей силой мимесиса присвоения по Жирану оказывается так называемое *желание без объекта* – та недостаточность, которая рождает неудовлетворенность и тревогу в человеческом существе и толкает его на бесконечное воспроизведение образца-препятствия.

¹¹¹ Ромен Роллан в письмах к Зигмунду Фрейду предположил, что в основе всякого индивидуального религиозного опыта лежит «океаническое чувство», то есть чувство единства со всеми процессами и существами в мире. Фрейд отнесся к определению Роллана со скепсисом. Именно с критики гипотезы своего корреспондента Фрейд начинает работу «Недовольство культурой». Фрейд З. Недовольство культурой. М.: Литагент «Фолио», 2013. С. 66–68.

«Оба (противника), признающие друг друга и стремящиеся познать себя как признанную тотальность особенностей, сталкивающихся друг с другом»¹¹².

Взаимное отзеркаливание, переходящее в обмен ударами и, в конце концов, в состязание, в котором забывается и затемняется изначальный предмет спора – представление, уходящее корнями в богатую интеллектуальную традицию, построенную вокруг проблемы желания как такового. И здесь мы предполагаем, что Жирар выступает одним из продолжателей мыслительной традиции, восходящей к интерпретации Александром Кожевом¹¹³ гегелевской диалектики – наряду с Жан-Полем Сартром, Жаком Лаканом и представителями Коллежа социологии.

Кожев утверждает, что желание – исключительно человеческое свойство. Животное существует внутри причинно-следственных связей, обусловленных его природой и связанных с ней вопросами выживания. Стремление к удовлетворению естественных потребностей для животного существа – это следование природе, и лишь человек способен обладать *желанием* – стремлением, лежащим вне заданных природой императивов, а порой – и далее мы увидим, почему – идущих вразрез с этими императивами. Траектория желания человека сложнее, чем траектория желания животного, потому как для него всегда нужен посредник, Другой, который будет ретранслировать желание или сообщать тому или иному объекту желания желанность. Этот Другой и является возможностью становления Я, лишь в игре отражений с которым, в диалоге с которым человек и обретает статус человека: рискуя собственной жизнью в состязании с Другим, обретается свобода от животного детерминизма природы, обусловленной элементарными законами выживания, продолжения рода и безопасности. Этот риск, на который идет субъект ради признания другого, становится важной темой для Батая – в частности, для его идеи трансгрессии.

Историк философии Винсент Декомб обращает внимание на то, что кожевское прочтение Гегеля драматизирует концепцию диалектики, заостряя внимание на самых «кровавых ее аспектах.¹¹⁴ Нам в этой связи кажется важным обратить внимание на несущественную, казалось бы, деталь: для описания абстрактной и универсальной структуры «признания» Кожев выстраивает милитаристский образный ряд – поединок, борьба, соперник: вся эта метафорика позже встретится у Жирара. Гегель, тронувший Батая через Кожевскую интерпретацию, приобретает трагические черты:

¹¹² Кожев А.В. Введение в чтение Гегеля: лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. СПб: Наука, 2003. С. 187.

¹¹³ Там же.

¹¹⁴ Декомб В. Современная французская философия. М.: Весь Мир, 2000. 344 с.

«Желание пребывает в нас как вызов миру, который постоянно лишает желание его объекта» – и далее: «Фантом желания обманчив. Выдаваемое за желание носит маску. Иногда маска спадает, тогда обнажается тоска, смерть, исчезновение всего живого»¹¹⁵.

Гегелевское представление о диалектике, как об обмене, в ходе которого распределяются роли и создается модель «раба-господина», предполагает, что оба соперника остаются в живых ¹¹⁶ – то есть признание возможно не благодаря уничтожению соперника, но благодаря победе над ним. *«Мне всегда не хватает бытия, не хватает того, что я желаю, ибо желая больше желания – я желаю само желание..»* – так формулирует проблему «желания без объекта» В. Подорога, – и далее: *«Гегелевское *begierde*, переводимое как вожделение, не соответствует желанию: обычно вожделяют к тому, что недоступно для исполнения желания»¹¹⁷*. Понятие признания Другим, таким образом, можно сказать, фундирует гегелевскую антропологию – и именно в этом ключе становится предметом интереса Кожева. Своеобразный антропогенез, складывающийся в условиях борьбы за признание, в дальнейшем питает различные направления европейской философской мысли – мы уже упоминали Жака Лакана и Жан-Поля Сартра, но стоит заметить, что понятия трансгрессии и насилия как дерзновения перешагнуть границы – своего «я» или нормы – у Жоржа Батая также проистекают из своеобразного прочтения кожевского гегельянства.

§ 2.2.2. Чудовищный двойник и поединок

Предлагая выйти за рамки бинарной логики, Жирар пересматривает структуралистский подход к *двойничеству* как репрезентации бесконечного движения первобытного ума от общего к дискретному практической обусловленностью, выраженной в стремлении огородить культурный порядок от распада, понимаемого как вторжение неподконтрольных институциональным запретам потоков насилия. Таким образом, мифы о происхождении мира, в которых фигурирует умирающее и воскресающее божество (божество, жертвующее свое тело для создания элементов мира; борьба двух соперничающих сторон, в некоторых случаях – борьба двух братьев) представляются Жирару явлениями одного порядка – диалектическое движение насилия, грозящее хрупкому порядку мира, в подобных сюжетах преодолевается победой одного и изгнанием/уничтожением/принесением в жертву Другого¹¹⁸. Этот Другой всегда является

¹¹⁵ Батай, Ж. Аллилуйя. Катехизис Диануса // Трактаты о любви. Под ред. Зубец О. М.: ИФ РАН, 1994. С. 150.

¹¹⁶ Именно этот «пацифизм» гегелевской диалектики станет предметом критики Жирара.

¹¹⁷ Подорога В.А. Антропограммы. Опыт самокритики. М.: Логос, 2014. С. 47.

¹¹⁸ Жирар Р. Козел отпущения. М.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010. С. 57.

отображением представлений человеческого ума о силах хаоса, скрытых, в первую очередь, в самом человеке.

Мы сопоставляем феномен двойничества как культурной репрезентации проблемы миметического соперничества в представлении Жирара с теми трактовками, которые предлагаются российским лингвистом и семиотиком Вячеславом Всеволодовичем Ивановым и его *теорией основного мифа*¹¹⁹. Согласно теории Иванова и его соавтора В.Н. Топорова, использовавших в своих исследованиях структурный метод К. Леви-Стросса и разработки мифологической школы А.Н. Афанасьева, основополагающим сюжетом в различных индоевропейских культурах является повторяющийся поединок между двумя символическими фигурами – «протагонистом», которого можно назвать культурным героем или «светлым» богом, и «антагонистом» – чудовищным змеем, репрезентирующим хтонические силы и хаос, враждебный человеку. По Иванову, этот антагонизм отображает представления архаических культур о природной цикличности и сменяемости сезонов. Критики теории основного мифа опровергают системообразующую роль в становлении индоевропейской рациональности змеборческого мифа, ставят под сомнение ее широкую применимость, а также наличие общего этногенетического субстрата, объясняющего пересечения в структурах мифов тех народов, которые географически значительно удалены друг от друга. Для нашего анализа важно отметить, что в большинстве подобных сюжетов, анализируемых в рамках теории Иванова, участники поединка (протагонист и антагонист) находятся в генетической связи друг с другом, являясь братьями, или отцом и сыном. Иванов приводит в качестве аргумента ряд важнейших для понимания индоевропейской (преимущественно) культуры исследований из области лингвистики, этологии и этнографии, в поддержку гипотезы, согласно которой концептуальные фигуры двойника и близнеца в мифологических и сказочных сюжетах возникают благодаря специфическим стратегиям человеческого мышления.

Исследовательский проект Иванова интересует нас в связи с тем, что, работая с лингвистическим и этнографическим материалом, он ставит перед собой внешние цели – пролить свет на структуры, фундирующие различные сферы жизни примитивных обществ и обнаружить универсальные схемы и решения, которые свойственны *человеку вообще*. Как и Жирар, Иванов и его соавтор Топоров обнаруживают в основе культуры бинарную оппозицию, которая репрезентирует себя в представлениях о близнецах, либо в агональной

¹¹⁹ Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974. 342 с. См. также: Цивьян Т. Балканские дополнения к последним исследованиям индоевропейского мифа о Громовержце // Балканский лингвистический сборник. М.: Наука, 1977. С. 172—195.

модели соперничества между культурным героем и змееподобным чудовищем. Помимо концептуального сходства следует отметить, что немаловажной для двух теорий – фундаментальной антропологии Рене Жирара и теории основного мифа Иванова – оказывается классический труд антрополога Хокарта «Цари и советники» (1936). Обращение к лингвистике и когнитивным наукам позволяет провести параллель между методологическими основаниями теорий Иванова и Жирара – и тот, и другой, формируя собственные гипотезы, находят связи между явлениями и теоретическими наработками, принадлежащими различным дисциплинарным полям и различным областям общественной жизни. Между тем, исследователи приходят к различным результатам в отношении интересующего нас в свете целей данной главы предмета – а именно, *двойничества и близнецства*, объединенных проблемой *неразличимости*, репрезентированной в материальной культуре, языке и ритуальных практиках народов мира.

В своих исследованиях, посвященных выявлению дуальных структур в антропологии, Иванов рассматривает находки из области археологии, лингвистики и нейронауки, объясняющие дуальность как таковую, в соответствии с естественными биологическими предпосылками устройства живых организмов – таким образом, представления о симметрии человеческого тела переходят в представления о симметрии в организации всех социальных и культурных систем: в частности, в архитектуре и устройстве человеческих поселений. Вот что о близнецных мифах сообщается в монографии «Двойничество» фольклориста Софьи Агранович и литературоведа Натальи Саморуковой: *«Так называемые близнецные мифы моделируют рождение человеческого коллектива. Происхождение социальной жизни из досоциальной. Первоначальные близнецы имеют чудесное происхождение, связанное с тотемом. Например, в нивхском культе медвежьего тотема близнецы и их мать ассоциируются с медведицей, родившей двойню. Например, по легенде одну женщину нивхинку, которая три или четыре раза рожала по двойне, привязали между священными столбами и застрелили из лука, словно зверя»*¹²⁰.

Подобной подозрительности и даже враждебности мы обязаны той устойчивости, с которой образ *чудовищного двойника*¹²¹ переходит из культуры в культуру, принимая черты то одержимого мстью мертвеца, то призрачного провозвестника скорой кончины

¹²⁰ Агранович С.З., Саморукова И.В. Двойничество. Самара: Издательство «Самарский университет», 2001. С. 55.

¹²¹ «Двойники всегда чудовищны, чудовища всегда удвоены» – утверждает Жирар в «Насилии и священном», тем самым предполагая, что миметизм и миметическое насилие тождественны друг другу. Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое Литературное Обозрение, 2010. С. 213.

протагониста, то просто лица, наделенного рядом врожденных моральных пороков и провоцирующего конфликты и разлад. Следует отметить, что в иных случаях близнецы действительно связываются в культуре с негативной аномальностью, но вместе с тем ситуация «удвоения» не связывается с возникновением «злого двойника» или эскалацией внутригруппового насилия. Настороженность в отношении близнецов в примитивных обществах, их вынесение за границу социальной и биологической нормы воспроизводит схему перехода из упорядоченного мира стабильности в мир *неразличения* – состояния хаоса, составляющего бинарную оппозицию с состоянием культурным – стабильным, уравновешенным и рациональным. Представления о близнечестве в свете приводимых Ивановым аргументов фундированы общими законами бинарного кодирования, свойственного человеческому сообществу исходя из оппозиций левое-правое, верх-низ, мужское-женское и т.д. Агранович и Саморукова выделяют следующие черты близнецов в этнографических источниках:

1. Принадлежность к одному миру – зарождающемуся миру культуры, который существует на грани и в непосредственном контакте с природно-хтоническим началом;
2. Определенная отъединенность от других людей;
3. Идентичность функций;
4. Мотив ритуальной смерти на благо социума;
5. Связь со смеховым началом¹²².

Конфликт между близнецами рассматривается ими как важный импульс развития сюжета – в фольклоре и, в дальнейшем, в литературе. Подобная схема устройства мира находит отображение и в институтах власти – Иванов приводит в качестве аргумента сведения о наличии в самых древних типах государств не одного, а двух правителей, представляющих собой две части целого общества. В системе Иванова-Топорова поединок между близнецами или связанными между собой протагонистом и антагонистом следует рассматривать как символическое противостояние двух различных элементов мира, то есть как антропоморфизацию процессов, происходящих не только внутри общества, но и вне его – смены сезонов, агрокультурных циклов, времени суток¹²³. Сюжет «поединка» не вовлекает представителей сообщества в себя, сообщество остается сторонним наблюдателем, пассивно реагирующим на установление миропорядка. Сюда же можно отнести экзогамию и запрет на инцест в примитивных сообществах – все эти институты

¹²² Агранович С.З., Саморукова И.В. Двойничество. Самара: Издательство «Самарский университет», 2001. С. 55.

¹²³ Ivanov V., Toporov V. Le mythe indo-europeen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstruction de schema // Échanges et communications: Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60-ème anniversaire / Ed. by C. Lévi-Strauss, J. Pouillon, P. Maranda. Paris: Mouton, 1970. P. 1180–1206.

оказываются направлены на поддержание различия в обществах, исходящего из понимания изначальной симметрии.

Иванов, что примечательно в контексте жираровского понимания *неразличимости*, предполагает, будто сведение двух элементов к одному представляет собой исключительную для древних обществ ситуацию, ситуацию, по сути, неестественную. Вместе с тем Ивановым не артикулируется соревновательный аспект двух половин – приводя в пример близнечные мифы и коммуникативные практики между фратриями, он подчеркивает связь между бинарностью и представлениями об обмене, взаимопомощи и стремлению к динамике созидания – отнюдь не к динамике миметического соперничества. Однако страх, восхищение или трепет перед близнецами отмечается в различных сообществах (в том числе у приматов – это подмечено в Сухумском обезьяннике советским приматологом Натальей Тих ¹²⁴, чья монография «Предыстория сообщества» чрезвычайно интересна для нашего исследования в связи с темами подражания и соперничества).

Близнецы или двойники фигурируют в фольклоре, маркируя состояния исключительности – выступая либо в качестве создателей мира, либо в качестве правителей. Близнецы выступают посредниками между мирами или между различными частями мира, как бы скрепляя воедино различные явления и состояния – как окружающей действительности (небо и земля), так и социальных процессов, актуальных для конкретного сообщества. Вячеслав Иванов отмечает, что «двоичная» система управления коллективом, по свидетельствам археологов, по всей видимости оказывается древнее системы унифицированной. Разделение племени на две части, предполагающее специфические системы родства и матримониальных традиций, как было отмечено, сопровождалось богатой смеховой культурой – представители разных частей племени поддерживали определенный уровень взаимных насмешек и подтрунивания, несущих функцию игровой, шуточной агрессии, призванной обеспечить «удобную» дистанцию между представителями двух частей – иными словами, связь между двумя фратриями в системе экзогамии обеспечивается через фамильярность:

«Подшучивание представляет собой отдельную разновидность более широкого класса взаимоотношений – ведь это отношения дружбы, принимающие форму антагонизма, контролируемого конвенциональными правилами» – пишет Радклифф-Браун, сравнивая в этой перспективе университетские спортивные состязания с обрядами северо-

¹²⁴ «Предыстория общества» – результат масштабного исследования советского приматолога Натальи Тих. Наблюдая за коллективным поведением приматов Сухумского питомника на протяжении 16 лет (1936–1952 гг.), Тих делает нетривиальные выводы относительно их социального поведения. Области, интересующие ее как экспериментатора, оказываются предметом интереса социобиологии в целом – это сотрудничество и соперничество, эмпатия, подражание и присвоение.

западных индейских племен, кросскузенным подшучиванием фиджийцев и космологией догонов 125.

Подробно о частных случаях ритуального «подшучивания» пишет в статье «Еще раз об отношениях с подшучиванием» А. Радклифф-Браун, подчеркивая, что наряду с проработкой феномена *prestation*, осуществляемой М. Моссом, (Радклифф-Браун имеет в виду ритуальный обмен предметами и услугами), изучение отношений с подшучиванием представляется ему важной миссией социальной антропологии. В некоторых обществах в качестве «другой фратрии» выделяются животные или животные сообщества – они становятся тем символическим Другим, через дистанцию с которым общество определяет себя. В космогонических мифах народов Африки и в сказках, касающихся сюжетов о сотворении мира, мы встречаем повторяющийся сюжет – людей, за провинность обращенных высшими силами в животных. В подобных сюжетах присутствуют сходные элементы – действующие лица исключаются из человеческого сообщества и/или лишаются статуса человека в наказание за преступление, то есть они показывают себя недостойными пребывания в облике человека. Что же это за преступления? Нам встречаются преимущественно два типа вариантов, и они касаются двух типов преступлений: а) убийства себе подобного б) подражания другому: *«И тогда на землю сошел Ишоко. Он оживил трупы силой своего слова и сказал, что он думал, что создал людей, но они утратили человеческий облик, начав убивать себе подобных. И раз они привыкли к человеческому мясу, то быть им леопардами»*¹²⁶.

*«Хайне (Луна) и его жена Ишоко (Солнце) сошли на землю и увидели, как дети и молодые люди целыми днями играют в слонов, несмотря на предупреждения стариков, что они могут превратиться в животных. Видно, что они хотят стать животными, сказал Хайне и повелел им стать слонами. Тем же, кто не играл в слонов, он велел охотиться на слонов и убивать их»*¹²⁷.

Человеческое сообщество, как по Жирану, так и по Иванову, осознает себя через установление собственных границ, и фигуры близнечества отображают игру своего и чужого, «я» и «других», человеческого и животного, света и тьмы и других культурных оппозиций. Одним из ключевых тезисов нашей работы является утверждение, что вся социальная система, исходя из логики жираровской теории, располагается в плавающем, смещающемся пространстве между понятиями «Врага» и «Брата». Социальные и

¹²⁵ Радклифф-Браун А. Структура и функция в примитивном обществе. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 121–122.

¹²⁶ Котляр Е.С. Африканская волшебная сказка: (опыт типологического исследования). М: ИМЛИ РАН, 2002. С. 201.

¹²⁷ Там же.

культурные институты, направленные на поддержание социального порядка, стремятся переобозначить и переименовать «вражеское» и «дружественное», закрепить или открепить маркеры *своего и чужого* от того или иного объекта и группы. Внутри теории Иванова проблема близнечества обсуждается в подобном ключе, позволяя нам сделать следующий вывод: конфликт и соперничество между мифологическими близнецами или братьями, как и соперничество «протагониста» с «антагонистом», призваны артикулировать игру смещающихся границ, проследить за ними и определить местонахождение в пространстве *своего/чужого*.

§ 2.3. Жертвоприношение, дар и взаимность

§ 2.3.1. Экономика дара

В дюркгеймианской оптике группа сама по себе «является объектом чувственной привязанности своих членов»¹²⁸, и потребность в коллективном переживании обладает объяснительным потенциалом при анализе как социального как такового, так и частных практик отдельно взятого общества. Дюркгейм предполагает, что создание образов, репрезентирующих общину (знамен, гербов, различных знаков отличия), связано с необходимостью вывести в мир вещей то чувство общности с Другими. Признание за явлениями природы, животными, растениями или предметами статуса *сакрального* – то есть маркирование их как божеств или предков с последующим включением их в мифоритуальные комплексы – означает, что именно *эти* элементы мира репрезентируют *целое* данного общества. Ученик и последователь Дюркгейма Марсель Мосс, развивая социологию религии, уделял больше внимания психологическим, индивидуальным аспектам этого вопроса, нежели его великий предшественник. Исследуя такие религиозные феномены, как жертвоприношение, дар, молитва, Мосс проводил фундаментальное различие между интровертированным, индивидуальным переживанием сакрального, характерным для верующего, и теми социально значимыми аспектами священного, которые присущи религиозным практикам. В противовес иррациональному внутреннему стремлению к природной священной непрерывности, которую развивает Батай, Мосс разрабатывает теорию дара, рассматривая характерный для индейцев североамериканского атлантического побережья обычай – *потлач*. Суть потлача заключается в том, что вожди

¹²⁸ Эта формулировка принадлежит А. Радклиффу-Брауну, однако она достаточно точно характеризует дюркгеймианские представления об истоках социальных связей. Радклифф-Браун, говоря о «чувственной привязанности», говорит о необходимости символически и ритуально поддерживать единство коллектива: «Нормальная процедура выражения привязанности к группе должна состоять в формализованном коллективном поведении, так или иначе сопряженном с объектом, символизирующим саму группу». 206 с. Радклифф-Браун А. Структура и функция в примитивном обществе. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 146.

двух «противоборствующих» племен поочередно совершают подношения друг другу (процесс Give and take¹²⁹ – отдачи и получения), и подношения эти осуществляются в правовом измерении. Богатство и честь племени определяются не тем, скольким оно *обладает*, но от сколького оно может *отказаться* – в процессе потлача порой уничтожаются произведения искусства, топят лодки, разбивается утварь, сжигаются одеяла: «Тот, кому предстоит быть самым богатым должен быть самым безумным расточителем». ¹³⁰ В этом отношении теория дара Мосса созвучна с концепцией *траты* Батая – дар соотносится с жертвой, выносимой за пределы профанного мира *нормы*. Ощущение потери, присущее и дару, и жертве, объединяет их: с точки зрения Мосса, акцентируется социально-психологическая значимость самой «потери», утраты, уничтожения, с точки зрения Батая – на отстранение даруемой вещи и дарящего субъекта от обыденной профанной среды. Батай проводит связь между жертвоприношением и комедией, точнее – между смехом и жертвой этого смеха. В ходе празднеств, когда всеохватывающее веселье предполагает путаницу, перемену привычного, рождается тот самый хаос, который губителен в прочее время – это временное смешение тоже своего рода жертва, позволяющая ощущать «нормальную» действительность в ее собственных рамках как нечто более прочное: «В противовес любой социальной композиции существует возможность потрясения ее основ, эта возможность сказывается в ритуалах, в ходе сатурналий или карнавалов верх и низ меняются местами»¹³¹.

Задавая этой проблеме экономико-правовую перспективу, Мосс спровоцировал волну дискуссий в гуманитарных науках второй половины 20-го века. Марсель Энафф¹³² как исследователь, чьи интересы сосредоточены на проблемах дара и священного, посвятил рецепции моссовского понятия целую монографию, в которой предложил его расширенное прочтение. Дар в понимании Энаффа – возможность обмена, как напряженного, интенсивного события, как коммуникации между субъектами, взаимности как таковой. Иными словами, в некотором смысле Энафф предлагает дар в качестве ключевого события, созидающего общество. Это обусловлено понятием взаимного *признания*

¹²⁹ «И все эти институты выражают исключительно один факт, один социальный порядок, одну определенную форму сознания, а именно: все – пища, женщины, дети, имущество, талисманы, земля, труд, услуги, религиозные обязанности и ранги – составляет предмет передачи и возмещения. Все уходит и приходит так, как если бы между кланами и индивидами, распределенными по рангам, полам и поколениям, происходил постоянный обмен духовного вещества, заключенного в вещах и людях».

Мосс, М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах. URL: http://anthro-economicus.narod.ru/files/Moss_Present.pdf (дата обращения: 18.09.2016).

¹³⁰ Там же.

¹³¹ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб.: Аxiома/Мифрил, 1997. С. 170.

¹³² Энафф М. Дар философов. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2015. 320 с.

(reconnaissance)¹³³, доступного через обмен неким объектом или объектами, подчеркивающим и закрепляющим контакт между двумя индивидами или группами. Моссом, в представлении Энаффа, упускается важнейший аспект Дара – то, что он утверждает должную связь между коллективами и регулирует их взаимоотношения.

В то же время Леви-Стросс в «Элементарных структурах родства» подходит к пониманию дара, рассматривая матримониальную экзогамическую систему как систему обмена между двумя социальными группами¹³⁴. Критикуя это положение, функционалистская школа предлагает в качестве примера те культуры (эскимосскую или андаманских островов), где тотемизм отсутствует, но где, тем не менее, растения и животные считаются сакральными или, как предпочитает обозначать их Радклифф-Браун, «ритуально значимыми». В таких сообществах *ритуальная значимость* того или иного объекта обусловлена той экономической значимостью, которой обладает объект для мироустройства и хозяйства жителей данной территории – функциональная ценность жертвы перевешивает ее политическую ценность. В мифе он может фигурировать в качестве предка-основателя, но, тем не менее, наделение признаками *сакрального* не всегда сопряжено с репрезентацией общины и принадлежащих к ней кланов. Напротив, объект репрезентирует общину потому, что уже играет роль в ее жизни: «*Функция процесса персонификации состоит в том, что он позволяет представить природу в виде сообщества конкретных лиц и как бы втягивает природу в социальный или моральный порядок*»¹³⁵.

В жирардианской парадигме социальный порядок достигается через первоначальный разрыв порядка, то есть сакрализация целостности является реакцией на ужас человека перед утратой этой целостности – перед внутренними распрями, репрезентированными фрейдовскими сыновьями, убивающими праотца¹³⁶. В ритуальном обмене осуществляется попытка создать управляемую ситуацию взаимности, то есть ситуацию признания Другого, но не признания его в качестве миметического двойника. Стоит еще раз подчеркнуть, что при всем стремлении Жирара дистанцироваться от оптики, в которой социальный порядок рассматривается как сверхценность, его теория эту оптику сохраняет и использует – правда, в собственных целях.

¹³³ «Признание» (reconnaissance) во французском языке, как и в русском, имеет весьма объемное значение – «признать» кого-либо = одновременно и «опознать», то есть «заметить, выделить» из среды, и «почтить».

¹³⁴ Энафф М. Клод Леви-Стросс и структурная антропология. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2010. 559 с.

¹³⁵ Радклифф-Браун А. Структура и функция в примитивном обществе. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 155.

¹³⁶ В «Недовольстве культурой» Фрейд пишет: «Взяв верх над отцом, сыновья убедились, что объединение сильнее каждого поодиночке. Тотемическая культура покоится на ограничениях, возлагаемых друг на друга для поддержания нового состояния». Фрейд З. Недовольство культурой. М.: Литагент «Фолио», 2013. С. 97.

§ 2.3.2. Жертва как посредник

Другой исследователь, чей подход к проблеме коллективной жертвы нам следует рассмотреть – английский антрополог Эдмунд Лич. Определяя жертвоприношение как, в первую очередь, коммуникативный акт, через который общество осознает себя как целое, отделяя от себя часть, Лич предлагает интерпретацию, ключевым концептом которой становится так называемое *сгущение* – поиск материальных, чувственно постигаемых образов для абстрактных конструкций и познавательных моделей *ментифактов*. К слову, аналогичным образом Лич трактует и тотемизм – символическое самоотождествление группы с тем или иным животным, детерминированное необходимостью проиллюстрировать отношение членов группы друг к другу (внутри племени, клана или рода), и в то же время подчеркнуть отличие от членов других групп. Жертва является тем существом, которое способно выстраивать связи между миром своего и миром чужого:

«Этот Мир и Иной Мир понимаются как топографически отдельные пространства, разделенные пограничной зоной. Метафизические личности, которым адресована данная обрядовая деятельность отождествляются с этими священными местами и обычно рассматриваются как предки святые или инкарнированные божества – существа, которые в прошлом были обычными людьми умерли обычной смертью, но теперь стали бессмертными богами. Как и сама пограничная зона, они обладают качествами, характерными и для Этого, и для Иного мира» 137.

Книга Левит, являющаяся ценнейшим источником по части жертвоприношения для Лича, демонстрирует нам связь, устанавливающуюся между жертвой и жертвователем – их сходства подчеркнуты, а отличия устранены: *Согласно мифолого-метафизической трактовке таких процедур, Аарон сам является жертвой, отправленной в иной мир для установления контакта с божеством, и для того, чтобы вернуться к нормальному состоянию в своем новом статусе, Аарон должен принести в жертву часть себя самого*¹³⁸. И далее: *«Прежде чем жертву убивают, жертвователю устанавливается метонимическую связь между собой и жертвой, прикасаясь к голове животного. Жертвенное животное в метафизическом смысле является заменой самого жертвователя»* 139.

Лич выдвигает две модели жертвоприношения, соответствующие представлениям о сакральном и профанном пространстве и сакральном и профанном времени. Первая модель репрезентирует дуализм как поле, в пространстве которого с помощью жертвоприношения

¹³⁷ Лич Э. Культура и коммуникация: логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М.: Восточная литература РАН, 2001. С. 100.

¹³⁸ Там же. С. 111.

¹³⁹ Там же. С. 108.

преодолевается некий пространственный разрыв. Вторая модель мироустройства выделяет сакральное не как пространственную, но как временную составляющую. Обе модели предполагают построение коммуникации между противоположными полюсами существования. Убийство жертвы связано с прерыванием ее профанного бытия, со сменой ее статуса и перенесением в качественно новое состояние – в не-профанное, пограничное время/пространство: *«Священная аура, окружающая акт убийства, связана с тем обстоятельством, что жертвоприношения являются пограничными вехами социального времени»*¹⁴⁰ – важно, что Левит указывает нам не на одну жертву, но на двух: одно существо умерщвляется, а второе – изгоняемо¹⁴¹. Двойная жертва устанавливает два порога очищения общины: первая – через устранение скверны, горизонтальное вынесение его за границу общинного мира, вторая же – через установление вертикальной связи с высшим миром с целью снискать небесное покровительство. Чистая жертва, как гарант благополучия, вычеркивается из профанного мира, *козел отпущения* же подвергается очистительному изгнанию, также вычеркиваясь из профанного мира, но оставаясь в его пределах (на периферии). Примечательно, что Лич представляет динамику жертвоприношения (как и обряда перехода) в обратном порядке относительно миметической теории: как мы уже говорили, изначальным импульсом к осуществлению обрядовой деятельности является необходимость в *сгущении*, в поиске сенсорных образов, которые могли бы вывести абстрактные категории познающего мир разума в мир чувственный и осязаемый – где эти категории могли бы быть не столько помыслены, сколько прожиты членами общины. Помимо самой логики жертвоприношения, понимаемой Личем как сложный ряд транзакций между различными слоями духовной жизни сообщества, важна система взаимоотношений между жертвой и жертвователем. Жертва в полной мере является жертвой тогда, когда она принадлежит не только миру, постороннему общине, но и миру внутри общины. Жрец, осуществляющий заклание, соотносим с приносимым в жертву животным – это подчеркивается через ряд жестов, в том числе через наложение рук. Перемещения действующих лиц ритуала внутри символического пространства храма важно понимать и как создание определенных границ социального пространства, также маркирующих систему различий между «своим» и «чужим».

¹⁴⁰ Там же. С. 103.

¹⁴¹ «И возьмет двух козлов и поставит их пред лицом Господним у входа скинии собрания; и бросит Аарон об обоих козлах жребии: один жребий для Господа, а другой жребий для отпущения; и приведет Аарон козла, на которого вышел жребий для Господа, и принесет его в жертву за грех, а козла, на которого вышел жребий для отпущения, поставит живого пред Господом, чтобы совершить над ним очищение и отослать его в пустыню для отпущения. Книга Левит 16:7-10, Ветхий Завет.

URL: <https://www.bibleonline.ru/bible/rus/03/01/> (дата обращения: 18.09.2016).

Между тем, Личем выдвигается предположение, что главной загадкой жертвоприношения является именно необходимость убийства для осуществления успешного контакта между миром человеческого и посторонним для человека миром божественного. Лич объясняет эту необходимость через то же понятие *сгущения*, в данном случае применяя его к опыту смерти жертвы как к репрезентации перехода из одного состояния в другое: *«Мы должны сначала убить этот дар чтобы его метафизическая сущность отделилась от его материального тела, а потом передать эту сущность в иной мир с помощью обрядового аналогичных обрядам погребения»*. И далее: *«Животное или приносимый в жертву объект представляет собой для жертвователя метонимический знак. Привлекая пограничного священнослужителя для проведения церемонии жертвоприношения в пограничной зоне, жертвователь перекидывает между миром богов, и по этому мосту к нему может потечь сила богов»*¹⁴².

§ 2.3.3. «Человек убивающий» и формирование мужских союзов

Эллинист Вальтер Буркерт, почти параллельно с Жираром обнаруживший истоки социальности в институте жертвоприношения, в своей знаменитой работе «Номо Несанс: человек убивающий», утверждает, будто жертвоприношение появляется на самых ранних этапах зарождения социальности, и рефлексия вокруг него играет ключевую роль в становлении культурных институций, морали и права древнего человека¹⁴³. Интересная трактовка дана Буркертом учредительному насилию: для немецкого исследователя оно – следствие «самораздвоения», с которым сталкивались первобытные охотники, вынужденные быть агрессивными в роли добытчиков и мирными внутри общины. Необходимость переключаться между двумя режимами взаимодействия с реальностью стимулировала потребность в обязательном проведении линии демаркации между «дозволенными» и «недозволенными» формами насилия, иными словами – насилием по отношению к Чужому и насилием по отношению к Своим. По мнению Буркерта, доисторический человек, сталкивавшийся с внешней опасностью в виде враждебных сил природы и диких животных, обязан был разработать устойчивый тип внутренних связей и сотрудничества, из чего следует, что сакрализация мужского союза связана прежде всего с необходимостью обороны против внешнего врага, а усиление внутриобщинных связей сопряжено с противостоянием внешней агрессивной среде. Необходимость различения насилия «внешнего» – осуществляемого ради выживания группы и легитимированного по

¹⁴² Лич Э. Культура и коммуникация: логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М.: Восточная литература РАН, 2001. 142 с.

¹⁴³ Буркерт В. Номо несанс. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе // Жертвоприношение. Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 405–478.

этой причине, и «внутреннего» – осуждаемого неприемлемого и оскверняющего общину, произрастает именно из этого «двойного послания» охотничьей практики. В свете теории Буркерта, символическое разделение состояний «мира» и «войны» в обрядности приобретает исключительное значение в силу своей системообразующей функции по отношению к социальной машинерии.

§ 2.3.4. *Pharmakon*: жертва как «яд» и «лекарство»

Как мы упоминали в первой главе, идея жертвы-абсорбента, впитывающего все скверное, что есть в обществе, в свернутом виде присутствует в статье Жака Деррида «Фармакос у Платона». Двойственность «лекарства» – действенного, но имеющего побочные эффекты, – показывается Деррида через семантическую двойственность греческого слова «фармакос», к которому восходит термин *фармакология*. Один из процитированных Деррида источников иллюстрирует эту мысль: «*Ритуал pharmakos был одной из древних практик очищения. Если город страдал от какого-то бедствия, выражающего гнев богов, от голода, чумы или какого-то несчастья, они брали для жертвоприношения самого некрасивого человека, чтобы очиститься и как бы найти лекарство от страданий города*»¹⁴⁴. Вот что Деррида говорит о подобных процессах: «*Итак, собственное тело города восстанавливает свое единство, замыкается на безопасности своей непреступной глубины, возвращает себе слово, которое связывает его с ним самим в пределах агоры, насильственно изгоняя со своей территории представителя угрозы или внешней агрессии. Такой представитель, несомненно, изображает инаковость зла, которое начинает аффектировать и инфицировать внутреннее, непредвиденно вторгаясь в него*»¹⁴⁵.

Для нас важна образность, возникающая в этом тексте: *тело города, очищение, инаковость, инфекция, паразит* – все эти слова воспроизводят понятийный ряд, относящийся к телу, претерпевающему разного рода манипуляции: вторжение болезнетворных бактерий, введение снадобья. Представление о нарушаемой целостности тела пациента соотносится с нарушаемой целостностью города: общество рассматривается Деррида как организм, из которого ритуальное действие – ужасающее, кровавое и горькое, подобно лекарству – изгоняет болезнь. Однако парадокс заключается в том, что истинная причина – не сама «скверна», распространяющаяся внутри тела человека/общества. Необходимость применения *фармакона* лежит глубже – операция по введению элемента и выведению его за границы сама по себе оказывается значимой, потому как через нее

¹⁴⁴ Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 166.

¹⁴⁵ Там же.

учреждается представление общества о самом себе – то есть о том, что именно составляет его собственную целостность, а что является привнесенным, излишним, подлежащим исключению. Когда индивид по какой-либо причине теряет ориентацию в социальном пространстве, шкала его ценностей более не является константой, а это грозит роковыми последствиями для окружающих, находящихся внутри социальной нормы. Развивая эту мысль, Жиран приводит ряд сюжетов, иллюстрирующих подобные коллапсы. Так, в мифе о Геракле герой, возвратившись домой после долгого отсутствия, по странному недоразумению убивает своих жену и детей. Каин – земледelec, не имеющий обычая приносить в жертву животное, но только плоды, убивает своего брата Авеля – скотовода, в противоположность Каину, приносящего в жертву ягнят.

Внимание психотерапевтическому эффекту ритуальной практики уделяет довольно широкий круг мыслителей. Каждый из вышеперечисленных философов (стоит упомянуть также Й. Хейзингу, П. Вирно, не относящихся непосредственно к Французской социологической школе, но во многом сходных с нею по кругу научных интересов) озвучивали свое понимание того, каким образом общество и религия влияют друг на друга. *«Если бы нужно было одним словом охарактеризовать всю совокупность ритуалов, привлекавших до сих пор наше внимание, то можно было бы сказать, что все они имеют целью продлить и укрепить определенный порядок – семейный, религиозный и т.п. Их задача – сохранить существующее положение вещей. Потому они постоянно и отсылают к модели всякой культурной стабилизации: к единодушному насилию против жертвы отпущения и вокруг нее – это ритуалы стабильности и неподвижности»*¹⁴⁶, – пишет Жиран в «Насилии и священном». Исток всякой ритуальной практики ему видится именно в жертвоприношении – как в самом древнем типе социальной солидаризации. Из кризиса жертвоприношения Жиран выводит иррациональные разрушительные движения человека, не имеющего возможности обезопасить себя от внутренних позывов к насилию. Сама идея смещения с «опасного и динамичного» на «безопасное и статичное» непосредственно соотносится с естественным стремлением человека к максимально комфортному и гарантированно спокойному существованию: *«Язык чистого священного сохраняет суть мифологии и религии, он отрывает насилие от человека и делает его отдельной, расчеловеченной сущностью»*¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Жиран Р. Насилие и священное. М.: Новое Литературное Обозрение, 2010. С. 340.

¹⁴⁷ Там же. С. 10.

§ 2.4. Насилие, власть и священное

«Вот откуда тот смутный, но вместе с тем и призрачный аффект, то двойственное чувство, которое мы испытываем перед абсолютным сувереном: как и Бог, суверен стоит над законом и человечностью, над всем, и есть в нем нечто от зверя, он похож на зверя, похож даже на смерть, которую он носит в себе. Суверен как Бог, как тварь или как смерть»¹⁴⁸ (Деррида Ж.)

§ 2.4.1. Центр и периферия

Топология сакрального была и остается предметом интереса исследователей в различных дисциплинарных полях, начиная с классиков философской антропологии и этнографии, заканчивая современными авторами. В парадигме *сакральной социологии* священный центр имеет символического «носителя»¹⁴⁹ сакрального – и таковым является иерофант, объединяющий в себе человеческую и внечеловеческую сакральную природу. Мир общины, таким образом, является тонкой прослойкой между двумя разнозаряженными объемами *sacer*¹⁵⁰, – сувереном как персонализированным космическим порядком, и хаосом, воплощенным в образах *чуждого* – *чужеземце*, *чудовищах*, опасных хтоническим силах. Проницаемость прослойки напрямую зависит от регулятивных практик, отслеживающих природные и общественные процессы как репрезентации и следствия вмешательства нуминозного. Рефлексируя над линией преемственности, ведущей начало от «Золотой ветви» Фрэзера, Кайуа и Батай подхватывают и развивают тезис об амбивалентности положения суверена внутри социума. Осевой сюжет «Золотой ветви» классика антропологии неоднократно подвергался критике, в частности, Людвигом Витгенштейном¹⁵¹. Однако, значимость этого труда и отдельных его идей для последующей философско-антропологической мысли – в частности, разделения магии на контагиозную

¹⁴⁸ Деррида Ж. Тварь и суверен // Синий диван. 2008. № 12. С. 8–33.

¹⁴⁹ Мы заимствуем это обозначение у Эрика Сантнера, для которого двойственная природа властителя выражается в том, что он одновременно является «носителем» плоти и «носителем» сакральных символических функций. Santner E. *The Royal Remains: The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press, 2011. 288 p.

¹⁵⁰ Английский антрополог Роберт Марретт в статье «Формула табу-мана» делает интересное замечание относительно употребления термина «sacert», подчеркивая, что если во французском варианте «sacré» двойственно и обозначает как священное, так и проклятое, то в английском варианте sacred лишено негативной коннотации. Термин «oudah», заимствованный Марреттом из словаря пигмеев Боканы, кажется ему более подходящим для обозначения священного по той причине, что, будучи чуждым европейцам, термин способен более чисто и вместе с тем более полно выражать амбивалентность сакрального, следовательно, может быть удобен для анализа и классификации религиозных явлений. См. Марретт Р. Формула табу-мана // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М.: Канон+, 2011. С. 101.

¹⁵¹ Витгенштейн Л. Заметки о «золотой ветви» Дж. Фрэзера // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 1989. С. 251–268.

и симпатическую, представления о цикличности насильственной сменяемости власти, – невозможно переоценить. Сюжет об умерщвляемых – буквально или символически – представителях власти, рассматриваемый на разнообразном этнографическом материале – в частности, в африканских институтах царской власти – особенно важен для нашей работы, однако предварительно следует рассмотреть непосредственно пространственные категории сакрального и профанного.

Исследовавший диалектику сакрального и профанного Мирча Элиаде выстраивает сакральную географию общины отличным образом – согласно его представлениям, по мере удаления от центра сакральное уступает место профанному. Однако профанная «периферия» Элиаде имеет мало общего с сакральной периферией Кайуа – по той причине, что она не представляет собой полюс отталкивания, «населенный» инверсированными версиями божеств, чудовищами и потусторонними силами.¹⁵² Деление вселенной на мир небесный, населенный светлыми существами и силами, мир человеческий и мир подземный, населенный мертвецами и хтоническими существами – характерно для всех индоевропейских космологий. В таких традициях, как скандинавская и балтийская, мы встречаем метафорическое осмысление сакрального и профанного миров через образ мирового дерева, уходящего корнями в мир подземный, а ветвями упирающегося в небеса. Коммуникация между миром живых и миром мертвых в многочисленных фольклорных традициях зачастую также осуществляется именно через «вертикаль»: герои, пересекающие границы общины, либо спускаются вниз, либо поднимаются вверх. Элиаде отмечает, что инициационным практикам, в ходе которых *лиминальное* состояние между жизнью и смертью субъекта обыгрывается через опускание иницируемого в колодец, мы обязаны существующим с неолита представлениям о пребывании в земле, пещере, яме и любом другом «низу», выступающем репрезентацией *подземного* мира¹⁵³.

Между тем ряд исследователей отмечает, что деление пространства на «верх» и «низ» на ранних стадиях развития общества по значимости и распространенности порой уступает делению на «центр и периферию». В частности, филолог-скандинавист М.И. Стеблин-Каменский¹⁵⁴ утверждает, что для эдических текстов характерно оценочное истолкование мифологического «центра» как средоточия «блага» (как мира людей, так и мира богов), в то время как на периферию мира коллективное воображение помещает враждебные человеку силы и монструозных хтонических существ, связанных с

¹⁵² Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 1. От каменного века до Элевсинских мистерий. М.: Критерий, 2002. 464 с.

¹⁵³ Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Глава «Несчастье и история» URL: <https://www.e-reading.club/book.php?book=86079> (дата обращения: 11.10.2019).

¹⁵⁴ Стеблин-Каменский М.И. Миф. Л.: Наука, 1976. 104 с.

представлениями о хаосе и разрушении. Позволим себе привести исторический пример, далекий от области научных интересов рассматриваемых нами авторов. Представления о сакральной власти прекрасно отображены в известной с древних времен ирландской игре Фидхелл. Доска для игры напоминает шахматную, и четыре стороны доски символизируют стороны света. В центре доски расположен сакральный центр государства – Тара, и фигура, стоящая на нем – это фигура, представляющая короля. По четырем сторонам света от короля крестообразно расположены четыре подчиненных ему различных части страны: север – Улад, восток – Лейнстер, юг – Мунстера, запад – Коннахт. Процесс данной игры примечателен тем, что партия является репрезентацией действия политического, имеющего сакральный характер (рис. 3). Эксплицитный агональный характер Фидхелл скрывает ее характер миметический: воспроизводя в игровой форме циркуляцию сил между центром и периферией, принося изменения в должный ход вещей, участники вовлекаются в процесс «вторичной космогонии» – если мы воспроизведем логику «сакральной социологии», мы увидим в этой игре сразу два типа игр из предложенных Кайуа – *и агон, и мимикрию*.

Интуиции Кайуа, развитые в эссе «Власть» и разделяемые Батаем¹⁵⁵, в дальнейшем найдут продолжение в теории «левой» – *трагической*, и «правой» – *имперской* парадигм власти. Момент свержения или казни короля означает разрушение вертикали социальных связей, стирание границ между «верхом» и «низом», иными словами – точкой перехода от этатистской стратегии к трагической, от централизованного устройства мира к децентрализации, к расширению периметра социальности. Батай в статье «Психологическая структура фашизма» использует для описания взаимоотношения властителя и народа термины «гомогенности» и «гетерогенности»: «*Королевская власть не существует иначе как в зависимости от гомогенного общества*¹⁵⁶». Революционная победа над определенным комплексом практик, сложившимся при той или иной священной фигуре, торжество нового над отжившим предвосхищает новый цикл, в начале которого большинство осознает свою коллективную вину и канонизирует мученика, а в конце большинство снова обращается против властвующего меньшинства. В «О сокровенном от сотворения мира»¹⁵⁷ Жиран высказывает свою личную убежденность в генетической связи монархии с монотеизмом, подчеркивая, что оба этих института – религиозный и монархический – работают с механизмом заместительной жертвы и несут терапевтическую

¹⁵⁵ Кайуа, по причине болезни отсутствовавший во время одного из собраний Коллежа, перепоручил выступление с докладом «Власть» Батаю. Текст доклада, с примечаниями самого Батая и составителя Олье Д. вошел в сборник трудов Коллежа Социологии. См. Кайуа Р. Власть // Дени О. Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004. С. 115–133.

¹⁵⁶ Батай Ж. Психологическая структура фашизма // НЛО. 1995. № 13. С. 89.

¹⁵⁷ Girard R. Des choses cachées depuis la fondation du monde. Paris: Grasset, 2012. 605 p.

функцию, регулируя потоки миметического внутри общины. Разницей между сувереном и божеством в первую очередь является временная дистанция: *«В монархии интерпретация подчеркивает интервал между выбором жертвы и ее закланием. В жертве, напротив, интерпретация подчеркивает, что жертва уже принесена, что священное уже изгнано за пределы общины. В первом случае священная мощь будет жить и действовать в лице монарха; во втором случае она будет отсутствовать в лице божества. Монархическое царствование – это мифология в действии»*¹⁵⁸. Частные случаи ритуального умерщвления царей, исходя из позиций миметической теории, являются лишь наиболее прозрачными примерами установления баланса между сакральным и профанным внутри общины – того баланса, который в представлении Кайуа по-разному обыгрывается в двух различных моделях власти, приведенных нами выше.

Немалое влияние на формирование представлений членов Коллежа Социологии об этих моделях – горизонтальной и вертикальной – оказала *теория трех функций* Жоржа Дюмезиля. Представление о наличии у всех индоевропейских народов сословного деления на жречество, военную аристократию и земледельцев, по версии Дюмезиля, является ключом к пониманию всего генезиса культурных институций индоевропейцев. Ключевую роль эта триада играет и в религиозных системах, образуя пантеон, условно расчерченный по функциям. Ведическая панорама, по Дюмезилю, образована оппозицией Митры и Варуны – как двух различных аспектов божественной власти. Митра и Варуна, следовательно, образуют два полюса сакрального – с одной стороны мы обнаруживаем стабильное, упорядоченное, учреждающее законы жреческое начало, с другой же стороны – спонтанное, хаотичное и непредсказуемое начало воинственное: *«Митра – верховный бог в своем разумном, ясном, умеренном и упорядоченном, спокойном, доброжелательном, жреческом аспекте; Варуна – верховный бог в своем нападающем, темном, таинственном, неистовом, ужасном, воинственном аспекте»*¹⁵⁹. Пространство «дикого», неприрученного сакрального – недифференцированного и опасного слоя бытия, в котором кристаллизуется насилие – в любой миг рискует прорваться в профанный мир разрушительными последствиями, простирается за пределами общины, вне привычной ей логики. Р. Кайуа в своей классификации типов игр привязывает регламентированный, состязательный тип *agon* с «митраистским» способом организации социального пространства, в то время как микро-опыты трансгрессии, относящиеся к типу *illinx* – «головокружения» – характерны для «варунического» типа, более пронцаемого для

¹⁵⁸ Жирар Р. О вещах, сокрытых от сотворения мира. М.: ББИ, 2016. С. 64.

¹⁵⁹ Дюмезиль, Ж. Верховные боги индоевропейцев. М.: ГРВЛ "Наука", 1986. С. 56.

лиминальности.¹⁶⁰ Кайуа признает за *illinx* хронологическое старшинство, предполагая, что строгие правила *агона* являются своего рода «трансформацией психофизиологического хаоса в социальный космос»¹⁶¹.

§ 2.4.2. О суверене и исключенных

Фундаментальный труд по политической теологии «Два тела короля» Я. Канторовича поможет нам проследить историческую динамику сакральной власти от «короля – бога» к «королю – законодателю». Пользуясь терминами Дюмезиля, можно условно увязать концепт *короля-солнца* с властью типа Варуны, а власть республиканского типа, переход к которой традиционно связывается с Французской революцией, с митраистским типом. Аналогия эта шатка с той точки зрения, что власть жреческая в представлении Дюмезиля существует рука об руку с законодательной властью, однако мы, делая акцент на гомологической связи сакральной власти и насилия, должны подчеркнуть: образ суверена секуляризуется (что сопряжено с утратой сувереном множества символических функций) параллельно с тем, как деградирует институт жертвоприношения. Насилие, перемещенное из области сакрального в область светской морали и права, перестает восприниматься как трансцендентное явление, оно более не концентрируется в едином, общем центре, недоступном и недостижимом для толпы, но распространяется диффузно. В этом смысле переход от вертикальной «имперской» системы к горизонтальной «трагической», отрефлексированный Кайуа, предполагает в первую очередь отказ от параллели между насилием и священным.

Два тела короля представляют сложную систему метафор, с одной стороны репрезентируя представления о членении вселенной на сферы сакрального и профанного, с другой стороны выступая символическим центром, пульс которого синхронизирован с общинными и природными ритмами. Из этой системы метафор проистекают представления о короле как о наместнике Бога\богов на земле: ему вменяется в ответственность благополучие общества, мир и согласие, плодородие и процветание земли. Благополучие общины или постигшие ее невзгоды в равной степени расцениваются как результат действий правителя, и как различные аспекты его принадлежности к сакральному – либо благой *sacer*, либо демонический, бестиальный. На это обращает внимание американский антрополог Эрик Сантнер в монографии «Двойное тело народа¹⁶²», где предлагает рассматривать сакрализацию властного центра в соответствии с рядом понятий, введенных

¹⁶⁰ Кайуа Р. Игры и люди. М.: О.Г.И., 2007. 304 с.

¹⁶¹ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Мир, Академический Проект, 2011. С. 200.

¹⁶² Santner E. The Royal Remains: The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty. Chicago: University of Chicago Press, 2011. 288 p.

Эрнстом Канторовичем, Джорджио Агамбенем и Мишелем Фуко. «Исключительность» властного центра Сантнер трактует, следуя концепции *Homo Sacer* Агамбена. При этом, обращаясь к анализу шекспировского сюжета о свержении с престола Ричарда II Генрихом Болингброком, Сантнер акцентирует внимание на том, что «формула» короля не равняется «человеческому + божественному», и при низложении король не имеет возможности вернуть себе статус человека. По Сантнеру, свергнутый король меняет свой сакральный статус на противоположный, то есть становится отвергнутым, *исключенным*, приобретает бестиальные черты. Мучения и галлюцинации шекспировского Ричарда II репрезентируют этот процесс сверхчеловеческой, невозможной для любого другого смертного трансформации. Интенсивность этого становления-зверем тем сложнее поддается концептуализации, чем выше в ней компонент расщепления, расслаивания фигуры Короля. В этот момент мы становимся свидетелями *двойственности* – тело короля множится, распадается на мерцающих двойников и отражений. Э. Эванс-Притчард описывает ритуал интронизации у шеллуков в сходных категориях – рассматривая процедуру возведения на престол вместе с предшествующим ей ритуализированным конфликтом между двумя половинами группы¹⁶³.

Осмысление социальных процессов в терминах, восходящих к телесному опыту, которое является предметом интереса и Сантнера, и Канторовича, присутствует в работах антрополога Мэри Дуглас, чей труд «Чистота и опасность», упоминавшийся нами в связи с пониманием «грязи», внес значительный вклад в изучение вопроса дуалистичности сакрального и связанных с этим табу и предписаниями в различных обществах: «*Символика тела – это часть общего для всех собрания символов, глубоко эмоциональная часть – поскольку она вырастает из индивидуального опыта*»¹⁶⁴. И далее: «*Тело может служить моделью любой ограниченной системы. Тело – это сложная структура. Функции его различных частей и их взаимосвязь – это источник символов для отображения других сложных структур*»¹⁶⁵.

Сходную идею озвучивает Лич, связывая репрезентативные формы мифоритуальных комплексов с чувственным опытом представителя культуры, нуждающегося в осмыслении и раскрытии через общую, нейтральную структуру – через символ или условное обозначение, которое являлось бы общим для всех членов общины. Историк культуры Аарон Гуревич, рассматривая раннесредневековые представления о

¹⁶³ Evans-Pritchard E. The divine kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan: The Frazer Lecture, 1948 // HAU: Journal of Ethnographic Theory. 2011. No. 1. P. 407–422.

¹⁶⁴ Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. М.: Канон-Пресс, Кучково поле, 2000. С. 182.

¹⁶⁵ Там же. С. 173.

пространстве и времени, подчеркивает регулирующую роль скандинавского конунга, который выступает не только справедливым и доблестным властителем, но и добросовестным поводырем для своего народа: *«Способность государя не зависит от его личных качеств, а носит магический характер. Сама власть понималась как сакральная: конунг находится в особых отношениях с высшими силами, поэтому благотворное воздействие на урожай и время правитель мог оказывать не только при жизни, но и после смерти»*¹⁶⁶.

*«Главнейшая функция древних конунгов состояла в том, чтобы своими сакральными действиями поддерживать «добрый урожай» и мир в стране. Один, Фрейр и другие языческие божества, превращающиеся в «круге земном» в «культурных героев», «благополучны в урожаях»*¹⁶⁷.

Нарушения должного хода вещей подвергают опасности тонкую и ненадежную мембрану между мирами и состояниями, и так как король является «первым среди людей», его действия обладают наибольшим весом. Отчасти, добродетели властителя можно назвать типично «варуническими»: хороший властитель = хороший проводник между миром человеческим и миром небесным, он – «прокладка» между сакральным и профанным временем и пространством. Позволим себе дополнить мысль Гуревича еще одним примером из области истории права. Специфическое понятие средневекового ирландского права *fir flathemon* – «правда короля»¹⁶⁸ – представляет собой чрезвычайно интересный для нашей темы случай концептуализации сакральных функций правителя. Этот концепт предполагает, что комплекс добродетелей властного центра, напрямую влияющий на благополучие общества – от материального и экономического (хорошие урожаи, погодные условия) до морального. Комплекс сакральных функций короля предполагает, что он в определенной степени является пространственной репрезентацией облика общества, земли и народа. Магия королевского образа работает и в обратном направлении – благой король способен «проводить» без помех высшую благодать к народу, но в то же время и «увечный» король способен миметическим образом заразить подвластные себе территории. Исходя из «правды короля», властитель, имеющий внешний дефект – врожденный или приобретенный на войне – лишался права руководить, поскольку нарушение целостности его тела подвергало риску целостность и благополучие подведомственного ему коллектива. Правители Ирландии, – как нам известно из исторических хроник – лишившись глаза в поединке, уже не имели права оставаться на престоле в силу своей увечности, и как

¹⁶⁶ Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990. С. 42.

¹⁶⁷ Там же.

¹⁶⁸ Бондаренко Г. Мифология пространства Древней Ирландии. М.: Языки славянской культуры, 2003. 416 с.

функционирует калогатическое правило *фир фласэмон* – не единственный. *«И действительно, король является объектом концентрации коллективных чувств и в то же время объектом недоверчивой и весьма чувствительной для него осторожности»*¹⁶⁹.

§ 2.4.3. «Король-изгнанник» как жертва отпущения

Дихотомия «праведности\неправедности», если отбросить ситуативные и свойственные конкретным обществам характеристики, представляет собой не что иное, как включенность в события и чуткость к приближению кризисных состояний. Неправедность или неудачливость короля, когда мы рассуждаем о них в контексте европейских интеллектуальных интуиций, отрефлексированных рассматриваемыми нами исследователями, подрывает связь общины с благом сакральным и является отображением непригодности его *двойного тела* для осуществления возложенных на него полномочий. Аналогичным образом функционируют и ритуальные практики умерщвления короля по окончании срока правления: смена космологических и аграрных циклов подразумевает смену власти, обновление, переход.¹⁷⁰ *Эффективность* власти имеет срок.

Хотелось бы привести пример из раннесредневекового скандинавского текста «Саги об Инглингах» – в нем наглядно показано, как гонительский механизм поворачивается к священной власти, к общинному центру, а не к его краям.

1. *Домальди наследовал отцу своему Висбуру и правил страной. В его дни в Стране Свеев были неурожай и голод. Свеи совершали большие жертвоприношения в Уппсале. В первую осень они приносили в жертву быков. Но голод не уменьшился. На вторую осень они стали приносить человеческие жертвы. Но голод был все такой же, если не хуже. На третью осень много Свеев собралось в Уппсалу, где должно было происходить жертвоприношение. Вожди их стали совещаться и порешили, что в неурожайе виноват Домальди и что надо принести его в жертву — напасть на него, убить и обогреть алтарь его кровью. Это и было сделано*¹⁷¹.

2. *Случился неурожай, и начался голод. Люди сочли, что виноват в этом князь, ибо Свеи обычно считают, что князь — причина как урожая, так и неурожая. Князь Олав пренебрегал жертвоприношениями. Это не нравилось Свеям, и они считали, что отсюда и неурожай. Они собрали войско, отправились в поход против князя Олава, окружили его дом и сожгли его в доме, отдавая его Одину и принося его в жертву за урожай*¹⁷².

¹⁶⁹ Кайуа Р. Власть // Олье Д. Коллеж социологии 1937-1939. СПб: Наука, 2004. С. 125.

¹⁷⁰ Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 1. От каменного века до Элевсинских мистерий. М.: Критерион, 2002. 464 с.

¹⁷¹ Стурлусон С. Сага об инглингах. Круг Земной. М.: Ладомир, 2002. 687 с.

¹⁷² Там же.

Наряду с приведенными выше сюжетами, в «Саге об Инглингах» мы встречаем и другой сюжет – о короле, фигура которого отождествлялась общиной с плодородием настолько буквально, что после его смерти подданные поделили между собой куски его тела: *«Ни при одном конунге не было таких урожайных годов, как при конунге Хальвдане. Люди так любили его, что, когда стало известно, что он умер, и тело его привезено в Хрингарики, где его собирались похоронить, туда приехали знатные люди из Раумарики, Вестфольда и Хейдмёрка и просили, чтобы им дали похоронить тело в своем фюльке. Они считали, что это обеспечило бы им урожайные годы. Помирились на том, что тело было разделено на четыре части, и голову погребли в кургане у Камня в Хрингарики, а другие части каждый увез к себе, и они были погребены в курганах, которые все называются курганами Хальвдана»*¹⁷³.

В случае Олава и Домальди короли умерщвляются подданными одновременно и как виновные, и как искупительная жертва. В случае же Хальвдана мы имеем дело с тем, что Дж. Фрезер называл *контагиозной магией, магией заражения*. Монарх не только транслирует святость, но и способен порождать ее и длить в самом себе. Благодать не уходит вместе с ним, *«согона поп moritur»*¹⁷⁴. Ритуальная теофагия представляет собой явление того же порядка: король или жертва репрезентируют священное, жертвователю устанавливает метонимическую связь с высшими силами через сопричастность к *носителю*. Космогонические мифы о происхождении мира из частей тела расчлененного первосущества мы встречаем как в индоевропейском эпосе – Махабхарате и в *Старшей Эдде*, так и в мифологии южноамериканских индейцев – (заметим, что для Жирара подобные переклички в сюжетах являются аргументами в пользу возможности определения общего для всех культур представления об обожествленном мученике в центре религиозных практик). За сувереном закреплено одно единственное преимущество, которого он, впрочем, лишен как представитель человеческого рода и которым наделен лишь как суверен: *посредничество*. Будучи посредником, он способен пересекать границы, прокладывая путь между диким *сакральным* и *профанным* народом, являясь, тем самым, хранителем границы. Дюмезиль в упоминавшейся нами выше работе подчеркивает «переходный» характер бога-кшатрия в индоевропейских религиозных системах – именно ему, богу-воину, богу-царю приписывается сверхрациональная связь с потусторонним миром, с мертвыми, иными словами – с миром, находящимся за границей общины. Двойственность властного центра проявляется не только в принадлежности к миру людей наравне с миром сакрального, но и в его пограничном положении, то есть в *уязвимости*.

¹⁷³ Там же.

¹⁷⁴ Канторович Э. Два тела короля. М.: Изд-во Института Гайдара, 2013. 744 с. См. Глава «корона бессмертна».

Центральное положение суверена или вождя предполагает неизбежность пристального внимания, непрерывного подсвечивания всех нюансов его правления. *Перенасыщенность*, напряжение, которыми заражена власть, легко меняет полюса с благоговения, или того, что Отто называл «*misterium fascinans*» на «*mysterium tremendum*»¹⁷⁵. Конунг Домальди устраняется как виновный, но не ради устранения как такового – он остается носителем королевской святости, остается медиатором, и, умерщвляя его, община действительно приносит жертву – иными словами, Домальди – не *козел отпущения*, но *жребий для Господа*, оператор вертикальной связи. Иначе обстоит дело с практикой изгнания короля. Изгнанничество предполагает прямую вину в ее привычном нам, бытовом, а не магическом, контагиозном смысле.

Изгнанничество, которому подвергаются правители – такие, как Эдип – являет собой инверсию представления о сакральной власти, как структурирующем общество элементе. Радклифф-Браун говорит о сакральности короля как об объекте, за которым закреплена символическая функция – поскольку он выражает собой солидарность и вдохновляет патриотизм группы, иными словами, король – функционально такой же объект, как флаг¹⁷⁶. Устраняемый, выносимый единодушным жестом всех против одного на периферию социальной жизни, король более не является центром, но он и не умерщвляется подобно королю-жертве. Гомологическим сходством с образом короля-изгнанника обладает и образ «короля, подверженного порче», «увечного короля». Сожженный Домальди и ослепивший себя сам Эдип представляют собой наглядные примеры того, как работает навязчивый фантазм заглядывания за «обратную сторону Луны», фантазм перехода от сакрального в его космическом значении к значению макабрическому, хаотичному, от возвышенного к низменному аспекту священного. Подробнее о том, как в европейской культуре работает этот нарратив, показывает Кайуа в уже упоминавшейся нами работе «Власть», однако Кайуа не видит качественных различий между королем убиенным и королем-изгнанником: *«Если случается, что порядок вещей, вопреки королевским деяниям оказывается нарушенным, то короля можно предать смерти, принести в жертву как козла отпущения. Сила отталкивания, которая до сих пор удерживала на расстоянии людей, охваченных подлинно религиозным ужасом, вдруг превращается в смертоносное отвращение..., впрочем, оно может принять и другие формы. В противовес своей властной силе король может...стать немощным. Мифология и ритуалы дают множество свидетельств такой*

¹⁷⁵ Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: СПбГУ, 2008. 274 с.

¹⁷⁶ Радклифф-Браун А. Структура и функция в примитивном обществе. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 146.

тенденции. Откровенно говоря, искалеченный король представляет собой смягченный вариант умерщвленного короля»¹⁷⁷.

В поддержку этой мысли Кайуа попробуем совершить мыслительный эксперимент и проанализировать в интересующей нас оптике сюжет древнеирландской саги о Суибне-Гельте – проклятом короле, безумце и страннике – который является, на наш взгляд, интереснейшей иллюстрацией подобной трансформации властителя. Синописис прост: гневливый правитель оскорбляет христианского священника, кощунствует, а после и вовсе убивает невинного ребенка за то, что тот окропляет его святой водой. Священник проклинает короля, и тот в безумии скитается по земле, не в силах избавиться от чудовищных видений войны и насилия. Этот сюжет, относящийся к сравнительно позднему этапу эпической литературы, выводит на первый план мотив возмездия за святотатство: король становится изгнанником в наказание за совершенные против веры преступления. Однако, задавшись целью рассмотреть этот сюжет в категориях Жирара, мы обратим внимание на иные детали. Под пластом миссионерской этики, представляющей нам Суибне в качестве эмблематической фигуры демонизированного языческого правителя – яростного воина, не управляющего собственным гневом, не уважающего христианские святыни – мы обнаруживаем характерные для «гонительского» мифа элементы: персонаж изгоняется из общины, совершив преступление внутри нее, запустив процесс разъедающего порядок миметического насилия. Гнев Суибне и его последующее безумие симметричны: насилие, причиненное им невинному члену общества – того общества, символической главой которого он является – интериоризируется, проливаясь внутри его собственной головы: *«То, что увидел он на небе заставило содрогнуться его сердце, ибо было там великое волнение и облака похожи были на людей, что в ярости сражаются друг с другом, и тьма туч была там, и сверканье молний, и огонь. И столь ужасным показалось ему это видение, что охватило его в эту минуту безумие, покинули его рассудок и разум... стал Суибне схожим видом и обликом своим с демоном летящим, как ветер, и как смерч, и как ураган, и как буря... И пустился он в стремительный полет и долгое скитание»¹⁷⁸.*

Тело короля, являющееся символическим центром и репрезентацией общины, претерпевает субстанционально тот же процесс, что и община, мир в которой дал трещину по его вине. Последующее одичание Суибне отображает его исключенность – в том же смысле, в котором это понятие по отношению к свергнутым королям употребляет Сантнер. Преступление как пере-ступление дозволенного, как действие разрушительное и

¹⁷⁷ Кайуа Р. Власть // Дени О. Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004. 588 с. С. 125–126.

¹⁷⁸ Михайлова Т.А. Ирландское предание о Суибне Безумном, или взгляд из XII века в VII. М.: МГУ, 1999. С. 359.

недопустимое, выводит короля из центра на периферию социальной географии, монструализирует его, превращая в жалкую тень правителя, в его бестиализированного двойника. Суицид не только безумен, но и лишен прежних отличительных признаков носителя *благого сакрального, лишен королевских инсигний* – он обнажен, растрепан и жалок, погружен в хаос и наполнен им, и пространственные метафоры подчеркивают его внутреннее состояние: вместо королевских покоев он обретается по чащобам и пустошам вместе с другими безумцами, другими исключенными. Баланс сакрального и профанного пространств выстраивается исходя из комплекса дихотомий:

Король (Исключительность) – Изгнанник (Исключенность)

Добродетель – Порок

Центр – Периферия

Порядок – Хаос

Божественное – Бестиальное.

Изгнание правителя, его свержение или умерщвление наглядно показывают нам, как одна лиминальность легко переходит в другую – так же просто, как, согласно теории заместительной жертвы, один случай несанкционированного насилия ведет к миметическому кризису и братоубийственным распрям. Оформлено ли свержение институционально в мифоритуальных комплексах, или же происходит стихийно, для теории гонения не представляет существенной разницы. Семена распрей, обнаруживающиеся в сакральном центре, заложены изначально на двух уровнях «тела короля»: на уровне вечного священного института королевской власти, абстрактного и разнозаряженного, на уровне «Бога как твари», и на уровне профанного человеческого тела. Формализация в ритуальных действиях и сложный комплекс предписаний и запретов по-разному детализирующийся и варьирующийся от эпохи к эпохе и от культуры к культуре, в сущности, служит одной цели – сохранению границы между миром общины и миром сакрального. И если такие антропологи, как Лич и Дуглас, делают акцент на фундаментальной значимости понятия *границы* с социально-эпистемологических позиций, сообщая нам, что именно *различиям* человек обязан многообразию экзистенциального опыта, то Жираном комплекс ритуальных практик будет сведен к установлению баланса между *насилием грязным* и *насилием чистым* – то есть, различия для Жирара не являются значимыми сами по себе, но лишь в контексте возможной угрозы миметического насилия. Король, как репрезентация властного центра, таким образом, служит проводником между миром людей – миром профанного, и миром сакрального – что накладывает на него обязанности оберегать границы священного и мирского, не давая «неприрученному» насилию сокрушить мир в общине.

ГЛАВА 3. ВВЕДЕНИЕ В МИМЕТИЧЕСКУЮ ТЕОРИЮ

§ 3.1. Специфика методологии Рене Жирара

Прежде чем говорить о ключевых теоретических разработках миметической теории, следует выделить специфические черты самой тактики, которой следует Жирар в разработке собственного категориального аппарата. В первой главе мы обратились к основным событиям в жизни Жирара как исследователя, к тем, что сыграли важную роль в формировании проекта фундаментальной антропологии. Во второй – обозначили контекст, в котором существуют проблемы миметического насилия: специфический язык, которым пользовались работавшие с данной проблемой философы и антропологи, различия в их методах и в выборе материала, служившего основой для выводов и обобщений. В данной главе мы попытаемся более детально проработать непосредственно жирардианское понимание данной проблематики и выделить специфические черты его теории. Однако предварительно следует сказать несколько слов непосредственно о его методологии, и мы выделяем следующие ее ключевые особенности:

1. «Документальный» подход к интерпретации литературных текстов

«У истоков самых великих открытий лежит любопытство, лежит доверие к языку... даже самому обыденному» – утверждает Рене Жирар в «Насилии и священном»¹⁷⁹. Этот тезис можно считать ключевым, когда речь идет об отношении Жирара к понятию «культуры» и способах ее исследования. В представлении Жирара, вся художественная культура – это инструмент, используемый человечеством для работы с проблемой *миметического желания* (*Le désir mimétique*). Подобной точки зрения придерживается Фрейд, когда в работе «Моисей и монотеистическая религия» предлагает выявлять и анализировать искажения в исторических текстах и устных преданиях как сообщения и симптомы того или иного культурного недуга. Подозрительность Жирара к тексту (А.Зыгмонт и Д.Дюков в своей статье, сравнивающей теорию Жирара и философию Жоржа Батая, называют подобный метод чтения «конспирологическим»¹⁸⁰): пристальное внимание к различным инверсиям, перестановкам элементов в одном и том же нарративном массиве – кажется внушенной ранним его интересом к психоанализу:

«С искажением текста дело обстоит так же, как с убийством. Акценты текста смещены, т.е. в буквальном смысле перемещены в другое место. Во многих случаях такого

¹⁷⁹ Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое Литературное Обозрение, 2010. С. 122.

¹⁸⁰ Зыгмонт А.И., Дюков Д.А. Философия насилия и сакрального Жоржа Батая и Рене Жирара в сравнительной перспективе // Религиоведческие исследования. 2017. № 1(15). С. 31.

смещения мы поэтому можем рассчитывать на то, что сумеем все-таки обнаружить элементы, подвергшиеся подавлению и отрицанию, в скрытом виде в каких-то других местах, пусть видоизмененными и вырванными из контекста»¹⁸¹.

Литература и пластические искусства в этом свете выполняют своего рода терапевтическую функцию, осуществляя дешифровку запутанных и тревожащих мыслителей всех эпох психосоциальных явлений. Выработывая собственную грамматику для работы с миметическим, каждая культура и эпоха, согласно этой логике, репрезентирует «расстановку сил» и распределяет роли в миметической игре. В представлении Жирара, именно по этой причине при вскрытии фундаментальных схем общественных взаимодействий наукам о человеке непременно следует заострять внимание на самих способах, которые выработывает человечество в тот или иной период времени для проговаривания своих проблем. Это наиболее заметно в художественной и народной культуре – в мифе, эпосе, литературном творчестве. Между тем: *«Не следует фетишизировать литературу и автоматически относить ее к «светлой стороне» во время борьбы за истину»¹⁸²*, – поскольку текст – это всегда перспектива, всегда точка зрения. Но чья? Мифы, сказки, хроники и художественная культура являются индикаторами коммуникативных паттернов, которым суждено стать материалом жираровской аналитики – они являются, как мы уже сказали, *свидетельствами, будучи текстами гонения* – маскирующими операцию «дизъюнкции» под маской справедливого суда над *криминализированным Другим*¹⁸³.

Доверие Жирара к тексту частично произрастает из увлеченности идеями структурно-функционалистской и функционалистской антропологией и, в частности, идеями Бронислава Малиновского, отстаивавшего за мифом особый статус в формировании культурных, религиозных, ценностных и познавательных установок сообщества¹⁸⁴. *Свидетельство* является таковым для анализатора и мыслителя ровно в той степени, в которой произведение или миф маскирует опыт гонений для своих современников. И первыми в этом ряду оказываются *мифы о происхождении* – те, что

¹⁸¹ Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое Литературное Обозрение, 2010. С. 170.

¹⁸² Girard R. Les grands entretiens d'artpress. Paris: Artpress, 2015. P. 36.

¹⁸³ Термин «криминализации» в отношении механизма гонения заимствуется нами из словаря Джорджио Агамбена. Процесс «исключения» субъекта из общества через обвинительный приговор большинства, описываемый Жираром, кажется нам идентичным процессам, лежащим в основе трактовки Агамбеном «криминализации другого». См.: Agamben G. Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life. Redwood city: Stanford University Press, 1998. 110 p.

¹⁸⁴ Елеазар Мелетинский в работе «Поэтика мифа» так резюмирует позицию Малиновского: «Миф – это не просто рассказанная история, миф переживается аборигенами в качестве своего рода устного священного писания, как некая действительность, влияющая на судьбу мира и людей. Реальность мифа восходит к событиям доисторического времени, но остается психологической реальностью благодаря воспроизведению мифов в обрядах и магическому значению последних». Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Мир, Академический Проект, 2011. С. 39.

описывают возникновение мира, человеческого рода и его отношения со стихиями, природой и богами: «Миф – это заблуждение, скрывающее учредительное линчевание, ведь оно повествует нам о богах, и никогда – о тех жертвах, которые стали этими богами».185

Валерий Подорога, комментируя в работе «Мимесис» образный ряд «заражения-очищения», придерживается мнения, что подобная метафора релевантна преимущественно в рамках «исторического воображаемого», придерживаясь позиции, что литература, этнографический материал и исторические хроники не могут быть напрямую сведены к общему знаменателю миметического насилия: «Он (Жирар) делает акцент на мировой метафоре насилия, метафора эта – чума, и все на той же ужасной и патогенной циклотимии действия, о которой мы уже говорили.<...> Заражение насилием как очищение, или, во всяком случае, желание такой чистоты, которая недостижима обычными средствами. Литературный или оргиастический образ чумы, который развивается у Арто, Жирара, Камю, в пушкинском "Пире во время чумы", сохраняет свое значение в границах исторического воображаемого».186

Предложив теорию миметического желания как способ для дешифровки культур через литературные произведения, Жирар применяет ее как для анализа традиционных философских проблем (главные мы рассмотрели в предыдущей главе), так и для анализа проблем социально-политических, проблем современного общества (таких как экстремизм, массовые самоубийства и эпидемии расстройств пищевого поведения, поразившие западное общество на рубеже 20 и 21 столетий). Подобный подход предполагает, что «свидетельства» могут быть дешифрованы исследователем, даже будучи изъятыми из контекста – иными словами, исследователь позиционируется как неангажированный историческими реалиями *исключенный наблюдатель*, способный на разоблачение «текстов гонения».

2. Отказ от радикального эволюционизма

В отличие от сторонников эволюционистского подхода в антропологии, Жирар предполагает, что структуры человеческого социального поведения не сильно трансформировались за время существования человеческой цивилизации. На этом утверждении основан вывод, согласно которому фундаментальной чертой человека, выделяющей его из мира природы, является именно *миметическое желание* (*désir mimétique*), основания которого не подвержены трансформации в рамках исторического

185 Жирар Р. Завершить Клаузевица. М.: ББИ, 2019. С. 45.

186 Подорога В.А. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы. Том 1. М.: Культурная революция, Логос, 2006. С. 659.

времени¹⁸⁷. А значит, все цивилизационные, языковые и социальные отличия, с которыми сталкивается ученый при знакомстве с той или иной культурой, являются лишь вариациями одного и того же принципа, одного и того же коммуникативного паттерна. Подобный подход позволяет сопоставлять различные пласты культуры различных исторических периодов и народов, применяя для их анализа одну и ту же категориальную сетку – так, Жирар свободно лавирует между древнегреческой трагедией, современными ему событиями, данными, полученными антропологами в индигенных обществах и средневековыми хрониками.

3. Этико-сотериологическая направленность поздних сочинений

Нам следует провести границу между «ранними» и «поздними» сочинениями Жирара по той причине, что «цели» проводимых им исследований разнятся. Известно, что в конце 70-х Жирар все больше и больше погружается в религию – и не только как антрополог и исследователь религии, но и как человек. Он принимает католицизм, и это событие находит отображение в его работах: весь аппарат миметической теории становится на службу своеобразно истолкованной христианской этике. *Миметическое желание* перестает быть исключительно инструментом для беспристрастного анализа, но предстает как, по сути, эквивалент учению Христа в гуманитарных науках. Как по текстам философа, так и по его публичным выступлениям становится заметно, что проект «фундаментальной антропологии» из проекта сугубо исследовательского эволюционирует в проект практической философии. Такие понятия, как *учредительное насилие*, *жертва отпущения*, *фармакон*, *желание без объекта*, таким образом, имеют в глазах Жирара и его последователей не только теоретическую, но и социально-этическую значимость, поскольку призваны инспирировать пересмотр специфических общественных структур и тем самым изжить миметическое насилие как специфический недуг человечества. Сотериологический характер риторики позднего периода, на наш взгляд, выводит теоретические наработки Жирара за границы дисциплинарного поля философии, апеллируя к категориям религиозного опыта, и даже намеренная рационализация категорий христианского учения не оставляет за нами возможности рассматривать его аргументацию, пользуясь исключительно философско-антропологическими инструментами. Отчасти по этой причине в западных академических сообществах идеи и труды Жирара чаще всего становятся предметом именно религиозоведческого анализа – и в меньшей степени философского, социологического и антропологического.

¹⁸⁷ Несмотря на то, что в «Сокровенном от основания мира» Жирар подчеркивает, что интенсивность, с которой миметическое желание развертывается в мире, прямо пропорционально динамике секуляризации, принципиальная структура желания остается неизменной на протяжении всей истории человечества.

Отметим еще раз, что объектом нашего интереса в данной работе является именно философско-антропологическая «аппаратура» Жирара, а потому мы намеренно оставили в стороне такие элементы жирардианского учения, как христология, а также его интерпретации библейских сюжетов.

§ 3.2. Механика миметического

§ 3.2.1. Два типа мимесиса

Начиная с ранних работ, когда, преподавая французскую литературу в Университете штата Индиана, Жирар обнаруживает в ключевых для мировой литературы сюжетах сходные повороты, его внимание привлекает тема миметизма. Именно этой проблеме он посвящает свой первый философский труд – «Ложь романтизма и правда романа», – где вводит понятия «образца» (*mediateur*) и «Треугольника желания» (*le désir triangulaire*) для проработки сложных движений взаимности и соперничества между протагонистом классических романов (таким, как Жульен Сорель в романе «Красное и черное»), его проводником-соперником и «ускользающим» объектом желания. Во многом разделяя взгляды Габриэля Тарда¹⁸⁸ на роль способности человека к подражанию в процессах формирования человеческой культуры (об этом упоминается, в частности, в беседе с психиатрами Ги Лефором и Жаном-Мишелем Угурляном в работе «О сокровенном от сотворения мира», а также в заключении к книге «Истоки культуры»¹⁸⁹, построенном в форме ответа на критику Режи Дебре в работе «Священный огонь»¹⁹⁰), Жирар, тем не менее, подчеркивает, что эти способности несут не только созидательные для общества последствия – такие как развитие материальной культуры, торговли или искусств. Позиция Тарда относительно социальной значимости подражательных механизмов рассматривается Жираром как самоочевидность, не требующая доказательств. Именно по этой причине Жирар отказывается признать концепцию Тарда как предшественницу собственной – Тардом упускается важнейшее следствие миметизма, а именно – миметическое соперничество (*la rivalité mimétique*) и его связь с насилием¹⁹¹.

*«В человеческом поведении нет ничего или почти ничего, что не было бы присвоено через изучение, а всякое изучение сводится к подражанию»*¹⁹² – утверждает Жирар в работе «О сокровенном». Однако вместе с тем он критикует односторонность тардовской теории,

¹⁸⁸ Тард Г. Законы подражания. М.: Академический проект, 2011. 304 с.

¹⁸⁹ Girard R. *Les origines de la culture*. Paris: Desclée De Brouwer, 2004. 280 p.

¹⁹⁰ Debré R. *Le Feu Sacré: Fonctions du Religieux*. Paris: Gallimard, 2005. 480 p.

¹⁹¹ Об этом различии между двумя концепциями социального миметизма: Жирар Р. Завершить Клаузевица. М.: ББИ, 2019. 300 с. С. 44.

¹⁹² Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016. С. 9.

понимающей под мимесисом исключительно репрезентацию определенной модели поведения. Отказ заглянуть глубже и обратиться к причинам, детерминирующим саму потребность в этой репрезентации, на взгляд Жирара, – главная ошибка всех теоретиков мимесиса, занимавшихся его социальными аспектами¹⁹³. В попытках пересмотреть подобный подход к проблеме, Жирар предполагает, что для понимания проблемы истоков миметического следует разделить миметическое подражание на два типа, о которых мы упоминали ранее: так называемый мимесис обучения (*la mimesis d'apprentissage*) – тот, что выступает в роли двигателя культуры, и мимесис соперничества (*la mimesis de rivalité*), участвующий в распределении материальных и символических благ. Жирар подчеркивает разницу между этими подражательными моделями, приписывая первой созидательные аспекты, а второй – разрушительные и приводящие к конфликтам. Одной из теоретических проблем, с которыми сталкивается миметическая теория, является тонкая граница между двумя типами мимесиса – момент перехода одного типа подражания в другой практически им не артикулируется. Оттеснив *мимесис обучения* как область менее актуальную для собственной философской рефлексии, Жирар сосредоточивает свой исследовательский интерес на *мимесисе апроприации*. На этом последнем и строится объяснительная модель фундаментальной антропологии:

*«Если у человека миметическое играет фундаментальную роль, то неизбежно должно существовать и приобретательское подражание или, если угодно, мимесис присвоения, последствия которого нужно изучать и обдумывать»*¹⁹⁴.

Согласно гипотезе Жирара, воспроизводя жест соплеменника, человеческая особь не только заимствует у другой полезные навыки, но и учится обозначать тот или иной объект как желанный благодаря тому, что объект уже распознан в качестве желанного другим. При всем видимом сходстве данной идеи с концепцией *желания другого* у Жака Лакана и концепцией *нехватки бытия* Жан-Поля Сартра, Жирар в первую очередь затрагивает не внутреннюю психологическую жизнь личности, но этические и нормативно-правовые аспекты общественной жизни. Подобная позиция близка прочтению Александром Кожевым идей Гегеля, и идея миметического желания может быть поставлена в один ряд с вышеупомянутыми идеями несмотря на то, что Жирар подчеркивает независимость собственных теоретических находок¹⁹⁵.

¹⁹³ К примеру: Лебон Г. Психология народов и масс. М.: АСТ, 2016. 320 с.

¹⁹⁴ Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016. С. 10.

¹⁹⁵ «О самосознании, достигаемом лишь посредством «признания со стороны другого», твердили в то время все на каждом углу... Вслед за Гегелем я утверждал, что объектом желания являются не столько сами вещи, сколько направленный на них взгляд кого-то другого: речь, в некотором смысле, шла о желании желания другого». Жирар Р. Завершить Клаузевица. М.: ББИ, 2019. С. 54.

Следует отметить и другую отличительную черту жирардианской аналитики, принципиально отличающую ее от постгегельянской – это отношение к роли субъекта. Дело в том, что согласно миметической теории различия между субъектами столь незначительны, что малейший аффект способен нарушить границу и целостность, с помощью которых западная рациональность и стремится субъекта описать¹⁹⁶. Однако, как мы уже обозначили, понимание желания как желания *другого* у трех вышеперечисленных мыслителей имеет отношение – прямое или опосредованное – к кожевскому прочтению гегелевской диалектики. В последней крупной работе «Завершить Клаузевица» Жирар признается, что сравнения с кожевской мыслью со стороны критиков миметической теории преследовали его на протяжении всего творческого пути¹⁹⁷. Однако сходные выводы, по словам самого мыслителя, продиктованы не влиянием Кожева на ранние стадии формирования теоретического аппарата фундаментальной антропологии – сходства между двумя подходами лишь подтверждают состоятельность каждого из них, – подчеркивает Жирар, – и тот факт, что разными путями возможно приблизиться к одним и тем же выводам – тоже. У нас нет основания подвергать чистосердечность Жирара сомнениям – по меньшей мере потому, что непосредственно философские проблемы начинают волновать Жирара после эмиграции в США, тогда, когда у него не было возможности присутствовать на публичных выступлениях Александра Кожева или общаться с ним, а на момент написания работы «Романтическая ложь и романная правда» интеллектуальная мода на идеи Кожева, по словам Жирара, сошла на нет, – и спекулировать на ней, интегрируя их в собственный теоретический аппарат не имело никакого смысла.

Диалектическая динамика присутствует в самой форме миметического – как бесконечный обмен жестами и становление взаимности несмотря на то, что идею признания Другим как движущую силу желания Жирар дополняет идеей уничтожения:

«Два соперника вступают в конфликт за признание, и эта потребность мешает им просто убить друг друга. В любом поединке кто-то должен бояться другого и признавать его своим господином, тогда как себя рабом этого господина. Диалектика раба и господина всегда казалась мне слишком миролюбивой и напоминающей то, что этнологи применительно к животным сообществам называют иерархиями доминирования»¹⁹⁸.

Представление о рубеже между человеческим и животным, обозначенном способностью рискнуть собственной биологической жизнью ради символического признания Другим – тем, кто избран в качестве соперника, роднит жираровское

¹⁹⁶ Жирар Р. Критика из подполья. С. 234.

¹⁹⁷ Жирар Р. Насилие и священное. С. 54–55.

¹⁹⁸ Жирар Р. Завершить Клаузевица. С. 57.

представление о различии человека и животного с гегелевской концепцией в кожевском прочтении: и в той, и в другой теории поединок за объект желания (маскирующий *желание без объекта*) – и есть рубеж, за которым человек становится человеком: *«Высшая ценность для животного – это его животная жизнь. Все желания животного в конечном счете определяются его стремлением сохранить собственную жизнь. Значит, желание будет человеческим тогда, когда оно пересилит желание самосохранения. <...> Только посредством риска сотворается и раскрывается как таковая человечность»*¹⁹⁹.

Объект, не оцененный соплеменником, предметом борьбы никогда не становится, иными словами, значимость любого объекта измеряется напряженностью борьбы вокруг него. Парадоксальным образом градус напряжения в состязании за право обладания объектом нередко приводит к тому, что разгоревшаяся агрессия – как «миметика» выступившего проводником желания, так и субъекта-протагониста, – заглушает первоначальный повод к состязанию и переносится на противника самого по себе: *«по мере приближения посредника, страсть становится все интенсивнее, а конкретная значимость объекта – слабее»*²⁰⁰.

Почему созидательные аспекты подражания – такие, как способность к обучению, обогащение культуры за счет цитат и заимствований, и все то, о чем говорил Габриэль Тард, отступает на задний план по сравнению с деструктивными аспектами? Почему насилие заразно? Откуда берется *желание без объекта*? В прочтении Жирара лишь в борьбе за признание Другим человек становится человеком, и это признание должно быть сопряжено с риском для жизни – той примитивной животной жизни, обладание которой самой по себе никому не делает чести. Этот тезис близок кожевскому Гегелю – Господином в диалектическом движении возможно стать лишь пребывая на грани, то есть пойдя на риск. В животном мире, в отличие от человеческого, существуют иерархические настройки, не допускающие столь безрассудных жестов, как миметическое соперничество. И именно по этой причине животное никогда не может быть *свободно*: *«Гегельянский субъект Кожева – это ничто, но это ничто оформляется положительным содержанием природы. Объект желания подвержен влиянию выбора другого человека только потому, что для Кожева природный мир и объекты не имеют отношения к сущности человечности. Жираром, напротив, нехватка бытия понимается через отношение к другому и не имеет влияния на возникновение чувства неудовлетворенности, от которого страдает субъект. Сравнивая*

¹⁹⁹ Кожев А.В. Введение в чтение Гегеля: лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. СПб: Наука, 2003. 792 с.

²⁰⁰ «Plus le médiateur se rapproche, plus la passion se fait intense et plus l'objet se vide de valeur concrète». Girard R. Mensonge romantique et la vérité romanesque. Paris: Fayard/Pluriel, 2011. 352 p.

себя с другими, субъект Жирара ощущает недостаток индивидуальности и характера. Исключенность из статичного бытия природы заставляет субъект Кожева направить внимание на желание других, и он нуждается в них, чтобы сознать свою человечность. Субъект в понимании Кожева может быть удовлетворен, если процесс отрицания оказывается завершённым. Субъект Жирара, напротив, никогда не может быть избавлен от своей неудовлетворенности. Поскольку субъект лишен индивидуальности и не воспринимает себя как ценность, он не располагает атрибутами субъекта Кожева»²⁰¹.

Жирар признается, что диалектика Гегеля – это не тот инструмент, который может быть полезен для анализа военных конфликтов, потому как история не знает следующего за конфликтом успокоения и разрядки в виде *синтеза*, любое состязание не заканчивается даже на этапе заключения договора, но приводит к «*устремлению к крайности*». Гегелевский оптимизм в отношении диалектики, согласно Жирару – это оптимизм теоретика, никогда не участвующего в боевых действиях и нечувствительного к контагиозности насилия.

§ 3.2.2. Понятие треугольника соперничества

Соперник, выступающий одновременно и транслятором модели желания, и препятствием на пути к его удовлетворению, обозначается Жираром как «образец-препятствие» – сложная модель, в которой напряжение является и необходимым условием, и необходимой преградой. Термин «skandalon», интересующий Жирара в связи с библейскими сюжетами, обладает сходными функциями – им обозначается «препятствие», «западня на дороге», «камень преткновения», а корень «скадзо» означает «хромать»: «*Если собрать все употребления этого слова, на первый взгляд слишком разнородные, то нельзя не прийти к выводу, что скандалон – это препятствие в миметическом соперничестве,*

²⁰¹ «The Hegelian subject of Kojève is a nothingness, but this nothingness is defined by the contrast with the positive content of the natural world. The object of desire is influenced by the choice of another human being only because for Kojève natural life and objects have no part in the definition of humanity. In contrast, for Girard, the lack of being is totally understood by his relation to another human and the static being of the nature seems to have no part in creation of the feeling of inferiority from which the subject suffers. The Girardian subject lacks originality and character in the face of other human beings to which he feels inferior. The exclusion of the human subject from natural static life encourages Kojève's subject to place his focus on the desire of other human beings and require them to recognize his humanity. In fact the subject in Kojève's account is capable of fulfilling his human desire if the process of negation is completed. To the contrary, the Girardian subject can never escape his inferiority. Since the subject lacks originality and does not perceive himself as the source of value, in his encounter with the other, he fails to receive the recognition Kojève attributes to the Hegelian community» Ganjedanesh F. The Sacred Law: The Philosophical Origin of René Girard's Scapegoat Mechanism and Giorgio Agamben's Homo sacer. P. 32.

URL: <https://pdfs.semanticscholar.org/3408/0b0bafca14a124f81571542d34af52739ca0.pdf> (дата обращения: 16.06.2019).

образец, который противодействует порывам своего подражателя-ученика и становится для него неисчерпаемым источником болезненного очарования. В Евангелиях скандалон – это никогда не материальный объект, но всегда Другой, или же я сам как отчужденный от Другого»²⁰².

Схема, описывающая механизм миметического желания, получает у Жирара название «треугольника желания» (*le désir triangulaire*) или, в более поздний период терс – «треугольного соперничества». Это понятие появляется в жираровской системе во многом благодаря полемике с психоаналитической моделью *эдипова треугольника*, через анализ новоевропейской литературы и внимательную, детальную проработку таких тем, как соперничество, зависть и ревность. Полемизируя с Фрейдом, Жирар вырисовывает собственное понимание треугольника, основанное не на переживании субъектом тяги к матери и зависти к отцу, но на более общем основании желающего мимесиса, вмещающего в себя игру перемещающихся и взаимопроникающих ролей²⁰³.

Для Жирара очевидно, что желание обладания каким-либо объектом (реже – качеством, положением, статусом) не прямопропорционально самоценности объекта, также не является оно и реакцией на предвкушение благ, связанных с обладанием им. Желание рождается в субъекте само по себе, как полусознанная тревога, ищущая выхода вовне. Именно это состояние человеческой личности и направляет желание субъекта на поиск объекта достойного желания – а именно, на объект, уже ставший желанным для *другого*. Этот другой – проводник желания, миметик, становится для субъекта одновременно и необходимым условием на пути к желаемому, и преградой для удовлетворения амбиций. Для обозначения отношения *желающего субъекта с желающим другим* Жирар вводит понятие *образца-препятствия*. Интерес к структуре таких явлений, как зависть, ревность, месть и соперничество, как мы говорили в первой главе, появляется у Жирара во время работы с классической европейской литературой. Концептуальное решение, созданное для схематизации внутрипроизведенческого миметического конфликта, в дальнейшем оказывается релевантным для всей миметической теории. Расстановка акцентов, при которой ценность объекта не распространяется на участвующих в борьбе за него субъекта и миметика, также остается одним из самых распространенных конфликтов в литературе – классическим любовным треугольником. Примером действия «треугольника соперничества» для Жирара является история Паоло и Франчески в «Божественной

²⁰² Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016. С. 541.

²⁰³ Жирар Р. Насилие и священное. М.: НЛЮ, 2010. С. 238. «Преследуемый миметической конфигурацией, он (Фрейд) постоянно чертит треугольник, который на самом деле есть треугольник мимесиса, неизбежно безуспешного: у Фрейда все время просится на язык игра образца и преграды, но он так и не смог это выговорить».

комедии» Данте, чьи чувства друг к другу разгораются после прочтения романа о трагической связи Тристана и Изольды: *«Герой, охваченный производным желанием, пытается присвоить себе бытие образца за счет сколь возможно верного подражания ему. Если бы герой жил в том же мире, что и образец, он неизбежно стал бы желать тот же самый объект, что и его образец»*²⁰⁴.

Обратимся и мы к этому сюжету – это поможет нам и реконструировать метод работы Жирара с понятием миметического желания, и проиллюстрировать описанный выше алгоритм. Франческу – героиню Данте – вынуждают обручиться с одним из двоих братьев, но не с тем из них, который способен вызвать у нее чувства, а с другим, отталкивающим и внешне, и внутренне человеком. Будучи «предназначенной» одному брату, она желала бы быть предназначенной другому, но лишь полученный «извне» – из романа – пример впервые заставляет ее помыслить нарушение запрета как гипотетически возможное. В равной степени и Паоло, для которого прочитанная история очертила события его собственной жизни в совершенно ином свете, – принимает предложенную романом «опцию» как руководство к действию. Герой художественного произведения пребывает в состоянии буквальной одержимости *другим* или *другими*, эта одержимость может приобретать черты как болезненной страсти, так и отторжения. *«Все живут, преклонив колени перед посредником»* – так формулирует болезненность миметизма Жирар в своей первой работе²⁰⁵. Анализируя сюжет о Паоло и Франческе, Жирар выявляет это губительное свойство подражательной способности: симпатизируя друг другу, но не находя в себе сил преступить моральные законы, молодые герои поступают благочестием, лишь получив извне пример для подражания. История Паоло и Франчески интересна еще и потому, что в ней событие дублируется, создавая миметическую рекурсию: Паоло, проводя время с нареченной своего брата, осмеливается нарушить «табу» в отношении нее, прочитав сюжет о Ланселоте, осмелившемся нарушить запрет в отношении жены своего короля. В один прекрасный момент происходит разоблачение, в гневе рогоносец убивает неверную супругу и вероломного брата. Такова трагическая развязка, но каково начало данной истории? Франческу выдают замуж насильно в интересах семьи для того, чтобы положить конец порочному кругу родовой мести — тому самому миметическому циклу насилия, подобно снежному кому разрастающемуся вокруг насильственного акта, после которого объект преткновения растворился, и «желаемое» уступило место иррациональному механизму насилия. Свирепого и отталкивающего калеку-жениха

²⁰⁴ Жирар Р. От божественной комедии к социологии романа // Критика из подполья. М.: НЛЮ, 2012. С. 174.

²⁰⁵ «Tout le monde vit agenouille devant le mediateur» Girard R. Mensonge romantique et la vérité romanesque. Paris: Fayard/Pluriel, 2011. P. 334.

(антагониста) подменяют добрым и красивым Паоло, чтобы обманом склонить девушку к замужеству, и обман раскрывается лишь тогда, когда на месте очаровавшего Франческу юноши обнаруживается другой — злой близнец. Паоло же, как добрый близнец, оказывается заложником двух слоев миметического: с одной стороны, он вступает в недозволенную близость с принадлежащей брату женщиной, по сути, вступая на его территорию, совершая кражу, тем самым дважды подменяя его собой, становясь на его место, с другой стороны, он подражает Ланселоту, воспроизводя здесь и сейчас схему действия, увиденную в книге. Жирар выделяет второй слой как тот, на котором нам вернее стоит заострить внимание: парадоксальным образом не соперничество с братом кажется ему важным для развития сюжета, но трансляция прочитанного сюжета на реальность:

«Другой, книга, образец присутствует с самого начала. В основании солипсистского проекта находится образец. Романтический и индивидуалистический читатель не осознает той роли, которую играет подражание книге. Если обратить внимание такого читателя на книгу, то он вам ответит, что речь идет о малозначительной детали. Чтение, полагает он, всего лишь открывает уже существующее желание»²⁰⁶.

Классическая любовная связь подразумевает наличие некой новой реальности, существующей между двумя субъектами и являющейся для них важнее всего прочего в мире. Особенный тип слияния и разделения двух «я» создает совершенные условия для коммуникации, невозможные никаким другим образом, кроме как между влюбленными. Но парадоксальным образом значительная часть примеров из мировой культуры рисует совершенно иную картину: подлинность чувства и его трагические последствия становятся возможны только благодаря наличию некоего образца, с которого герои берут пример и с которого калькируют собственную коммуникативную стратегию. Связь дантовских Паоло и Франчески не является подлинной, ибо рождается *по образу и подобию*, она подражательна, следовательно, призрачна и не может обладать той полнотой, которой обладает истинная любовь, в которой слияние-поглощение стремится к своему апогею. Стоит упомянуть, что в представлении Жоржа Батая так называемое «любимое существо» является медиатором между субъектом и «имманентностью», «золотым веком» имманентного и дознакового состояния мира, иными словами, «любимое существо» — *«потерянное, трагическое, ослепительно чудесное»²⁰⁷* — это одновременно и спутник на пути к десубъективации, и сам этот путь. Иными словами, утрата различий между двумя

²⁰⁶ Жирар Р. От божественной комедии к социологии романа // Критика из подполья. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 172.

²⁰⁷ Батай Ж. Ученик колдуна // Дени О. Коллеж социологии. СПб.: Наука, 2004. С. 207.

субъектами в батаевской парадигме доступна через слияние, в жирардианской – через бесконечный обмен миметическими ударами. Между тем оба типа коммуникации приводят субъектов в состояние неразличимости, доступной по Батаю в трансгрессивных практиках – в медитации, эротизме, экстатических коллективных действиях, в том числе в жертвоприношении и насилии, по Жирару же – только в насилии. Описываемый Данте сюжет Жирару представляется ловушкой: разоблачая гибельную схему подражательства, сюжет продолжает свое воздействие — в качестве примера Жирар приводит случай Жорж Санд и Альфреда де Мюссе, вдохновленных примером великого Данте и даже не подозревающих, что миметическая притягательность сработала и в их отношении.

Отношение между «желающим субъектом» и «образцом» порождает еще один тип связи, определенную перверсивную модель нарциссического и садомазохистского толка. Для двух желающих субъектов «объект» является, в сущности, призрачной и подвижной переменной: *«Самого объекта недостаточно, чтобы объяснить интенсивность соперничества. Можно удалить объект, а соперничество будет продолжаться»*²⁰⁸.

Движение соперничающих вокруг объекта как «носителя» желанности приводит к смещению этой «желанности» на «образец», то есть друг на друга – отсюда ведут исток все вариации сюжетов о друзьях-соперниках, врагах-любовниках, подчас имеющие гомоэротическую окраску (эту модель соперничества Жирар обнаруживает в текстах Пруста, отчасти — в «Вечном муже» Достоевского). Соперник всегда является носителем тех качеств, которых недостает желающему субъекту — они могут быть для него привлекательными или презираемыми им, однако в процессе состязания происходит обмен, вследствие которого всякая субъективность претерпевает перемены, будучи затронутой субъективностью другого.

§ 3.2.3. Миметическое насилие и агрессия

Борьба за ограниченное количество благ и ресурсов приводит к восприятию соплеменника как соперника – Жирар обращается к этологическим источникам, рассматривая предложенные Конрадом Лоренцем модели *агрессии* у приматов и других высших млекопитающих. Жирар убежден в том, что высшие приматы и другие социальные животные пребывают в состоянии перманентного соперничества друг с другом – однако ни одна живая система, кроме человеческой, не способна поддаваться заразительности насилием. В животных сообществах, в отличие от человеческого, возможность вступить в соперничество с представителем своей группы строго регламентируется законами

²⁰⁸ Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016. С. 104.

иерархической системы (*dominance patterns*). Естественный отбор вырабатывает в живом существе механизмы защиты, необходимые для выживания – и к подобным механизмам следует относить способность к кооперации, альтруизму и обучению у себе подобных, но вместе с тем в попытках понять механику конфликта нельзя отставлять в сторону и другой аспект социальности млекопитающих – стремление к доминированию и захвату лидирующих позиций, имеющих, помимо выгод практических, выгоды символические. Чем ближе к человеку оказывается представитель фауны по уровню развития мозга, тем больше символическая выгода начинает превалировать над элементарными законами выживания. Согласно Лоренцу, агрессия – это необходимый для поддержания жизни и системы элемент организации всех существ. Между тем, было бы неосмотрительно не заметить, что со времен Лоренца в дисциплинах, изучающих социальное поведение животных, сделано немало открытий, расширяющих, дополняющих и отчасти опровергающих тот взгляд на феномен агрессии и его связь с мимесисом, который повлиял на формирование теоретического аппарата жираровской антропологии.

В самом начале работы «Насилие и священное» Жирар ссылается на работу социального психолога Энтони Сторра «Человеческая агрессия²⁰⁹», подкрепляя его выводами собственную гипотезу о том, что жажду насилия труднее успокоить, чем разжечь. Там же Жирар высказывает точку зрения относительно самой механики агрессии – она возникает и разворачивается на фоне физиологических процессов (Жирар не детализирует, каких именно, но современная социобиология связала бы это с выработкой таких гормонов, как кортизол или адреналин), происходящих с живым существом, включенным в определенную социальную ситуацию: *«Ее (жажду насилия) нельзя считать простым рефлексом, который прекращается, как только прекратится воздействие стимула²¹⁰*, она подогревается присутствием другого, охваченного аффектом ярости и передается от одного лица к другому.

Аргументация Жирара относительно заразительности миметической агрессии базируется на нескольких положениях: во-первых, на отсылке к эволюционно обусловленной способности организмов к «перехватыванию» у соплеменника «сигналов», мобилизующих нервную систему и готовящей особь к схватке или защите. Во-вторых, на уже описанной нами миметичности человеческих существ, стремящихся к подражанию себе подобным. И, в-третьих, на почти мистической потребности к выплеску накопившейся агрессии. Последний пункт требует развернутого комментария, поскольку сам процесс «накопления» агрессии может не представляться достаточно ясным или самоочевидным

²⁰⁹ Storr A. Human Aggression. New York: Atheneum Publishers, 1968. 127 p.

²¹⁰ Жирар, Р. Насилие и священное. М.: НЛО, 2010. С. 8.

для того, чтобы оставить его и идти дальше, тем не менее Жираном он, по всей видимости, воспринимается как таковой и фактически не артикулируется.

Чтобы разобраться в этом вопросе, нам понадобится воссоздать ту картину жизни общества, в которой имеют место интересующие нас процессы. По Жирану, человеческое общество как таковое строится через осознание опасности миметического насилия, на этом осознании, благодаря ему и вопреки ему. Таким образом, весь комплекс социальных договоров, пронизывающих каждую сферу жизни индивида и группы, вырастает параллельно с системой ритуальных запретов и предписаний, структурирующих и фундирующих все коммуникативные процессы. Апеллируя к «накопившейся» агрессии, Жиран имеет в виду ситуацию, в которой каждый индивид вынужден сдерживать собственные миметические порывы ради благополучия сообщества, к которому принадлежит – в частности, к такого рода порывам можно отнести инцест – явление, интересовавшее в равной степени и Фрейда, и Леви-Стросса. Ограничения, накладываемые на каждого отдельно взятого индивида, отнюдь нельзя отнести к элементарному недовольству тем или иным положением дел, поскольку главенствующую роль здесь играет известное нам *желание без объекта*, раскрываемое через вечную тягу к недоступному «бытию», скрытому в *другом*. Агрессия, по Жирану, не может найти выхода через такие практики, как охота – хотя совместное переживание ярости и объединенность вокруг общей, жизненно важной цели, безусловно, делают ее одним из важнейших феноменов социального взаимодействия особенно на первых этапах существования человека.

Миметическая теория фактически не артикулирует различие между агрессией как таковой, насилием и конкуренцией за ресурсы – демонизируя мимесис присвоения, она отделяет удовлетворение потребности в том или ином объекте от желания самого по себе, т.е. *желания без объекта*. Несмотря на то, что понятие «насилия» несравненно шире понятия агрессии и применимо исключительно к человеческим существам, Жиран не проводит между двумя явлениями четкой линии демаркации. Жиран практически не теоретизирует сам процесс зарождения и роста *агрессии* внутри индивида, рассматривая *violence* как необходимое качество человеческого существа, проявляющее себя, тем не менее, в разных формах и в разной концентрации. Однако необходимость канализировать эту агрессию подчас приводит к тому, что зародившийся у одного представителя сообщества агрессивный импульс подхватывается и развивается другими членами, причем та степень, с которой индивид выражает ее, прямо пропорциональна количеству «собратьев», уже охваченных *violence*²¹¹. В жирановской парадигме агрессия, не

²¹¹В русских изданиях *violence* переводится как «насилие», и несмотря на то, что подобный вариант перевода наиболее адекватный из возможных, нельзя не обратить внимание на то, что смысловые значения слова

направленная на внешнего врага, рискует быть направленной внутрь группы – это связано с тем, что стратегия защиты сообразна тонким различиям между *своими и чужими*: «своим» считается тот, кто признан таковым большинством или доминирующей особью, а также тот, кто не выделяется тем или иным проступком, ставящим спокойствие и безопасность сообщества под угрозу.

Процесс различения *своего и чужого*, помимо утилитарных соображений (безопасности и выживания) и социальных (установления границ группы как целого) несет важные философские и гносеологические функции. Социум сам по себе по умолчанию является сверхценностью – здесь Жирара, с некоторыми оговорками, можно назвать продолжателем Э. Дюркгейма и французской социологической школы. Человек, как существо подражающее, не мыслит себя вне социальной структуры. Нахождение с *другими*, обозначенными как *свои* – в данной парадигме куда больше, чем просто рудимент страха перед трудностями выживания в диких условиях. Жираровское видение общества, вместе с тем, отдает гоббсовским пессимизмом – контракты и пакты, заключаемые членами сообщества между собой из соображений процветания и безопасности, по сути своей являются ничем иным, как попыткой обезопасить себя от своих же собратьев и от вечной угрозы миметического кризиса.

Значимость мнения Другого – в первую очередь тогда, когда речь идет о некоем авторитете, чьи полномочия могут быть даже условны, – стала центральной темой для исследований социального психолога Филиппа Зимбардо. Мы уже упоминали о его знаменитом Стэнфордском эксперименте (1971 г.) в связи с исследованиями конформного поведения и агрессии. Чистота эксперимента неоднократно подвергалась сомнениям, однако для нас, пожалуй, на первый план выходят те интерпретации, которые дает конформному поведению сам Зимбардо в рассуждениях не столько о тюремном эксперименте, сколько об экспериментах подобного типа в целом: *«Вывод из этого небольшого опыта заключается в том, что условия, заставляющие нас чувствовать себя анонимными – когда мы думаем, что другие нас не знают или им все равно, – часто способствуют антиобщественному, эгоистичному поведению. Мое более раннее исследование продемонстрировало, что анонимность – сила, толкающая человека на агрессивные действия против других людей»*²¹².

«насилие» в русском языке не до конца коррелирует с французским *violence* – подразумевающим помимо непосредственно явного проявления агрессии через причинения урона другому живому существу оттенок аффекта и динамизм.

²¹² Данное высказывание относится к череде экспериментов, получивших впоследствии название «Теории разбитых окон» – исследования, целью которого было установить, как два фактора – анонимность и атмосфера запустения – влияют на совершение антиобщественных поступков. Зимбардо, Ф. Эффект Люцифера М.: Альпина нон-фикшн, 2019. 740 с.

Все смысловые линии, с которыми работает Зимбардо и на что направлены его исследования, в целом сходятся на одном выводе – выводе о предельной комформности – то есть внушаемости человеческого существа, идет ли речь о «Теории разбитых окон»²¹³, о тюремном эксперименте или о других экспериментах, исследующих способность человека к агрессии и его подверженность миметизму. Любопытны и формулировки, которые использует Зимбардо – так, он использует термин «дегуманизация» в отношении участников эксперимента. Те из участников, кто оказывается в «активной» роли и чью подверженность миметической агрессии предстоит установить, «случайно» получали от экспериментаторов информацию, дегуманизирующую «пассивных» участников – то есть тех, кому предстояло предстать в роли оцениваемых и обвиняемых. Зимбардо подчеркивает, что определение «животные» в отношении последних в разы повышало уровень агрессии «активных» участников эксперимента – это позволяет ему сделать вывод о том, что при совершении враждебного жеста, осуществлении наказания провинившегося, для представителя любой группы – даже временной и условной – чрезвычайно важно сорасположить себя относительно «жертвы». Мнение других – в особенности стоящих выше на иерархической лестнице (в случае эксперимента таковым считается сотрудник лаборатории или сам экспериментатор) – чаще всего является решающим фактором в отношении насильственного действия по отношению к другому.

Зимбардо настаивает на том, что способность индивида чувствовать группу, к которой он по какой-либо причине принадлежит, как целого, сосуществует с представлением о том, что у этой группы есть границы, за которыми находятся дегуманизированные и подозрительные *чужие*, с которыми надлежит обращаться строже и бдительнее, нежели с элементами, маркируемыми как «свои».

В этой плоскости следует рассматривать и понятие «*текста гонения*» – таковым всегда является текст, написанный от лица того, кто вправе провозглашать истину и учреждать норму: от лица священнослужителя, судьи, часто от лица анонимных «властей», «государства», выполняющего законодательные и исполнительные функции. Приведем в качестве примера одно из ранних эссе Жирара – еще не приблизившись вплотную к проблеме заместительной жертвы, он, однако, отслеживает антитезы «обвиняемого-обвинителя», «бестиального-человеческого», «принятого обществом – отвергнутого» в романах Гюго, предлагая рассматривать его героев как инверсию «классического» синтеза уродливого с преступным – так, обезображенный Гуинплен и бродяга Урсус исполнены

²¹³ Wilson J., Kelling G. Broken Windows: the police and neighborhood safety // The Atlantic Monthly. 1982. No. 249. Issue. 3. P. 29–38.

благородства по сравнению с аристократией, представители которого в романе «Человек, который смеется» под благовидной наружностью скрывают пороки: *«Ранний Гюго еще не реабилитирует чудовище, но противопоставляет видимую и откровенную монструозность зверя в человеческом облике, скрытой монструозности судей, епископов и министров»*²¹⁴.

Давая определение миметической заразительности, Жирар рассматривает ее отдельно от событий и поступков индивидов и групп индивидов, он как бы наделяет ее особым онтологическим статусом. Многочисленные сравнения миметического кризиса с эпидемиями также намеренно создают образный ряд, в котором насилие предстает феноменом, не присущим индивиду самому по себе, а возникающим при контакте одних индивидов с другими. Для понимания всего генезиса жираровской теории важно еще раз подчеркнуть, что именно наличие «желания без объекта» – то есть желания, не фундированного потребностями выживания, и составляет ядро человеческого, того, что отличает homo sapiens от его человекообразных предков и что на самом деле являлось катализатором социальных, культурных и религиозных институций. Сопротивляющиеся друг другу стороны вступают в тип коммуникации, обладающей колоссальным разрушительным потенциалом, но в то же время близкой нарциссическому ауто- и гомозотизму: соперники, возвышая ценность желаемого обоими объекта, возвышают также и ценность друг друга, частично перенося жажду обладания объектом на сам образец-препятствие. Этот тип взаимодействия с образцом-препятствием Жирар, к слову, связывает и с садомазохистским типом отношений²¹⁵.

Между тем, структура миметических отношений отнюдь не позволяет утверждать, будто Другой сам по себе является конечной целью, которую преследует индивид, вступая в отношения соперничества. Конечной целью на уровне интериндивидуальных отношений является бесконечное учреждение границ между собой и другим, на уровне социума – между своими и чужими. Эта игра различия и неразличимости, обескровливающая человеческое общество, в конечном итоге пронизывает и жирардианскую философию истории – рассуждая об опыте европейских демократий и о будущем западной цивилизации, поздний Жирар вводит категорию «положительной неразличимости» – воображаемого типа связи, фундированного не миметическим соперничеством. *«Положительная неразличимость»*, к которой мы вернемся в последнем параграфе главы – завершающая часть исследовательского проекта Жирара, можно сказать – решение дилеммы, к которому мыслитель приходит на закате жизни.

²¹⁴ Жирар Р. Монстры и полубоги в творчестве Гюго // Критика из подполья. М.: НЛО, 2012. С. 180–191.

²¹⁵ Жирар Р. Насилие и священное. М.: НЛО, 2010. С. 121.

Модель миметического соперничества в полной мере функционирует лишь тогда, когда оба вовлеченных лица имеют в нулевой точке соперничества равные возможности, равны по статусу, по происхождению, и находятся в одном и том же пространственно-временном отрезке. По этой причине важно подчеркнуть: внутри жираровской системы соперником по отношению к субъекту/протагонисту в полной мере является лишь тот, кто в некоторой степени распознается как свой, иными словами, истинное соперничество возможно только между теми, между кем изначально существует связь. Мировая культура, чуткая к опасностям миметизма, полна подобными примерами «дружбы-вражды» между «образцом-препятствием» и субъектом – эта схема отрабатывается в классической европейской литературе и именно там была замечена Жираром, впоследствии поставившим перед собой цель проверить зарождающуюся гипотезу на этнографическом и философском материале: так, Жирар обращается к полевым исследованиям культурной жизни так называемых примитивных сообществ – в частности, к скандальным исследованиям, проведенным Наполеоном Шаньоном у племени яномано²¹⁶ и Эвансом-Притчардом у нуэров²¹⁷.

Одной из осевых гипотез, предлагаемых Жираром, является гипотеза о контагиозности миметического соперничества. Агрессия, разгоревшаяся между двумя субъектами, не имеет возможности также бесследно исчезнуть – она имеет свойство аккумулироваться, подрывая изнутри благополучие всей группы. Вне зависимости от вызвавшего его катализатора, насилие (violence), накапливаясь, «срастается» в мощный невротический пласт десубъективированной озлобленности, по уровню разрушительности родственной той, что у Ницше определяется как ресентимент. Пессимистическая позиция Жирара в отношении природы человеческой агрессии объясняется, в первую очередь, его убежденностью в иррациональности и бесконтрольности механизмов, ею управляющих: объект, из-за которого изначально разгорается конфликт, постепенно выходит из зоны внимания соревнующихся, между тем как градус напряжения между ними неумолимо растет, захватывая их все больше и больше – до тех пор, пока не отделяется от первоначального предмета распри окончательно и не включает в исступленное движение неразличимости других субъектов.

В кризисной ситуации крушения различимостей, где противостояние распространяется внутри общины, расплзается и насилие – сам Жирар приводит три фазы обряда перехода, описанные А. Ван Геннепом в одноименном труде, как пример

²¹⁶ Chagnon N. *Yanomamö: the fierce people*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968. 142 p.

²¹⁷ The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxford: Oxford University Press, 1969. 271 p.

ритуализированного проведения границы между этапами и статусами²¹⁸. Оно перестает принадлежать только двум противникам, но выходит за их пределы и затрагивает даже тех, кто не имеет прямого отношения к конфликту как событию или конфликту. Насилие в этой ситуации утраты различать, в этой дерационализации отделяется от действующих лиц и наделяется собственной динамикой.

Исследования, проводящиеся современным отечественным этологом М. Бутовской, показывают, что конкуренция за ресурсы внутри группы способна породить агрессию тогда, когда:

- 1) ресурсов недостаточно;
- 2) ресурс не может быть распределен между всей группой.

Этим Бутовская, в частности, объясняет тот факт, что самки обезьян в среднем менее конфликтны между собой – *лимитирующим* ресурсом у них является пища, которая может быть распределена между множеством особей, в то время как у самцов лимитирующим ресурсом являются самки – поделить которых между собой представляется невозможным вследствие того, что продолжение рода для самца возможно только в случае установления собственного отцовства²¹⁹. Бутовская подчеркивает, что при наличии достаточного количества ресурсов внутригрупповая конкуренция в сообществах некоторых видов приматов вовсе отсутствует.

Немаловажным нам представляется и тот факт, что в последние годы социобиология все чаще обращается к сведениям о роли гормонов в социальном поведении. Ученые, занимающиеся изучением влияния гормона окситоцина на поведение человека, приходят к выводу, что выработка его сопряжена с довольно двойственными последствиями – с одной стороны, окситоцин продуцирует симпатию и дружелюбие по отношению к участникам своей группы, т.е. является условием так называемого аффилиативного поведения, с другой стороны, он же обостряет восприятие границы между «своими» и «чужими» особями, делая отношение к чужому более недоверчивым и враждебным. Если предположить, что так называемый механизм виктимизации объясним с точки зрения всплеска выработки окситоцина в группе, члены которой ощущают между собой единство (единство территории, родство, и т. д.), то мы, возможно, подойдем вплотную к объяснению распространения миметического насилия с социобиологических позиций. На сегодняшний день социобиологи приходят к согласию в отношении того, что окситоцин вызывает так

²¹⁸ Ван Геннеп А. Обряды перехода. М.: Восточная литература, 1999. 198 с.

²¹⁹ Бутовская М.Л. Власть, пол и репродуктивный успех. М.: Век-2, 2005. С. 31.

называемый «парохиальный альтруизм», т.е. альтруизм, направленный исключительно на членов своей группы²²⁰.

Дробление общества на все меньшие и меньшие фракции вплоть до «борьбы всех против всех», на примере некоторых видов продемонстрированное Лоренцом, интерпретировало внутригрупповую агрессию как потребность в установлении дистанции с другим: часто представители одного и того же вида объединяются для противостояния другому виду, проявляя сострадание и эмпатию в отношении друг друга, но стоит только внешней угрозе отступить, как механизм «противостояния» начинает работать и в отношении себе подобных: зачастую даже «семейные пары», не обремененные необходимостью бороться за территорию и ресурсы, начинают проявлять агрессию в отношении друг друга. В качестве примера подобного поведения среди животных Лоренц приводит рыб цихлид – вид, известный своим агрессивным поведением: *«У живущих в аквариуме цихлид, чьей необыкновенно интересной семейной жизнью нам еще придется заняться подробнее, «напор» агрессии, которая в естественных условиях была бы направлена на враждебного соседа по участку, в неволе очень легко приводит к убийству супруга»*²²¹. Другими важными для теории Жирара тезисами Конрада Лоренца являются следующие: агрессия (которую следует отличать от естественных потребностей живого существа в добыче пропитания, иными словами – хищник, преследующий жертву, не является агрессором, в то время как внутривидовые атаки следует относить к агрессивному типу поведения) не является реакцией на внешние раздражители (пользуясь этологическими терминами – аверсивную стимуляцию), она вырабатывается у индивида вне зависимости от обстоятельств. Культурное развитие человека, согласно утверждению Жирара, опережает его биологическое развитие настолько, что механизмы подавления агрессии не успели развиться в адекватной для нынешних форм сосуществования степени²²². Подобное поведение, согласно Жирару, не связано с борьбой за ресурсы. Между

²²⁰ Maier W. The neuropeptide oxytocin induces a social altruism bias // The Journal of Neuroscience. 2015. No. 45. P. 1408–1411.

²²¹ Лоренц К. Агрессия, или так называемое зло. М.: АСТ, 1983. С. 36.

²²² В животных сообществах существуют не только формы подавления агрессии, но и устойчивые паттерны постконфликтного поведения, направленные на восстановление мирной обстановки внутри группы: «Можно сделать несколько выводов о механизмах устранения социальной напряженности после внутригрупповых агрессивных столкновений: 1) чем сложнее социальная организация и чем она гибче, тем более развиты и более разнообразны механизмы примирения; 2) с повышением уровня филогенетического развития прослеживается возникновение специальных паттернов поведения, используемых преимущественно в контексте примирения. Для бурых макак, например, это фиксирование двумя руками крупы партнера и взаимные обнимания, для шимпанзе – поцелуй, для бонобо – элементы сексуального поведения. Замечено, что уровень примирения намного выше у видов с эгалитарным стилем доминирования. Вероятность инициативы со стороны агрессора или жертвы также во многом зависит от стиля доминирования, принятого в группах данного вида. В сообществах с гибким эгалитарным стилем доминирования (там, где подчиненные чувствуют себя более свободно, а доминанты существенным образом заинтересованы в присутствии подчиненных), примирение чаще происходит по инициативе подчиненных (бурые и тонкинские макаки,

тем, этологи отмечают наличие других причин, не менее рациональных с точки зрения эволюции – таковыми «поводами» к агрессивному поведению являются стремление к доминированию или территориальная экспансия (как минимум, стремление защитить имеющуюся территорию, в том числе и «территорию влияния»²²³).

Наличие у животных игровых форм соперничества сопряжено с игровым проявлением агрессии – сюда можно отнести практики обучения самозащите у молодых особей, в процессе которых имитируется схватка, но во время которых строго регламентируется допустимая степень серьезности применяемого по отношению к сопернику давления. В целом можно утверждать, что точка зрения де Вааля на роль агрессии в животном сообществе пересекается с точкой зрения Жирара: *«На агрессивное поведение всегда навешивали ярлык «асоциальное», а я никак не мог этого понять. Для меня потасовки и драки всегда были способом уладить отношения, а деструктивными они становились только в том случае если у сторон отсутствовали сдерживающие начала или если после схватки никто не пытался навести мосты. Большую часть времени самцы шимпанзе прекрасно ладят друг с другом и во многом лучше, чем самки, умеют снимать напряжение в отношениях даже со злейшими соперниками при помощи долгих сеансов груминга»²²⁴.*

Возможно процессы, происходящие с разъяренной толпой можно было бы объяснить с точки зрения выработки таких гормонов как кортизол и адреналин, но эта риторика не играет существенной роли в жирардианской трактовке – автор фундаментальной антропологии обращается скорее к философско-антропологическому инструментарию для составления формулы эскалации миметического насилия – в ней первоначальное «желание без объекта» накладывается на почти иррациональную тягу к подражанию другим и на слаборазвитые механизмы торможения агрессии. Жирар и здесь обращается к Лоренцу: он заостряет наше внимание на различии между агрессией,

макаки магот). В условиях жестких деспотических структур (японские, яванские макаки, резусы) примирение происходит в основном по инициативе агрессора. Выявленные различия объясняются не более низкой мотивацией к примирению у жертв в группах с деспотическим стилем доминирования по сравнению с эгалитарными видами, а, скорее, страхом жертвы, ее боязнью первой приблизиться к агрессивному доминанту». Бутовская М.Л. Агрессия и примирение как проявление социальности у приматов и человека. URL: http://staff.ttu.ee/~bgordon/oppetegevus/valjendus/ref_rus/orig_article_6.pdf (дата обращения: 22.02.2019).

²²³ «Изоляция – вариант агонистического поведения, не связанный с агрессией и представляющий мирную и потому предпочтительную альтернативу ей. Изоляция предполагает уход от контакта с потенциальным агрессором, избегание его, что во многих случаях связано с формированием обособленных территорий (территориальное поведение). После того как территория была установлена в результате агрессивного взаимодействия, преобладают относительно мирные отношения, пока границы признаются и уважаются. По известной пословице, "хорошие заборы обеспечивают хороших соседей".»

Олескин А.В. Биополитика. Политический потенциал современной биологии: философские, политологические и практические аспекты. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2001. С. 165.

²²⁴ Там же. С. 120.

исходящей от хищников и агрессией травоядных – эволюция «этики» у хищных животных формировалась в связи с наличием у них соответствующего их виду оружия, неаккуратное употребление которого в отношении представителя своей группы могло привести к падению популяции. Травоядные же животные, в том числе и человек, согласно этой теории, не развивали подобные кодексы в связи с отсутствием данного природой естественного оружия (клыков или когтей): *«Лоренц определил агрессию как внутривидовое поведение. Поэтому же травоядные животные не считаются менее агрессивными, чем плотоядные — это может засвидетельствовать любой, кому приходилось видеть схватку жеребцов»*²²⁵.

Здесь важен и другой аргумент – наличие оружия для «ближнего боя» предполагает более близкий контакт с врагом, в то время как «дальний бой» (метание камня или копья, стрельба из лука) за счет расстояния частично снимает этическую и психосоматическую нагрузку с процесса убийства.

Человеческое сообщество вынуждено обращаться к инструментам торможения агрессии, и в качестве такового, – регулирующего миметические процессы в группе, – по версии Жирара, и разрабатывается институт жертвоприношения. Отставляя в сторону такие функции жертвоприношения, как коммуникативная (каковую выделяли его предшественники и современники из области антропологии – Э. Лич, М. Мосс и А. Юбер), Жирар обращается с данным явлением как с чем-то большим, нежели способом организации религиозной жизни индигенных и архаических сообществ. Не стоит забывать, что значимость института жертвоприношения по Жирару зиждется на тотальной же значимости для общества действия миметического соперничества. И механизм заместительной жертвы есть тот рубеж, что отделяет человека от его человекообразных предков²²⁶, поскольку создает более сложный уровень взаимоотношения с миром – сюда можно отнести абстрактное и символическое мышление, позволяющее совершать операции включения-исключения и производить расчеты. Значимость жертвенной практики артикулируется Жираром в том числе и через анализ процессов, происходящих в современном обществе – лишенное института жертвоприношения, общество утрачивает возможность «канализировать» насилие, и мимесис апроприации пронизывает все сферы

²²⁵ Де Вааль Ф. Истоки Морали. В поисках человеческого у приматов. М.: Альпина нон-фикшн, 2014. С. 101.

²²⁶ Ритуализация внутригрупповой агрессии и ее последствий, по наблюдениям Бутовской, встречается и среди человекообразных обезьян. Как заключает Бутовская: «Агрессивное поведение человека и приматов ритуализовано. Агрессивное поведение и механизмы контроля агрессии тесно связаны с особенностями социозкологии вида и с типом хозяйства. Связь более высокого уровня агрессивности с мужским полом у человека может быть следствием его патрилинейности. Социализация, несомненно, играет важную роль в освоении конкретных моделей агрессивного поведения». Бутовская М.Л. Агрессия и примирение как проявление социальности у приматов и человека.

URL: http://staff.ttu.ee/~bgordon/oppetegevus/valjendus/ref_rus/orig_article_6.pdf (дата обращения: 22.02.2019).

деятельности и мысли современного человека. Одним из самых ярких примеров может служить массовая культура с ее конструированием образцов-препятствий и погоней за квазиактуальными ценностями, навязываемыми рекламой²²⁷. Динамика миметического устроена таким образом, что риторика вины прогрессирует по мере того, как в нее включается «большинство», иными словами – она работает по принципу *argumentum ad populum*. Вытеснение *за границу* общества виновного лица осознается как возможность вытеснения всего того, что вносит дисгармонию в «нормальное» состояние жизни общества. И как только вера в связь между избавлением от бедствия и искупительной жертвой ослабевает, утрачивается и важнейший инструмент регуляции конфликтов. В рамках нашего исследования упомянуть об этом важно, потому как Жирар неоднократно делает акцент на том, что жертвенный механизм работает до тех пор, пока существует буквальная или символическая связь между «беспорядком», происходящим в обществе (характерные примеры – еврейские погромы, охота на ведьм или афропессимизм) и лицом/группой лиц, якобы виновным в этом беспорядке²²⁸.

Таблица 1. Два типа мимесиса в человеческих и животных сообществах

Типы мимесиса	Действующие лица	Формы регуляции	Следствия
Мимесис присвоения	Субъект	у животных – агонистические буферы, иерархия	мим. кризис
	Образец-препятствие	у людей – табу	
Промежуточные формы	Субъект(ы)	у животных – агонистические буферы, иерархия	конкуренция в экономике, науке; Спортивные состязания
	Образцы-препятствия	у людей – ритуалы, миф	
Мимесис обучения	Субъект	методологии, иерархия	культурные заимствования, развитие наук и искусств
	Образец		

§ 3.3. Компенсаторно-субститутивная функция заместительной жертвы

§ 3.3.1. Эскалация насилия и фигура чудовищного двойника

Вовлечение в поток миметического соперничества сопряжено и с утратой границ между субъектом и образцом-препятствием. Миметический обмен жестами и действиями, набирая обороты и становясь все более и более напряженным, нивелирует различия между всеми участниками процесса:

²²⁷ См. Приложение 2.

²²⁸ Самый известный из примеров, приведенных Жираром – фрагмент из средневековой хроники «Суд короля Наваррского», в котором речь идет о вменении в вину евреям злонамеренного отравления питьевой воды во время эпидемии чумы. См. Жирар Р. Козел отпущения. М.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010. С. 13.

«В результате нельзя говорить ни о ком в отдельности, можно говорить только обо всех. Именно это я называю отношениями двойников»²²⁹.

Обезразличенность, спровоцированная соперничеством – процесс смешения всех элементов и качеств, она вводит участников миметического действия в то состояние, в котором больше не действует система запретов, не работают механизмы контроля и нивелируются все возможные нормы. Это состояние бреда, знакомое шизофреникам – в котором причинно-следственные связи перестают работать в обычном режиме, рациональность дает сбой, а явления соединяются между собой в чудовищном, фантазмагорическом порядке²³⁰. Страх перед зеркалами и двойниками, мистическая аура вокруг близнецов и отражений, репрезентированная в многочисленных приметах, ритуалах и предостережениях всех народов мира фундирована ужасом перед утратой различий участниками миметического соперничества, растворением всякой индивидуальности, иными словами – перед дознаковым и доинституциональным состоянием общества, репрезентированным в мифологии через представления о первородном хаосе. Это космологическое состояние различных элементов мира – в том числе и элементов неживой природы – Жираном рассматривается исключительно в качестве транслированного человеческим умом состояния внутригрупповых связей на события внешние по отношению к сообществу. Таким образом в жирардианской парадигме разрешается классический антропологический спор о первенстве мифа и ритуала, так как и та, и другая форма вырастает из потребности человека структурировать собственные отношения с миметической неразличимостью – то есть мифоритуальные комплексы имеют не только познавательные и символические функции, но в первую очередь – практические. Именно в этом коренится жирардианский упрек структурализму и постструктурализму с их тенденцией к прочтению мифа не «буквально», а иносказательно²³¹.

Необходимость для человеческого существа интенсивного переживания единства с другими кажется интуитивно постигаемой, если мы размышляем изнутри теории миметического желания. Это состояние можно было бы связать с «трансгрессией», описываемой Жоржем Батаем как экстатическое состояние слияния с миром «непрерывности», выхода за пределы профанного. Однако Жиран настаивает на том, что практики экстатического толка, связанные с тем, что Роже Кайуа называл

²²⁹ Жиран Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016. С. 350.

²³⁰ Жиран Р. Насилие и священное. М.: Новое Литературное Обозрение, 2010. С. 211.

²³¹ Girard R. Les grand enretiens d'artpress. Paris: Artpress, 2015. P. 14.

*головокружением*²³², являются ценными отнюдь не сами по себе, а лишь в качестве одной из стадий в цикле миметического насилия – стадией, связываемой с заражением насилием, за которой неминуемо следует другая стадия: *«Цепная реакция мести предстает как пароксизм и совершенное выражение мимесиса. Оно доводит людей до монотонного повторения одного и того же убийства. Оно превращает их в двойников»*²³³.

В качестве яркого примера схемы миметического заражения Жиран нередко обращается к образу чумы. Чума, как метафора социального разлада и хаоса, неоднократно используется им для иллюстрации механики подражания, ее действие – аналогичное действию миметического кризиса – репрезентируется в художественной культуре именно по той причине, что общество на интуитивном уровне ощущает генетическое родство между двумя этими явлениями, как если бы в основе каждого из них лежал один и тот же подражательный механизм. Сходные позиции относительно социальной значимости чумы транслировал и Антонен Арто: в работе «Театр и его двойник», высказав свою убежденность в том, что градус моральной паники вокруг пандемии всегда влечет за собой падение общественных устоев, законопорядка и нравов – и вовсе не только потому, что заболевание это затрагивает мозг и провоцирует в заразившихся безумие, но и в силу природы дурного миметизма, охватывающего все большие и большие пласты населения. Позволим себе его процитировать: *«Когда чума приходит в город, расплавляются четкие рамки общества.. Последние живые люди приходят в неистовство. Бесполезно пытаться отыскать точные причины этого передающегося другим бреда. Столь полная социальная катастрофа, подобный органический распад, подобный разгул пороков, – все указывает на наличие состояния, которое является некоторой крайней силой, где вживе сталкиваются все могучие силы природы»*²³⁴.

Аналогичные жирардианским интуиции мы находим в так называемой «Теории разбитых окон»²³⁵, подтвержденную серией независимых друг от друга экспериментов, проводившихся в США социальным психологом Филиппом Зимбардо и в Нидерландах социологами Гронингенского университета. Экспериментаторы отмечали, что разбитое окно становилось для обитателей квартала, в котором проводилось исследование, маркером бесконтрольности, вследствие чего обстановка становилась более криминогенной. Теория разбитых окон иллюстрирует состояние дисбаланса внутри группы, при котором агрессия

²³² Данное понятие анализируется Р. Кайуа в работе «Игры и люди», оно является одним из центральных понятий работы «Человек и сакральное» и, в целом, пронизывает весь философско-антропологический проект Кайуа.

²³³ Жиран Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016. С. 14

²³⁴ Арто А. Театр и его двойник. М.: Мартис, 1993. С. 21–27.

²³⁵ Wilson J., Kelling G. Broken Windows: the police and neighborhood safety // The Atlantic Monthly. 1982. No. 249. Issue. 3. P. 29–38.

не канализируется легитимным образом, а становится неподконтрольной и разрушительной. Эскалация агрессии работает по принципу «доведения до предела»²³⁶, когда все моральные ограничения ослабевают. Валерий Подорога, важная роль в теории которого отведена творчеству Достоевского, рассматривает темное мерцание двойничества в его произведениях, обращаясь, как и Жирар, к метафоре чумы. Тем не менее, мы не должны думать, будто из сходных исследовательских интересов двух философов автоматически следует их солидарность – если для Жирара миметический кризис – исключительное, но «природное» свойство человека, то для Подороги – он всегда маркирует патологическую ситуацию, ситуацию деградации миметического, в форме травмы отображенную в культуре:

«Но что такое миметический кризис? Вероятно, кризис наступает, когда разрушаются естественные, "реактивные" психические формы защиты, поддерживающие мирный обмен культурными образцами, он замедляется или вовсе прекращается в то время, когда насилие эскалирует и выходит за границы мимического контроля, наступает полная анархия и социальный хаос, смешение чувственных компонентов, насилие действует как чума, мгновенно распространяясь»²³⁷. И далее: «Он (Жирар) делает акцент на мировой метафоре насилия, метафора эта – чума, и все на той же ужасной и патогенной циклотимии действия, о которой мы уже говорили.. Заражение насилием как очищение, или, во всяком случае, желание такой чистоты, которая недостижима обычными средствами. Литературный или оргиастический образ чумы, который развивается у Арто, Жирара, Камю, в пушкинском "Пире во время чумы", сохраняет свое значение в границах исторического воображаемого»²³⁸.

Жирар осмысляет сообщество, объятые страхом и подавленное «соблазну» агрессии как толпу – в которой разум и здравый смысл отступает перед деструктивным и почти демоническим миметическим насилием – здесь стоит подчеркнуть влияние на его представление о социальных процессах так называемой социологии толпы – упоминавшегося выше Габриэля Тарда с его разделением «толпы» и «публики», и Гюстава Лебона²³⁹ с его тезисом о «бессознательности» человеческих масс. Чума и другого рода кризисные состояния в жизни общества являются для Жирара показательными примерами неспроста: в последовательности стадий, через которые проходит группа, охваченная этим

²³⁶ Понятие позднего Жирара, относящиеся к эскалации насилия.

²³⁷ Подорога В.А. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы. Том 1. М.: Культурная революция, Логос, 2006. С. 470.

²³⁸ Там же. С. 659.

²³⁹ Лебон Г. Психология народов и масс. М.: AST Publishers, 2016. 320 с.

недугом (постепенное распространение болезни, распад привычных связей и институтов, постепенное исцеление через поиск причины болезни) он видит уменьшенную копию более крупных циклов жизни любого человеческого общества. Для понимания логики, по которой разворачивается миметический кризис, стоит обратить внимание на близкое по смыслу понятие *жертвенного кризиса (crise sacrificielle)*, описывающее ситуацию всеобщей утраты различий, в которой каждый оказывается соперником каждого, и насилие не имеет направления, распространяясь хаотично. В конечном итоге не остается ничего, кроме обращенных друг против друга враждебных жестов – насилие не имеет разграничения на «чистое», легитимированное применение силы, и «грязное», преступное и неконтролируемое. В этом броуновском движении насилия обнаруживает себя логика, основанная, опять же, на свойстве миметического насилия «прилипать» к другому как к посреднику: на этапе всеобщего распада идентичностей и норм сообщество постепенно начинает собирать рассеянное насилие, направляя его в одну сторону. Таким образом, сообщество *самообновляется*, вслед за этапом рассогласования выбирая того «чужого», который якобы является причиной постигших общину бед. Жирар как исследователь с медиевистским образованием, размышляя о коллективной вине, вдохновлялся сюжетами из средневековой европейской истории. Интересно, что немецкий историк Найтхард Бульст, анализируя морально-религиозный климат во время чумных эпидемий, описывает схему, сходную с жирардианской: поиск виновных в общем бедствии заканчивается возвращением прежнего социального порядка. Меры, предпринимаемые городскими властями, поддерживают подобную цикличность:

«Предположение, что все общество несет ответственность за внезапно обрушившийся Гнев Божий, не исключает поиска «козлов отпущения». Конечно, охота на них в периоды эпидемии и бедствий – частый и повсеместно встречающийся феномен. Но в контексте «черной смерти» она приобрела особый размах..Эта охота, охватывавшая страну за страной, регион за регионом, была выражением царившей повсюду социальной напряженности; результатом ее становились все новые и новые жертвы. Так, например, во Франции во всем обвиняли англичан. Подозрения попеременно падали на знать, богатых или нищих.. Такая атмосфера страха, беспомощности и подозрительности могла оказаться опасной для чужаков»²⁴⁰.

Давайте сравним этот абзац с рассуждениями Жирара о связи жертв с сакральным, представленными в «Насилии и священном». Калекы, близнецы, девушки на пороге фертильности – вот лишь малый перечень аналогичных «пограничных», если не сказать

²⁴⁰ Бульст Н. О почитании святых во время чумы. Социальные и религиозные последствия эпидемии чумы в позднее Средневековье. URL: <http://ec-dejavu.ru/p/Plague.html> (дата обращения: 12.10.2019).

маргинальных – фигур, не принадлежащих большинству по меньшей мере в определенный отрезок социального времени: *«Жертвенные категории потому часто состоят из существ, не принадлежащих и никогда не принадлежавших общине, что жертва отпущения с самого начала принадлежит священному. Община появляется как противоположность священному. Поэтому те, кто составляет часть общины, в принципе менее пригодны на роль жертвы отпущения. Этим объясняется то, что ритуальные жертвы выбирают за пределами общины, среди существ, уже пропитанных священным, поскольку священное – их обычная среда, то есть среди животных, чужеземцев и т.д.»*²⁴¹.

Наличие внешней опасности или общего врага (в политическом, в том числе, смысле) автоматически сокращает дистанцию между каждым отдельно взятым членом общины, заставляя ее функционировать более слаженно и дружно, тем самым убергая ее от ситуации миметического кризиса. Подобной позиции придерживается Фрейд, в работе «Недовольство культурой» предлагающий идеи «малого круга» и «нарциссизма малых различий»:

*«Людям нелегко отказываться от удовлетворения этой агрессивной склонности.. Немаловажной является выгода малого культурного круга – он дает этому влечению выход вовне, направляя агрессивность на стоящих за пределами круга. Всегда можно соединить связями любви огромное множество, единственное, что требуется – это наличие того, кто станет объектом агрессии. Однажды мое внимание привлек феномен вражды и взаимных насмешек как раз между жившими по соседству и вообще близкими сообществами, например, испанцами и португальцами, северными и южными немцами, англичанами и шотландцами. Я дал этому феномену имя «нарциссизм малых различий». Он представляет собой удобное и относительно безвредное удовлетворение агрессивности, способствующее солидарности между членами сообщества. Рассеянный повсюду еврейский народ оказал тем самым достойную признания услугу культуре тех народов, среди которых поселился; к сожалению, всего средневекового избиения евреев не хватит, чтобы сделать эти времена более мирными для христиан»*²⁴².

В качестве примера Жирар приводит сюжет из антиутопии Джорджа Оруэлла «1984», в которой две главы тоталитарных государств по предварительной договоренности убеждают народ подвластных им территорий в том, что между ними ведется война²⁴³. Культивирование образа врага помогает государствам и правительствам усилить то, что в

²⁴¹ Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое Литературное Обозрение, 2010. С. 358.

²⁴² Фрейд З. Недовольство культурой. М.: Литагент «Фолио», 2013. С. 108–109.

²⁴³ Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое Литературное Обозрение, 2010. С. 370–371.

этологии называется аффилиативными связями. За неимением же «легитимизированного», явного внешнего врага подобные связи коллектива постепенно ослабевают, дистанция увеличивается. Так, гражданские войны случаются в те периоды существования государства, когда внешние враги государству не угрожают – стоит вспомнить, к примеру, противостояние патрициев и плебеев в тот период римской республики, когда военная мощь ее достигла достаточно высокого уровня, чтобы какое-то время не опасаться вторжений извне. Возможность манипулировать массами с помощью образа врага оказывается актуальной и для современности – Жирар приводит в пример нацистские и милитаристские мифологии, бестиализирующие *других*, и тем самым возвращающие аффилиативные связи среди *своих*. Разлагающееся сообщество «на определенном этапе исступления», всегда выискивает *фармакон* для восстановления порядка, сосредотачиваясь на *одной фигуре или одном* – дегуманизованном – образе, сулящем освобождение от распада.

Утопический проект пресечения агрессии на самом зачаточном уровне через распознавание виктимизации у Жирара выливается в своеобразное учение «О первом камне», предпосылки к которому возникают еще в первый период его работы с этнографическим материалом и библейскими текстами, и которое окончательно вырисовывается в последующих сочинениях: «Я вижу Сатану, падающего, как молния», «Истоки культуры». Удобным примером, раскрывающим принцип действия толпы, для Жирара становится евангелический сюжет об Иисусе и грешнице. «Проблема первого камня», то есть проблема самого первого насильственного жеста в отношении реального или мнимого нарушителя общественного спокойствия или другого потенциального «козла отпущения», наилучшим образом объясняет неспособность человеческого существа осознать собственную, глубоко иррациональную склонность к, выражаясь в терминах этологии, «групповой агрессии» против внешней опасности. Решение, а именно – отказ соглашаться, вслед за большинством, на другого как на *исключенного*, по мнению Жирара, в большинстве случаев не находит отклика: человеческое существо не в силах противиться миметическому соблазну:

«Отнюдь не будучи просто риторической фигурой, первый камень решает все дело, ведь его труднее всего бросить. Но почему его так трудно бросить? Потому что только у первого камня нет образца.»

«Как только Иисус произносит свою фразу, первый камень становится последним препятствием, мешающим побиванию камнями. Привлекая внимание к первому камню, выразительно делая на нем упор, Иисус делает все возможное, чтобы усилить, увеличить это препятствие.»

Чем больше те, кто помышляет бросить первый камень, отдадут себе отчет в ответственности, каковую они могут навлечь на себя этим актом, тем больше становится вероятность того, что камень выпадет у них из рук»²⁴⁴.

Рассматривая этот сюжет, Жирар склонен полагать, что верным можно считать скорее следующий вывод: ни одно живое существо не хотело бы оказаться *по ту сторону* групповой этики, и здесь крайне важно понимать, что в рамках его антропологии человек – конформное существо, и здесь снова стоит упомянуть влияние лоренцевской концепции агрессии на формирование жираровских взглядов на природу агрессии: существование в группе подразумевает наличие опознавательных механизмов своего и чужого, опасного и безопасного, и если на первых этапах человеческой цивилизации способность общины «сгруппироваться» являлась необходимым условием выживания и противостояния враждебным силам природы, то на поздних этапах культуры это рудиментарное свойство распространяется в том числе и на практики «очищения» общины от нежелательных для нее форм поведения. В этом смысле понятие «преступления» всегда означает больше, нежели просто нарушение законопорядка, оно имплицитно несет в себе сознательное противопоставление себя группе – *преступник* всегда появляется раньше, чем *преступление*. Важен и другой аспект коллективной травли: любой «первый камень» выступает в качестве проводника насилия, он легитимизирует не только волю группы очертить свои границы, назвав «преступника», но и волю проявить в отношении него агрессию. Таким образом, каждый последующий жест свершается с меньшим колебанием, поскольку второй жест легитимизирован первым, а десятый легитимизирован всеми предыдущими.

Иными словами, в представлении Жирара миметическое насилие в примитивных формах существует в животных сообществах, где оно фундировано инстинктивными формами самозащиты, но даже там не сводится исключительно к нему. Жирар неоднократно обращает наше внимание на то, что человеческой природе свойственна сакрализация единства, и в этом эта точка зрения совпадает с дюркгеймианской. Однако, более чем объединение «с» в человеческой природе, оказывается естественным объединение с сородичами «*против*». В традиционных сообществах, коллективные ценности которого всегда подавляют индивидуальные амбиции (говоря о средневековой Европе или античном полисе не стоит забывать, что мы имеем дело с обществом, правовые, экономические и социальные институты которого тесно связаны с религиозностью и диктуемыми ей канонами поведения), человек действует по принципу наибольшей

²⁴⁴ Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. М.: ББИ, 2015 г. С. 64.

конформности, всегда рискуя выделиться и тем самым пробить брешь в собственной причастности к большинству. В случае, когда вопрос касается возможного проявления агрессии, представитель человеческого сообщества всегда выбирает в качестве «мишени» того, кого до него выбрало наибольшее количество соплеменников, и чем дальше, тем более крепкой становится убежденность каждого отдельно взятого индивида в правоте большинства, а следовательно, и своей собственной, когда он ко мнению большинства присоединяется. Первоначально случайный, выбор «козла отпущения» со временем случайным казаться перестает: группа рационализирует поводы к «праведному» гневу и отстаивает собственные права на проявление гнева. Миметическая способность человека в данном случае запускает машину повторения жеста ближнего, остановить которое может только удовлетворение жажды разрушения посредством «возмездия», которое, конечно, порой достигается самыми кровавыми способами.

§ 3.3.2. Процесс виктимизации

Жирар говорит о поиске исключенного²⁴⁵ как о «механике», «технике», плотно встроеной в самую суть социального поведения. Эта «техника» функционирует как средство, способное преобразовать агонизирующую массу в стройные ряды сочувствующих и соперничающих друг другу субъектов. Это парадоксальное свойство коллективного убийства и есть тот «фармакон» – и яд, и лекарство, понятие которого Жирар заимствует у Деррида в статье «Фармакос у Платона», – о которой мы подробнее говорили ранее. Модель заместительной жертвы, в представлении Жирара, обладает наиболее рудиментарной символичностью, поскольку несет в себе предельно важный смысл для самоопределения общины. Сам процесс отделения одного элемента от множества элементов является условием расстановки баланса внутри общности: до тех пор, пока не осуществлено отделение, исключение одного элемента, «множество» является хаосом и массой. В тот момент, когда жертва отделяется от общины, происходит акт своего рода вторичной космогонии, выражающийся в «единстве в истине», и этот акт значим не только практически, но и символически – он реорганизует систему через называние тех элементов, что становятся системе чуждыми. Таким образом, жертва выполняет функцию разграничителя, в одно и то же время она обладает атрибутами и внешнего, чуждого общине, и внутреннего, символизирующего связь с ней или полную либо частичную принадлежность. Подобное понимание жертвоприношения – как своего рода составление

²⁴⁵ Понятие «исключенного» не входит в словарь миметической теории. Ранний Жирар использует его в рецензии на книгу «Анти-Эдип» Делеза и Гваттари, в ироническом ключе отмечая склонность левых интеллектуалов производить собственных «исключенных» – «богачей, военных и власть имущих, психоаналитиков». Жирар Р. Критика из подполья. М.: НЛО. С. 234.

уравнения с целым и частями, анализируется Жираром через Леви-Стросса – обращение к бинарным кодам и проблеме «различения» и «неразличения», осмысляющейся в мифоритуальных практиках, в том числе в обрядах перехода²⁴⁶.

Попытки предшественников от культурной и социальной антропологии определить функцию мифоритуальных комплексов как коммуникативную с позиции жираровской теории упускают из вида самое главное – миметическое насилие, на борьбу с которым общество и направляет все ресурсы, разрабатывая сложные символические формы *разграничения* и обыгрывая их через коллективные практики: *«Это изначальное жертвоприношение воспроизводится затем в обряде (так что на место этой первой жертвы ставятся заместительные: дети, взрослые, животные, приношения), и из повторяемости обряда рождаются различные социальные институты. Поэтому мирный мимесис возможен в рамках институции уже установленной и давно существующей: она необходима для трансляции культуры и поддержания ее кода»*²⁴⁷.

Потенциальными жертвами являются существа, относящиеся не только к миру общественного, но и к миру, чуждому общинному – сюда можно отнести всех тех индивидов, которые наделены признаками, отличающими их от большинства – например, представителей другой национальности, пришельцев, близнецов, прокаженных, калек. Однако для того, чтобы механизм успешно функционировал, жертва не должна полностью соответствовать тому или иному из регистров бытия – она должна находиться посередине, то есть обладать признаками исключительности, но и напоминать каждого в отдельности члена общины для того, чтобы стать идеальным проводником. Здесь важно заметить, что в динамике цикличности заместительной жертвы Жирар видит альтернативу структуралистским бинарным оппозициям – чересчур статичным и синхроничным, настаивая на ее смыслообразующем значении: *«Означающее – это жертва. Означаемое – это весь актуальный и потенциальный смысл, которым община наделяет эту жертву, а через нее и все остальное. Поскольку нам нетрудно понять, что, выходя из кризиса, люди хотят сохранить достигнутое состояние примиренности, мы понимаем и то, что они привязываются к воспроизведению знака, то есть к применению священного языка, замещая в обрядах первоначальную жертву новыми жертвами. Таким образом, ритуальный императив составляет единое целое с манипулированием знаками, их умножением, непрестанно предлагая новые возможности дифференциации и культурного обогащения»*²⁴⁸.

²⁴⁶ Girard R. La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes achaiques et modernes. Paris: Grasset, 2010. P. 76.

²⁴⁷ Жирар Р. Завершить Клаузевица. М.: ББИ, 2019. С. 45.

²⁴⁸ Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016. С. 119.

Этот предупредительный жест, к которому прибегает сообщество, дабы обезопасить себя от возможных вспышек внутригрупповой агрессии, разом снимает целый ряд проблем, связанных с эволюцией социальных связей и структур. Так, группа, совершившая коллективное действие, несущее сверхважную функцию для каждого отдельно взятого индивида и для всех вместе, впервые осознает себя как *сообщество*, чувствуя сопричастность и в определенной мере со-ответственность каждого перед каждым (и перед тем сакрализированным новообразованием, каковым становится эта группа). Представление об обществе, как о целом, несводимом к сумме частей, как мы уже говорили, роднит понимание социальности Жираром с пониманием ее французской социологической школой. Однако, в отличие от Дюркгеймовского анализа социальных институций, Жирар делает акцент не на сакрализации объединения как такового, а на этическом и психотерапевтическом аспекте ритуальных практик – через разработку категорий греховности, скверны, добродетели. Но глубинным свойством «самосознания» общины является страх перед убийством себе подобного – и убийством себя себе подобным. Анализируя мифы народов мира, Жирар приходит к выводу, что в основе всех них лежит представление о имевшем место в далеком прошлом ужасном событии, которое никогда не должно повториться, и которое искупается циклически свершаемым ритуальным принесением жертвы: *«Единственное, чего недостает обрядам у животных, – это жертвенное заклание, и единственное, чего недостает животному для того, чтобы стать человеком, – это заместительная жертва»*²⁴⁹.

Божество, в этой системе олицетворяющее первоначальный проступок сообщества, как бы служит напоминанием о хаосе и разгуле неуправляемой разрушительной силы внутри человека, которая впоследствии стала обузданной и не внушает более опасности общественному спокойствию и безопасности²⁵⁰. Заместительная жертва служит группе напоминанием о том первоначальном жесте разрушения, во избежание повторения которого группой и выработался мощный компенсаторный механизм. Представление о генезисе культурных институций вырисовывается не сразу: еще при написании «Козла отпущения» и анализе так называемых «текстов гонения» Жирар придерживается нейтральной позиции в отношении темы виктимизации и придает большее значение самой загадке миметизма. Впоследствии, особенно в поздних работах, Жирар приходит к выводу, что человеческая цивилизация, на протяжении всей своей истории пытавшаяся обезопасить себя от хаоса внутривидовой агрессии, потерпела в этом поражение: компенсаторный

²⁴⁹ Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016. С. 117.

²⁵⁰ Именно этот аспект, по мнению Жирара, упускается структурализмом – «порядок» внутри сообщества «является через пароксизм беспорядочного насилия». Girard R. Le sacrifice. Paris: Bibliotheque nationale de France, 2003. P. 36.

жертвенный механизм периодически дает осечки, вследствие чего насилие порой неизбежно обращается против группы, проливаясь внутрь нее или миметически распространяясь на группы внешних «врагов», уничтожение или изгнания каковых сулило обществу облегчение.

На индивидуальном и сверхиндивидуальном уровне институт жертвоприношения выполняет роль «катарсической машины»: как и любой ритуал, совместно приносимая жертва запускает заново отсчет социального времени, в котором каждый индивид переживает перерождение и обновление, избавление от прежней скверны. Для обозначения этой функции жертвоприношения Жирар и заимствует у Деррида термин «*pharmakos*», подчеркивая объяснительный потенциал данного термина через его двойственность: то, что является ядом в одном случае, при других обстоятельствах и в определенных дозах является лекарством. Так обстоит дело и с ритуализированным насилием – подчиненное определенным ритмам и регламентам, оно выполняет терапевтическую функцию: *«Ненасилие предстает как безвозмездный дар насилия, и это представление небезосновательно, поскольку люди всегда способны примириться лишь за чей-то счет. Наилучшее, что люди могут сделать ради не-насилия, – это единодушие за вычетом единицы, то есть жертвы отпущения»*²⁵¹.

Функционально «учредительное насилие» (*La violence fondatrice*) – термин, введенный исследователем для работы с социальными, политическими и религиозными институтами, – призвано, во-первых, «снять» излишек агрессии в обществе и тем самым предотвратить миметический кризис, во-вторых, чтобы усилить чувство солидарности участвующих в ритуале. Жирар не устает обращать наше внимание на то, что далеко не всегда учредительного насилия достаточно для преодоления кризисов и конфликтов внутри сообщества: периодические «вспышки», спровоцированные угрожающими общественному спокойствию явлениями, приводят к разладу внутри даже самой стройной и уравновешенной системы. Таким образом, помимо легитимной «жертвы» (символическая функция заклания которой в большей или меньшей степени очевидна каждому члену сообщества), общество склонно выискивать фигуры или группы, прямо или косвенно задействованные в том или ином преступлении против общества. *«Начиная с того момента, когда становится ясно что идет речь о миметическом трансфере против жертвы, становится ясно и то почему насилие прерывается и почему все культуры воспроизводят это следствие. Речь всегда идет о воспроизведении инициационного*

²⁵¹ Жирар Р. Насилие и священное. М.: НЛО, 2010. С. 342.

эффекта объединения против жертвы чтобы... установить гармонию, порушенную соперничеством»²⁵².

Жирар изучает случаи в истории, мифологии и литературе, описывающие подобную логику, и одним из ярчайших примеров является продолжительное и чудовищное по своим размахам и последствиям явление – средневековое гонение на ведьм, на которых падала ответственность за природные катаклизмы, болезни, падеж скота, пожары, неурожай и пр. С точки зрения теории учредительного насилия примечательно, что далеко не всегда обвинителями и гонителями выступали, как принято считать, одержимые религиозным фанатизмом представители духовенства – сам народ охотно верил в то, что изгнав\наказав\уничтожив подозрительного члена сообщества, возможно избавиться от различных неурядиц и восстановить мир, порядок и процветание. Однако этим не исчерпываются причины, по которым в определенные периоды истории функционировали такие институты, как доносительство или погромы – как мы уже упоминали, Жирар склонен приписывать обществу неосознаваемую тягу к очерчиванию собственных границ, внутри которых оказываются «свои», а снаружи которой остаются чужеродные и опасные индивиды. Таким образом, сливаясь с агрессивной толпой, каждый член группы оказывается внутри группы и не рискует ненароком подпасть под категорию чужеродного, стать *исключенным*. Тем не менее, учредительное насилие, расцениваемое Жираром как действенное средство саморегуляции циркулирующих внутри общества волн недовольства, по своей сути, не является единственным способом борьбы с миметическим соперничеством.

Жирар позиционирует процесс виктимизации как диалектический процесс. В упрощенном виде схема представляет собой спираль: накопившееся в обществе напряжение ищет выход, обнаруживает «виновного» во всеобщем неблагополучии, виновный подвергается линчеванию, после чего, испытав полуэкстатическое состояние «единства» всех против одного, толпа линчевателей обнаруживает в себе чувство вины и идеализирует свою жертву (канонизирует, обожествляет). Жирар описывает и последующий процесс: сообщество, укрепившее социальные связи с помощью совместной разрядки и совместного переживания чувства вины, с радостью совершает ритуалы совместного же «очищения», поклонения мученику – тому, кто еще недавно принимал на себя удар обвинений (подобную схему историк религии Мирча Элиаде связывает с культом «убиенного», «умирающего и воскресающего» божества²⁵³). Эта схема: напряжение –

²⁵² Girard R. Les origines de la culture. Paris: Desclée De Brouwer, 2004. 280 p.

²⁵³ Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2010. 251 с.

коллективное убийство/гонение – коллективное покаяние, в представлении Жирара распространяется на все типы человеческих культур и все формы религиозных верований – начиная от териоморфных культов и культов мертвых, до таких сложных и аналитических религий, как иудаизм и христианство. С помощью этой же схемы Жирар создает антропологическую трактовку первородного греха. Как и Фрейд, обозначивший в «Тотеме и табу» схему первоначального патрицида в качестве остова религии, морали и права, Жирар отчасти принимает эвгемерическую гипотезу происхождения религиозных институтов и признает парадоксальную потребность сообщества в разрядке через поиск «чужого» центральной проблемой наук о человеке. Таким образом, фигура козла отпущения как такового в системе Жирара не столь важна, как сам процесс отделения «своего» от «чужого». Иными словами, насильственное исключение «представляющего опасность», выделяющегося субъекта от «не представляющего опасности» молчаливого большинства. «Отстранение» *другого* от нормальной социальности, наделение его негативными, отталкивающими чертами, иными словами, превращение *другого* в *чужого* или, согласно пониманию Агамбена, *криминализации другого*, в единомышленном порыве всегда свершается ситуативно, всегда рассматривается самим обществом как закономерная реакция на тот или иной исторический процесс: *«Существует простая и динамичная модель. Это модель исключения-изъятия в ходе становления, модель единства в какой-либо истине, выступающего лишь на фоне некоей смешанной массы и еще не исчисленного множества»*²⁵⁴.

Функции жертвоприношения рассматриваются Жираром исключительно в контексте соприкосновения с человеческой агрессией. Жертвенный механизм в этой интерпретации трактуется расширительно относительно тех задач, которые на него возлагались классической культурной антропологией. В частности, жертвоприношение не рассматривается в качестве коммуникативного акта между миром общины и «потусторонним» миром, населенным высшими существами (подобное прочтение предлагается в культурной антропологии, к примеру, Личем. В философии Жорж Батай в собственной теории жертвоприношения обращается к идее священной тотальности, находящейся за пределом обыденной реальности и доступной через радикальные практики трансгрессии, к которым можно отнести состояние транса, медитацию, и в том числе коллективное убийство. Отрицание какой-либо реальности, кроме социальной, можно объяснить и специфическим прочтением оппозиции «сакральное-профанное». Марсель Энафф, приписывавший жертвоприношению двойную функцию – «доверия» и почтения по

²⁵⁴ Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016. С. 116.

отношению к «высшим силам» и вместе с тем вызов, попытка добиться «признания» – критикует жирардианскую теорию жертвоприношения за отсутствие адресата. В понимании Энафа, коллективные убийства, в жирардианской системе имеющие статус жертвоприношения, таковыми не могут являться по той причине, что их свершение не преследует своей целью посвящение тому или иному божеству или святому – а вне таковой схемы они не могут быть отнесены к закланию жертвы в строгом смысле слова. Таким образом, коллективное убийство не всегда является жертвоприношением, а это значит, что рушится аргументация в пользу «учредительной» роли жертвоприношения – так как оно теряет прямую связь с аффектами разъяренной толпы, объединяющейся против избранного в качестве жертвы субъекта.

§ 3.4. Сакральное и власть

§ 3.4.1. «Божественное социальное»

Выделение фигуры *козла отпущения*²⁵⁵ является для сообщества необходимым элементом социализации: через это отделение, овнешвление «чужого» индивида или группы, происходит приятие того, кто обозначается в качестве «своего» – об этом мы упоминали выше, приводя в пример эксперименты по воздействию окситоцина. Здесь важно упомянуть, что Жираром выдвинуто утверждение, будто вся мировая культура написана от лица большинства, то есть от лица «гонителей». Исходя из гонительской оптики, большинство действует не иначе как во имя справедливости, и как мы уже упоминали, свершаемое им насилие над «обвиняемым» – правомерно. Легко представить себе, что народное сознание, для которого неизвестность всегда представляется чем-то пугающим, монструизирует не только конкретную социальную группу или личность, но и само ощущение «другого». Согласно Жирану, как мифология, так и сравнительно поздний фольклор изобилуют примерами подобных «чужих», наделенных различными устрашающими чертами: греческий Минотавр, англосаксонский Грендель – лишь частные примеры подобных чудовищ, являющихся ни кем иным, как чудовищными двойниками, подвергающимися исключению сообразно действию гонительской логики.

Стараясь реконструировать теоретический аппарат жираровской системы, мы обязаны быть внимательнее и к тем контекстам, в которых этот аппарат создавался – так,

²⁵⁵ Понятие «механизма козла отпущения» ("scapegoat mechanism") до Жирара было использовано в работах Кеннета Берка «Постоянство и перемена» (Permanence and Change, 1935) и в «Грамматике мотивов» (A Grammar of Motives, 1940). Нельзя утверждать, будто «козел отпущения» Жирара заимствован у Берка в полном объеме, однако Берк рассматривает эту проблему в контексте, чрезвычайно близком Жирану, и его влияние на становление фундаментальной антропологии Жирара не вызывает сомнений.

мы уже упоминали тот факт, что проведение Стэнфордского эксперимента совпало по времени с пребыванием Жирара в Стэнфорде, что отчасти делает жизнеспособным предположение о влиянии экспериментальных данных на представления на механизмы исключения внутри теории. Справедливо отнести сюда и ряд других экспериментов, близких Стэнфордскому по содержанию – связанных со снятием запрета на насилие и получение участниками эксперимента «легитимного» права на самоутверждение за счет других, слабых/провинившихся участников²⁵⁶.

Руководитель проекта, социальный психолог Филипп Зимбардо, анализируя данные, полученные вследствие своего эксперимента, выделил понятие *дегуманизации*, которой подвергались те из участников эксперимента, которым выпала роль заключенных. Дегуманизация – «расчеловечивание», исключение из статуса человека, низвержение его в состояние полуживотного-полуврага, которым необходимо управлять и которое может представлять опасность для всего остального общества. Это понятие очевидно перекликается с понятием *криминализации другого*, оно же адекватно для иллюстрации гонительской оптики жираровского большинства. Зимбардо описывает один из экспериментов, целью которого было оценить действие дегуманизации: испытуемый якобы должен был наказывать ударами тока подставных студентов, плохо справлявшихся с заданием, и перед началом эксперимента «случайно» слышал, как организаторы эксперимента называли студентов «животными». В случае, когда испытуемый получал подобный сигнал о «бестиализированности» тех, над кем ему поручалось руководство, интенсивность ударов током была выше, чем в тех случаях, когда испытуемому сообщали, что студенты – «хорошие ребята», либо ничего о них не сообщали.²⁵⁷ Это исследование – одно из многих, посвященных феномену конформности, – хорошо иллюстрирует податливость человеческого поведения авторитету большинства. Но Зимбардо, как социального психолога, интересуется не только этот аспект – им подчеркивается также сама готовность индивидов последовать модели поведения, легитимизирующей насилие в отношении другого, в особенности, если этот другой обозначен как *чужой* – то есть дегуманизован и отчасти лишен статуса человека. Таким образом, общество, наводненное сменяющимися друг друга миметическими соперничествами и кризисами, разрешающимися через фигуру Козлов (жертв) отпущения, объясняет само себя через квазиобъекты, которые на поверку являются иллюзией. Сама попытка общества объяснить суть конфликта через наличие объекта желания не представляется Жирару убедительной:

²⁵⁶ Официальный сайт, на котором содержатся материалы, изображения, избранные статьи Ф. Зимбардо и документальные фильмы, посвященные эксперименту, URL: <http://www.prisonexp.org> (дата обращения: 19.08.2019).

²⁵⁷ Зимбардо, Ф. Эффект Люцифера М.: Альпина нон-фикшн, 2019. С. 46.

внутри его системы она объясняется как маскирующий истинное положение дел эскапизм, и причина тому лежит в механике жертвы отпущения – она приобретает поистине целительное действие лишь тогда, когда не до конца осознается практикующей жертвоприношение общиной. По этой причине мировая художественная культура, к которой можно отнести и устное народное творчество, и мифологию – как практику называния и объяснения всего происходящего с человеком – является отображением той же самой структуры человеческой психики, что и лежит в основе других сфер жизни сообщества. Возможно, справедливей было бы говорить о развенчании субъекта – в его нововременном, модерном понимании: Жиран продолжает действовать, отталкиваясь от дюркгеймовского представления об обществе как о *фигуре трансцендентной власти*²⁵⁸, на фоне которой роль субъекта – это лишь роль актора, отражающего удары общины или сливающегося с ней, но никогда не рассматривающегося в качестве индивидуальности. Уже в «*Mensonge Romantique et la vérité Romanesque*» Жиран, в связи с анализом романа «Красное и черное» предлагает отказаться от категории субъективного как от иллюзорной, ошибочной категории в пользу категории «интерсубъективного»²⁵⁹. Реконструируя философский контекст, в котором рождалось подобное понимание желания, следует принять во внимание бесспорное влияние французской социологической школы на взгляды Жирана в отношении общества – для Дюркгейма, напомним, общественные институты являются естественным следствием потребности человеческих существ к объединению и кооперации. В работе «Жертвоприношение» Жиран как бы невзначай произносит, что «*Миметическая теория является радикализированной версией дюркгеймианства*»²⁶⁰. Миф об индивидуализме – тот, что Жиран называет «прометеевским» мифом²⁶¹ (это определение социальный философ М. Маффесоли впоследствии использует в своей концепции «человека постмодерна») – не более чем искусственное изобретение романтизма, и оно теряет свою силу, когда мы, отойдя от любования умозрительными конструкциями, пытаемся объяснить сложные социальные процессы. Именно в отношении к индивиду и раскрываются расхождения с дюркгеймианским пониманием исторического процесса – Дюркгейм, в отличие от Жирана, верит в «прометеевский» миф и роль личности, возрастающую от эпохи к эпохе:

²⁵⁸ Это определение Марселя Энаффа, в работе «Дар философов» анализирующего формы обмена и отношения взаимности внутри сообществ, кажется нам весьма удачным. Энафф М. Дар философов. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2015. 320 с.

²⁵⁹ Girard R. *Mensonge romantique et la vérité romanesque*. Paris: Fayard/Pluriel, 2011. P. 187.

²⁶⁰ Girard R. *Le sacrifice*. Paris: Bibliothèque nationale de France, 2003. P. 34.

²⁶¹ Girard R. *Mensonge romantique et la vérité romanesque*. Paris: Fayard/Pluriel, 2011. P. 198.

«Группа постоянно создает интеллектуальное и моральное единообразие, которое в более развитых обществах мы находим лишь в редких случаях. Движения стереотипизированы: все выполняют одни и те же в одинаковых обстоятельствах, и этот конформизм поведения лишь выражает конформизм мышления. Индивидуальное смешивается с родовым»²⁶². Для Жирара же индивидуальное всегда предстает лишь в качестве частного случая господствующей парадигмы своего времени: «Мы никогда ничего не учреждаем в одиночестве, но всегда вместе с другими: таков закон единодушия, и это единодушие всегда оказывается связано с насилием... Однако на самом деле скажу так: общины могли что-то основать только в прошлом. Ибо этот механизм больше не действует. Мы видели все бесплодие «сплоченных групп», которые там завораживали Сартра во время революции <...> Лишь этическая позиция способна еще на какое-то созидание, но она буквально не поспевает за событиями, за миметическим нагнетанием со стороны тех индивидов, что мнят себя свободными и яростно цепляются за ложные свои различия».²⁶³

Чувство единства, во многом иррациональное, согласно дюркгеймовскому толкованию и является тем смысловым ядром, благодаря которому общество существует в знакомых нам формах. В социоцентричной модели Жирара прослеживается сходное отношение к механике общественного – и само понятие миметического желания кажется расширенной, обогащенной влияниями и отсылками версией дюркгеймовского «божественного социального» – за непривычно абстрактным для Жирара понятием «желания без объекта» мы видим сверхзначимость *другого и других* – тех, без которых сам субъект являлся бы лишь тенью субъекта. Иными словами, человек становится человеком в момент, когда он может смотреть на Другого не только как на модель для подражания, у которой возможно перенять необходимые для выживания навыки – эта функция миметического присуща и животным. Но тогда, когда Другой становится образцом-препятствием – соперником, равным по силе, состязание с которым и делает Человека человеком. Эта исключительная взаимность поединка представляется Жирару опасной, поскольку, в отличие от гегелевской диалектики соперничества, созидающей *различие* (difference) и созидающей индивида в его полноте, миметическая теория склонна считать любое соперничество незавершаемым. Начинаясь между двумя индивидами, оно стирает границы. Хаос, возникающей в точке соприкосновения двух соперничающих субъектов, разрастается, не оставляя возможности спастись для кого-либо их участников поединка.

²⁶² Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. М.: Канон+, 1998. 432 с.

²⁶³ Жирар Р. Завершить Клаузевица. М.: ББИ, 2019. С. 45.

Более того – разгораясь между двумя участниками, оно захватывает все новые и новые действующие лица. Насилие не уходит и со смертью одного из дуэлянтов – оно приобретает собственный онтологический статус и остается в сообществе, рискуя распространяться все дальше и дальше, продолжая уничтожать различия и разъедать даже самую устойчивую к изменениям общественную систему.

§ 3.4.2. Связь насилия и священного: суверен и козел отпущения

Жиранской системой отвергается множество свойств, приписанных понятию «священного» другими исследователями. В сущности, Жирар предлагает секулярную, лишенную каких бы то ни было метафизических содержаний интерпретацию того, что можно назвать религией. Абстрактные категории времени, смерти, высших существ, принимаемые и рассматриваемые такими исследователями, как Мирча Элиаде, Бронислав Малиновский или Зигмунд Фрейд, отбрасываются им в сторону. В подобном прочтении *божественное и сакральное*, а также все представления первобытных сообществ, связанные с потусторонним миром, понимаются как попытки проработать внутригрупповые конфликты самого сообщества, и ничего более. Тотемизм, териоморфизм, культы мертвецов, таким образом, являются продуктом рефлексии первобытного человека над проблемами, связанными с целостностью группы и ее выживанием. Подобные выводы делают возможным «объективный» социологический анализ религиозных аспектов жизни общества, однако благодаря своей принципиальной секулярности делают невозможным существование множества философских категорий, связанных с понятием веры и религии, но не соотносящихся напрямую с мифо-ритуальными системами коллектива.

Началом культуры и символическим рубежом между человеческим и животным сообществами Зигмунд Фрейд полагает насилие, свершенное группой субъектов в отношении отца – как «миметика», проводника желания. В концепции Фрейда метафорой такой группы являются «сыновья», возжелавшие свергнуть патриарха и завладеть его привилегиями и благами. Жирар формулирует различия между фрейдовским представлением о фундаменте религиозного и собственным, подчеркивая, что в рамках миметической теории сюжет борющихся братьев важнее сюжета об умерщвляемом отце²⁶⁴. Патрицид – своего рода социальный «большой взрыв», условный первоначальный жест переустановки социального порядка, за которым следует реорганизация, не всегда проходящая бескровно. Жирар трактует первоначальное убийство следующим образом:

²⁶⁴ Girard R. *Les origines de la culture*. Paris: Desclée De Brouwer, 2004. 280 p.

группа избавляется от «доминирующей особи», чей авторитет и сила держат остальных членов общины в угнетенном состоянии, с целью перераспределить эти блага и изменить баланс сил. Но в то же время убийство, как средство реорганизации, каждым отдельно взятым участником полуосознается как преступное, и коллективно переживаемая вина находит выход в решении продолжить контакт с убитым и вымолить у него прощение. Следует оговориться: Жирар не утверждает, будто в матрице религии фигура божества идентична фигуре убитого отца. Репрессивная сила, приводящая общину к волнению и фрустрации – не отец сам по себе, но сам «узел» травмирующей ситуации кризиса, выходом из которой является патрицид. Виктимизация становится тем рычагом, которому суждено определить весь дальнейший генезис культурных институций: жертва конфликта, принявшая на себя агрессию группы, сакрализуется и обожествляется. Далее возможны два различных сценария, по одному из которых после уничтожения отца (так удобнее всего будет обозначить образец-препятствие) раскаившимися сыновьями учреждается «искупительный механизм» нормативно-правового толка: свод предписаний и табу, регулятивных ритуальных практик. Согласно другому сценарию борьба продолжается между сыновьями-миметиками, постепенно перерастая в то, что мы обозначили как *миметический кризис*.

Сакральное само по себе в интерпретации Жирара понимается как символическая зона, прорабатывающая опыт социального взаимодействия с миметическим насилием. В изначальном смысле, сакральное – область, где имеет место сокровенный ужас человеческих существ перед силами разрушения и хаосом, перед смертью и насилием, перед распадом целостности – и не в последнюю очередь целостности социального организма. Содержание самых древних культов касается идеи смерти как отхода от привычного человеческого профанного состояния в состояние беспорядочности, в котором теряются границы человеческого и нечеловеческого. В качестве одной из метафор Жирар приводит страх первобытного человека перед разлагающимся трупом: тот теряет форму, способность двигаться, говорить и действовать, как человеческое существо, он постепенно уходит из мира людей, пугая оставшихся в живых собой как свидетельством движения к распаду и разобщению²⁶⁵. Культ мертвецов и предков, таким образом, часто сопряжен с представлениями о мести, на которую способны мертвые по отношению к живым. Подобное видение отличается от концепций сакрального, ранее предложенных в антропологической и этнографической мысли, по двум ключевым аспектам: во-первых,

²⁶⁵ «Они насылают кошмары, приступы безумия, заразные болезни, они провоцируют ссоры и конфликты. Кризис предстает как утрата различий между мертвыми и живыми, как смешение двух царств, обычно разделенных». Жирар, Р. *Насилие и священное*. М.: Новое Литературное Обозрение, 2010. С. 337.

Жирар отвергает дуалистичность сакрального в том смысле, в каком оно понималось многими исследователями со времен Рудольфо Отто – в жирардианской интерпретации сакральное не является одновременно и благим, и пугающим. Первостепенно оно связано с ужасом перед миметическим насилием, и лишь терапевтическое действие насилия учредительного, являющего себя через механизм заместительной жертвы, в силах сообщить ему характер благого. Под благим здесь следует понимать, однако, не экзальтированное состояние субъекта, зачарованного переживанием общности, как предлагает понимать сакральное Мирча Элиаде²⁶⁶, но скорее очистительный и терапевтический эффект по отношению к общине. Можно сказать, что сакральное Жирара пересекается с понятием *mysterium tremendum* – аспектом сакрального, вселяющим в человека тревогу. Однако это сравнение релевантно исключительно в отношении этической окраски сакрального переживания. Нельзя забывать про фундаментальное отличие жираровского понимания от иных философских моделей: радикальный отказ увидеть в сакральном больше, чем социальный конструкт, базирующийся на преодолении страха перед насилием. Подобное отношения к концепту сакрального представляется необычным для философско-антропологической традиции, в которой сакральное всегда предстает в своей двойственности – чистой и проклятой, пугающей и притягивающей. Несмотря на это фундаментальное расхождение, система Жирара наследует от своих предшественников другую, не менее важную оппозицию – *сакрального и профанного*, частично приписывая именно профанному (уравновешенному и гармоничному) состоянию те коннотации, которые его предшественниками – такими, как, в первую очередь, Роже Кайуа, относились к области сакрального в его «светлом» значении.

Настаивая на так называемой *религии без бога*, то есть религии как «своду», Жирар сильно сужает потенциал понятия сакрального – как области, в которой актуализируются всевозможные связи человека с насилием легитимным (обрядность) и нелегитимным (то, что в данной системе постулируется как грех). Сакральное в жираровском понимании лишено мистических коннотаций – любые интерпретации, которые в той или иной культуре получает религиозное чувство, будь то космогонические мифы, священные тексты или другие формы рефлексии о взаимоотношениях человека с сакральным, продуцированы рефлексией человека над собственными механизмами взаимодействия с агрессией. Фигуры бога, богов или других высших существ в этой системе являются отражением представлений группы о собственном миметизме, и отношения с механизмом миметического желания, самостоятельная значимость высшего существа является

²⁶⁶ Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.

значимой лишь с культурологической точки зрения – как форма репрезентации, сообщающая нам нечто о том языке, на котором общество работает со своими тактиками и стратегиями овладения миметическим. Феномен сакрального понимается Жираром как область взаимодействия человеком с миром насилия. Подобная трактовка размывает значимость того аспекта сакрального, который до него и параллельно с ним осмыслился исследователями как переживание чувства существования области *запредельного*, непознаваемого и непроговариваемого на человеческом языке.

Анализируя фрагменты работы Эмиля Бенвениста «Словарь индоевропейских социальных терминов», Жирар извлекает различные понятия, касающиеся области сакрального, из совокупности их различных значений и делает акцент на сопричастности этих понятий с областью насилия. Между тем, данные, с которыми работает Бенвенист, не ограничиваются прямой связью между религией и насилием – им проводится множество параллелей между священным и светом, священным и явлениями природы, и прочими атрибутами священного в его благих проявлениях, то есть в тех, которые не отражают отношения человека с областью насилия.

«Тот факт, что идея сакрального мыслима помимо всякого антропоморфного образа, хорошо демонстрирует, что все попытки определить религию через антропоморфизм или анимизм ведут по ложному пути. Если бы суть религии была в том, чтобы очеловечивать нечеловеческое или снабжать душой то, что ее не имеет, тогда безличное представление о священном не могло бы возникнуть»²⁶⁷.

Сакральное Жираром осмысливается по принципу центра–периферии, но вместе с тем оно скорее представляет собой концентрическую схему: в центре мироустройства всегда находится лицо, принадлежащее миру сакрального – это монарх или божество. Именно через него осуществляются транзакции, оно является условием сообщения между двумя – человеческим и нечеловеческим – регистрами существования. Все практики, связанные с этим существом, окружены рядом запретов и предписаний. Между тем, порядок обращения с мифоритуальными комплексами по Жирару всегда мыслится как не принадлежащий профанному миру – они как бы продиктованы человечеству извне культуры. В этом отношении не лишним будет добавить, что сакральное понимается как область, не поддающаяся категоризации и наделенная собственными ритмами и динамикой. Сакральным является весь мир за пределами мира рукотворного, то есть поддающегося вмешательству и категоризации человеческим рассудком. За пределами мира общины располагается не только пространство, обитаемое иномирными существами,

²⁶⁷ Жирар Р. Насилие и священное. М.: НЛО, 2010. С. 340.

но и мир живой и неживой природы. В этом смысле топология сакрального Жирана перекликается с системой миропонимания Батая, описывавшего мир сакрального как область «непрерывности», своего рода область золотого века, полную неразделенных, неназванных явлений: *«Стоит пересечь границы общины, как попадаешь в сферу дикой сакральности, не знающей ни границ, ни пределов. В эту сферу священного входят не только боги, все сверхъестественные существа, всевозможные монстры, мертвые, но и сама природа, поскольку она чужда культуре, космос и даже другие люди»*²⁶⁸.

Вместе с тем, как община постигает свою целостность лишь через повторяющийся жест исключения, так и через отделение себя от мира священного она осознает свои границы и самоопределяется. *«Хотя священное – причина всех страхов общины, верно и то, что она всем ему обязана. Учредительное насилие предстает как деяние не людей, но самого священного, осуществляющего собственное изгнание»*²⁶⁹.

§ 3.4.3. Центр и периферия: боги, короли и герои как жертвы отпущения

Интуиции Жирана относительно природы заместительной жертвы приводят к допущениям, согласно которым центр общины оказывается включенным в процессы, связанные с практиками учредительного насилия даже в большей степени, нежели периферия, населенная исключенными, чужаками, чудовищами и другими париями. Так, в народной культуре появляется Фигура героя/короля, которая не только совмещает в себе признаки исключительности (сакральные в значении как божественности, так и монструозности) с признаками ординарными (профанными), но и, будучи включенной в сложный диалектический процесс урегулирования баланса между священным и мирским, оказывается уязвимой для миметического заражения даже на пике своего торжества:

*«В монархии интерпретация подчеркивает интервал между выбором жертвы и ее закланием, то есть жертвоприношение еще не совершено, жертва еще жива. В божестве, напротив, интерпретация подчеркивает, что жертва уже принесена, что священное уже изгнано за пределы общины. В монархии первоначальное событие воспроизводится в каждом царствовании и в каждом жертвоприношении таким, каким оно было произведено в первый раз. Все повторяют, что царь – это в своем роде «живой бог», но никто не говорит о том, что божество – это своего рода мертвый царь, или, по крайней мере, царь отсутствующий»*²⁷⁰.

²⁶⁸ Жиран Р. Насилие и священное. М.: НЛО, 2010. С. 353.

²⁶⁹ Там же.

²⁷⁰ Жиран Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016. С. 65–66.

Агональная структура имеет ярко выраженный миметический компонент – многие мифологии подчеркивают генетическую связь между героем и его соперником²⁷¹, а в некоторых случаях мы имеем дело с сюжетом отцеубийства. Этот аспект чрезвычайно важен в свете роли патрицида и фратрицида в генезисе культурных институций, а также в концептуализации «Чудовищного двойника» как следствия дурного миметизма. Жирар обращается к ритуальным практикам народов Африки, в ходе которых разворачивается сюжет об убиваемом и приносимом в жертву короле, как к эмпирическому подтверждению своей гипотезы.

Миметическое заражение насилием, которому подвержено *большинство как толпа*, зарождается внутри общинного мира, однако гонительская логика выносит первопричину за границы *толпы*. Поиск козла отпущения всегда оборачивается против лица, вокруг которого «осуществляется социальная концентрация» – таковым оказывается либо парий, либо властитель.

Можем ли мы выделить в жертвоприношении главное действующее лицо, точку притяжения всех действий? Жирар утверждает, что всякое действующее лицо в круге учредительного насилия является замещающим другие лица. Таким образом, жертвователь и жертва суть два аспекта одного и того же социального тела. Священнодействующий жрец\суверен и козел отпущения взаимозаменяемы, также как взаимозаменяем народ и козел отпущения, народ и король – с той лишь разницей, что преимущества всегда оказываются на стороне большинства. Здесь важно напомнить, что ключевой особенностью «большинства» является анонимность, и назвать имя, то есть установить личность обвинителя и палача принципиально невозможно – за ним всегда стоит игра мерцающего насилия. За сувереном же остается одно единственное преимущество, которого он, впрочем, лишен как человек и которым наделен лишь как суверен: *посредничество*. Посредничество, или возможность пересекать границы, прокладывая путь между диким сакральным и профанным сообществом, являться тем хранителем границы, без которого плотина миметического прорывается, затапливая общину. Эту схему Жирар называет «старым путем», по которому движется общество и предлагает подробнее рассмотреть ее на примере таких «проклятых королей», как Иов и Эдип²⁷².

«В динамике монархии встречаются все полярные смыслы; монархия – воплощение священной динамики <...> Чтобы понять монархию, нужно связать ее со священным»²⁷³.

²⁷¹ Во избежание путаницы отметим: рассуждая о природе монархии, Жирар пользуется терминологией тех источников, с которыми работает – так, рассуждая об африканских монархиях, он употребляет термин «короли». Мы используем попеременно термины «суверен», «король» и «герой».

²⁷² Girard R. La route antique des hommes pervers. Paris: Grasset, 1985. P. 44-45.

²⁷³ Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое Литературное Обозрение, 2010. С. 341.

Если мы обратимся здесь к взглядам на природу жертвоприношения Э. Лича, упомянутого в предыдущей главе, то обнаружим, что связь между жертвующим и жертвемым в ритуальных практиках книги Левит также подчеркивается через ряд действий, призванных объединить всех участников жертвоприношения между собой. В трактовке Лича посредническая функция вменяется именно жертве, жрец и народ же рассматриваются как целое. Однако, благодаря введенному Жираном термину «козла отпущения», стремление создать связь между участниками жертвенного акта получает однозначное толкование: жрец, властитель, король осуществляет посредническую функцию, он совмещает в себе признаки и жертвы, и большинства²⁷⁴. Изгнание правителя, его свержение или умерщвление наглядно показывает нам, как одна сторона призрачного миметического треугольника легко переходит в другую – так же просто, как один случай несанкционированного насилия приводит к соскальзыванию в миметический кризис и братоубийственные распри²⁷⁵. Зачатки кризиса, обнаруживающиеся в сакральном центре, заложены изначально на двух уровнях «тела короля»: на уровне института королевской власти, символического и разнозаряженного, и на уровне профанного человеческого тела, подверженного разрушительным силам миметического заражения: *«Король обладает одновременно и включенностью, и посторонностью, делающими из него священного монстра»*²⁷⁶.

Бинарная агональная модель миметического соперничества всегда существует в социальном контексте, она актуализирована третьим действующим лицом – «народом» или «большинством» – которое, на самом деле, и является носителем священного права наделять чертами «чужого» того или иного из соперников. Любимым концептуальным персонажем, иллюстрирующим эту схему, для Жирана является Эдип. Избавляющий горожан Фив от терроризирующего их чудовища, во время эпидемии чумы он сам маркируется жителями города как чудовище – в качестве носителя скверны и хаоса.²⁷⁷ Герой-избавитель, спасающий большинство от внешнего врага при неблагоприятных обстоятельствах, сам может стать на место поверженного чудовища – его героическая «особенность», выделяющая его из толпы, делает его уязвимым для механизма гонения, помещая в эпицентр событий. В этом смысле лицо, «вокруг которого осуществляется социальная концентрация», оказывается наиболее уязвимо для миметического насилия –

²⁷⁴ Интересное прочтение казни Марии Антуанетты через жирардианскую оптику дается в статье: Fuson O. Marie Antoinette's Sacrifice and the Fragmentation of French Femininity // Aisthesis. 2018. Vol. 9 No. 1. P. 12–18.

²⁷⁵ Simonse S. Kings of Disaster: Dualism, Centralism and the Scapegoat King in Southeastern Sudan. Kampala: Fountain Publishers, 2017. 556 p.

²⁷⁶ Жиран Р. Насилие и священное. М.: Новое Литературное Обозрение, 2010. С. 361.

²⁷⁷ Girard R. La route antique des hommes pervers. Paris: Grasset, 1985. 188 p. P. 50.

во-первых, в силу своей миметической привлекательности, во-вторых, в силу своей изначальной исключительности, автоматически позволяющей занести его в зону, касающуюся *сакрального*.

В исследовательских целях мы совершили собственный анализ различных мифологических сюжетов, в которых центральное место занимает поединок «культурного героя» – протагониста, выступающего на стороне человеческого сообщества, с «чудовищем» – антагонистом, представляющим для общества угрозу. Тезис, который этот анализ стремится поддержать, можно сформулировать так: как *суверен*, так и *козел отпущения* не могут расцениваться нами как существа, однозначно включенные в человеческое сообщество. И тот, и другой, действуют на границе социального пространства и времени. Эмблематически и «центр», обладающий властью, и оттесняемые на периферию исключенные замыкают общинный космос (Рис. 4). Третье действующее лицо схемы соперничества\гонения – большинство – несет регулятивную функцию, но именно в прерогативу большинства входит различение своего и чужого, включенного и исключенного, насилия чистого (учредительного) и грязного.



Рис. 4.

ГЛАВА 4. МИМЕТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПЕРСПЕКТИВЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Желание процветает больше всего в том обществе, где катарсические ресурсы исчерпаны навсегда, в обществе, где единственный способный их обновить механизм функционирует хуже и хуже. Хотя желание не является современным изобретением, оно расцветает как современное, и, разумеется, именно в свете этой современности мы перетолковываем в терминах желания все виды явлений, которые, может, и не вполне относятся к нему²⁷⁸.

§ 4.1. Диффузия жертвенного кризиса в условиях современных медиа. Образцы-препятствия и трансформации треугольника соперничества

Учредительное насилие, расцениваемое Жираном как действенное средство саморегуляции циркулирующих внутри общества недовольств, по своей сути, не является единственным способом борьбы с разрушительным потенциалом *желающего мимесиса*. В поздних сочинениях Жиран меняет вектор своего исследовательского интереса, перенаправляя его с многообразия проявлений миметического во вполне практическое измерение – его интересуют перспективы современного общества и тот потенциал, которым по отношению к нему обладает миметическая теория. В последней своей крупной работе «Завершить Клаузевица» Жиран вводит понятие, позволяющее пересмотреть схему общественных отношений – понятие «положительной неразличимости»²⁷⁹. Положительная неразличимость, в противоположность губительной неразличимости, знакомой нам по описываемым ранее состояниям экзальтированной и инфицированной насилием толпе, не создает новые различия, ведущие к миметическому соперничеству. Устранение различий в такой ситуации не является реакцией на внешнюю опасность, напротив – общество созидает новые формы солидарности, фундированные не единством всех против одного, но единством всех со всеми. Таким образом, состояние положительной неразличимости становится прямым следствием новой формы политической рациональности – и создает условия для новой эсхатологии. В этой парадигме «сообщество», сформированное через ощущение идентичности, уступает место «обществу», где устраняются локальные различия, порождающие нездоровую конкуренцию, гонку вооружений и ксенофобию. В «Завершить Клаузевица» Жиран делится со своим собеседником и соавтором Бенуа

²⁷⁸ Жиран Р. О вещах, сокрытых от сотворения мира. М.: ББИ, 2016. С. 337.

²⁷⁹ Жиран Р. Завершить Клаузевица. М.: ББИ, 2019. С. 98.

Шантром простой, но емкой метафорой, рассуждая в излюбленной форме о социальных процессах в терминах медицинских:

*«Мы можем изобретать вакцины, но при условии, что будем уметь ими делиться, что они будут доступны не только богатым странам и что государственные границы отныне станут столь же легко проницаемыми, что и границы наших различий»*²⁸⁰. Иными словами, утопический проект нового общества – это, по своей сути, «божественное социальное» Дюркгейма, переосмысленное Жираром в духе христианской этики. Однако состояние, в котором пребывает современное нам постиндустриальное общество с характерными для него попытками выявить и отбросить прежние насильственные практики – отчуждения, сегрегации, доносительства, – далеко от утопического идеала, далеко от разоружения прежних коммуникативных схем. Культура вины, унаследованная современностью от преступлений предыдущих поколений и квазигуманность современных демократий, безусловно, приносит свои плоды. Но отказавшись от легитимных способов выплеска агрессии, отринув институт жертвоприношения, человечество, тем не менее, не научилось выстраивать дистанцию по отношению к миметическому соблазну гонительской риторики и не сумело отказаться от конструкций образов врага, множимых даже за пределами тех *dominance patterns*, которыми обладали социальные запреты прошлых эпох.

Так, разграничение между традиционной, «куртуазной» войной с ее кодексами чести, уважительной дистанцией по отношению к врагу и сопернику, и современными нам формами тотальной войны, захватывающей все слои и сферы жизни общества, выбрано Жираром в качестве наилучшего доказательства того, что западная культура, претендуя на отказ от прежних конструкций враждебности, лишь создает новые – диффузные, менее подконтрольные и пропитывающие все области жизни общества. В этом смысле, тотальная война – не только конкретное определение, но и метафора всего состояния постсовременного общества, в котором погоня за образцами и признанием становится все более и более ощутимой. *«Мы вошли в эпоху непредсказуемых проявлений враждебности»*²⁸¹ – констатирует Жирар. Эта непредсказуемость – прямой результат попыток маскировки миметической агрессии под масками демократических форм разрешения конфликтов – *«Современные войны жестоки именно потому, что они взаимны»*²⁸². Аналогичного взгляда придерживается Жирар и относительно экономических моделей, где коммерция предстает своего рода маскировкой насилия и «вялотекущей войной» – как любой дар, обмен и другие проявления взаимности, однако «образный» ряд,

²⁸⁰ Там же. С. 46.

²⁸¹ Там же. С. 78.

²⁸² Там же. С. 37.

создающий иллюзию безопасности, не должен сбивать с толку ни исследователей, ни участников процесса – здесь Жирар полемизирует с точкой зрения Монтескье на коммерцию как способ добиваться соглашений, избегая вооруженных столкновений. Теоретик войны Карл фон Клаузевиц, выбранный Жираром в качестве пространства для спекуляции, привлекателен для него не только как влиятельный теоретик «новой» войны, но и как практик и «включенный наблюдатель». Его идея о ведении боевых действий как «отражении» действий противника созвучна жирардианским представлениям об отзеркаливании соперниками друг друга и последующем обращении их в «чудовищных двойников».

Цель наступающего по Клаузевицу – не борьба как таковая, а овладение ресурсом, иными словами – «мир на своих условиях». Но иначе обстоит дело с ответной реакцией, которая несводима к стремлению сохранить за собой оспариваемые ресурсы, будь то стратегически важная точка на политической карте или некое материальное благо. Контратака имеет огромный разрушительный потенциал, способный задать «ритм» обмена ударами между двумя сторонами, то есть, пользуясь словарем самого Жирара – создать условия для миметического соперничества, подключающего к бесконечной борьбе за фантомный объект желания новые и новые ресурсы – человеческие, экономические, энергетические. *Тексты гонения (les textes de persecution)* и мнимые преступления, приписываемые тем или иным меньшинствам – к каковым можно отнести даже государства и правительства – сегодня оказываются предметом разоблачения со стороны сочувствующих жертвам. Борьба за права человека в этой перспективе является ничем иным, как попыткой выявить в обращении с другим ноты виктимизации и пресечь в корне возможность ее дальнейшего миметического распространения. Как бы общество не обращалось со своими новыми исключёнными – говорит Жирар в «Я вижу сатану, падающего, как молния»²⁸³, – оно тем и отличается от обществ предыдущих эпох, что в нем престиж и репутация государства зависят от статуса, которым обладают в этом обществе все те группы, которые прежде подвергались стигматизации. И здесь общество попадает в еще одну ловушку миметизма: попытки сменить гонительскую оптику на толерантность преследуют иную цель – иллюзорный престиж покаяния становится новым товаром (Рис. 5). Этот престиж подобен престижу московского дара, социоэкономические практики осуществляются по принципу потлача. Взаимность экономики «дара» в этой схеме приобретает болезненный характер.



Рис. 5.

Не последнюю роль в этих процессах создания квазигуманного сообщества, по Жирану, играет массовая культура, стремящаяся сориентировать человека в его потребностях. Не обладая должным компенсаторным потенциалом (то есть действенным для разрешения миметических конфликтов), она в то же время обладает мощнейшим потенциалом миметическим. Общество, достигшее относительно высокого экономического и культурного уровня, сократило количество искупительных жертв, но не за счет разоблачения самого гонительского механизма, а за счет «рассеивания» агрессии. Разбирая инцидент с небезызвестным убийством в Политехническом Университете Монреаля²⁸⁴, Жирар подчеркивает, что подобная симптоматика свидетельствует о растерянности современного общества перед необходимостью регулировать уровень агрессии внутри себя:

«Современное общество – единственное, которое может вызывать миметическое желание в многочисленных сферах, не боясь развязать непоправимое горячее нагнетание системы, кибернетический выход из-под контроля. Именно в этой беспрецедентной способности продвигать конкуренцию в границах, всегда остающихся, социально, а то индивидуально приемлемыми, мы обязаны «достижениями» современного

²⁸⁴ Инцидент имел место 06.12.1989 года: молодой человек по имени Марк Лепин убил из огнестрельного оружия 14 женщин, после чего покончил с собой. В прощальном письме Лепин поведал историю своей жизни, высказал связанные с ней недовольства, после чего перешел к обвинениям в отношении феминисток, косвенным образом «связанных» с тем, что жизнь Лепина сложилась не так, как ему представлялось желаемым. URL: <http://www.rapereliefshelter.bc.ca/montreal-massacre> (дата обращения: 16.06.2019).

мира, его изобретательским гением и т.д... В мире... конкуренция не только не ослабевает, но разгорается как никогда»²⁸⁵.

Опыт личного взаимоотношения с медиа-пространством, заряженным миметическим соперничеством, продолжает конструировать образцы-препятствия, ранжируя образцы и рассеивая потоки миметического – по сути, делая их более произвольными и менее концентрированными. Миметическая гонка распространяется не только на интериндивидуальном уровне, когда речь идет о практиках конструирования себя через социальные медиа, но и о глобальных политических и экономических процессах: *«Постепенное исчезновение культурной изоляции разных сообществ, которое развилось в наши дни в феномен называемый глобализацией, как мне кажется, только во вторую очередь носит экономический характер. Подлинная его движущая сила заключается в обнажении жертвенного механизма. Эта сила, разрушившая древние общества, занимается деконструкцией того, что пришло на их место – так называемых современных наций»²⁸⁶*. Речь идет во многом о феномене «взвешивания жертв» и о приобретении государствами репутации за счет форсирования риторики вины, обращающихся парадоксальным, но вместе с тем закономерным образом против прежних гонителей и тех общественных сил, которые подвергают их социальному остракизму.

В число явлений, через которые реализует себя миметическое желание в современном обществе, согласно точке зрения Жирара, входит и механика моды. В предыдущей главе мы упоминали работу «Анорексия», в которой феномен расстройств пищевого поведения рассматривается как своего рода мутировавшая форма миметического соперничества, где истончается граница между образцом-препятствием и жертвой, а отказ от потребления становится престижным маркером утонченности²⁸⁷. В целом, индустрия моды понимается Жираром как гигантская машина по производству образцов-препятствий. Жирар рассматривает различные аспекты таких явлений, как анорексия и булимия: начиная от возможных интерпретаций данного феномена во фрейдистском ключе, заканчивая обращением к идеалам новой квази-аскетике.

Несмотря на то, что Жирар отказывается от объяснительных стратегий, выстроенных вокруг категорий «капитала», «власти» или «сексуальности», признавая любые рассуждения в данных категориях устаревшими и неспособными объяснить действие механизмов моды, мы полагаем, что для экономики подражания в социальных

²⁸⁵ Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016. С. 359.

²⁸⁶ Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. М.: ББИ, 2015. С. 174.

²⁸⁷ Жирар ссылается на «Теорию праздного класса» Торстена Веблена, и в особенности на его понятие демонстративного потребления. Girard R. Désordres alimentaires et désir mimétique // Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture. 1996. № 3. P. 1–20.

сетях данные эквиваленты «меновой стоимости» продолжают играть немаловажную контекстуальную роль наряду с «голыми» структурами желания без объекта:

«Все наши хитромудрые объяснительные модели, основанные на сексуальности, социальных классах, силе тирании мужчин над женщинами, пытаются состязаться с этой смешной, но бесспорной истиной. Капиталистическая система не более ответственна за эту ситуацию, чем наши отцы или мужской пол в целом»²⁸⁸.

Курс на осознанное потребление, сменивший прежние модели обращения с информацией и товарами, затрагивает и практики тела. «Тело как объект желания», «освобожденное» тело, о котором писал, в частности, Жан Бодрийяр, – объект репрессивной заботы и болезненного интереса, – уступает место «позитивной» модели отношения с телом, которое становится пространством для обширного набора практик, в том числе игровых. Разнообразие практик изменения себя, от татуажа и пирсинга до смены пола, делает более примечательным процесс «кристаллизации» трендов, наблюдаемый нами в медиапространстве. Возможности, открывающиеся с растущей доступностью визуальных материалов в Сети, регулируют форматы цитирования: существование специализированных форумов и сообществ в социальных сетях, «досок» с набором визуальных ассоциативных рядов в Pinterest²⁸⁹ – все это наряду с сознательной политикой интернет-изданий «рассеивает» классическое понимание «эталона» как образца, с которым вступают в заочное соревнование.

Жирар, понимая современную нам эпоху как эпоху диффузного жертвенного кризиса, обращает внимание на то, что попытки разоблачения гонительского механизма, предпринимаемые демократическим обществом, не приводят к желаемому результату – а именно, искоренению миметического насилия, напротив – утрачивая право на насилие легитимное, общество канализирует агрессию хаотично, спорадически. Подсвечивая миметическую природу таких явлений современного общества, как терроризм или религиозный экстремизм, Жирар желает продемонстрировать примеры, которые наиболее ярко иллюстрируют следствия этого жертвенного кризиса. Курс на натурализм и естественность, как на попытку осознать себя, собственное, личное и индивидуальное, обозначить личные границы и прочувствовать свои собственные желания, сегодня становятся все более и более заметны в публичном пространстве – лозунги, призывающие

²⁸⁸ Там же: «Tous nos systèmes d'explication tarabiscotés, basés sur la sexualité, la classe sociale, le pouvoir, la tyrannie du mâle sur la femelle, et tutti quanti se débattent avec cette évidence ridicule mais irréfutable. Le système capitaliste n'est pas plus responsable de cette situation que les pères, ou le genre masculin dans son entier».

²⁸⁹ Сайт, предоставляющий возможность составлять виртуальные коллекции изображений, сходных по сюжету, стилистике или цветовой гамме. Такие коллекции («доски») помогают дизайнерам, фотографам и стилистам донести собственное видение будущего проекта до коллег и клиентов.

не делать общественное мнение критерием собственного выбора встречаются не только в блогах интернет-активисток, но и в «конвенциональных» изданиях и рекламных кампаниях международных корпораций. Ирония в отношении копирования тех или иных моделей поведения и элементов внешней атрибутики с одной стороны, ниспровергает старые формулы подобные «требующей жертв красоте», с другой стороны, оставляет за субъектом возможность пользоваться конвенциональными моделями саморепрезентации, однако предположительно на новом, осознанном уровне – на новом витке гибкого восприятия моды и телесности. Идея бодипозитива, набирающая популярность в медийном пространстве последних лет, таким образом, обладает своеобразным гуманистическим пафосом, она предполагает ниспровержение предписаний, догматов и репрессивных практик прежних эпох. Однако свобода выбора становится доступна после «дефрагментации» старых представлений о необходимости следования тому или иному образцу. Бодрийяр, рассуждая о репрессивной заботливости общества изобилия по отношению к телу, обращает внимание на важную для понимания современных нам тенденций в обращении модой и практиками себя мысль:

«Гораздо больше, чем в гигиене, выражен агрессивный импульс в отношении тела в аскезе «режимов питания», этот импульс «освобожден» в то же время, что и само тело. Прежние общества имели свою ритуальную практику воздержания. Коллективная практика, связанная с религиозными праздниками, имела задачу выкачать и устранить в коллективном ритуале весь рассеянный агрессивный импульс в отношении тела, всю амбивалентность отношения к питанию и потреблению... Весь агрессивный враждебный импульс, освобожденный в то же время и отныне не ликвидируемый социальными институтами, хлынул сегодня в самое сердце универсальной заботы о теле. Именно он одушевляет затею настоящей саморепрессии, которая поразила сегодня треть взрослого населения высокоразвитых стран. Именно этот импульс питает, сверх указаний моды, саморазрушительное неустранимое ожесточение, иррациональное, когда красота и элегантность, которые были первоначальной целью, оказываются только алиби к повседневному навязчивому дисциплинированному поведению. Путем тотального перевертывания тело становится угрожающим объектом, за которым нужно наблюдать, который нужно ограничивать, умерщвлять с «эстетическими целями» 290.

Интернет-активисты и активистки, относящие себя к феминистским движениям, выступают с программным решением старой проблемы, используя аудиовизуальные ресурсы для прямого и опосредованного транслирования этих идей. Формат блоггинга не

предполагает односторонней связи – следовательно, любое сообщение (фотография или текст), манифестирующее определенные образы, ценности или эстетические блоки, как бы предлагает анонимному пользователю подключиться к диалогу (конечной точкой которого является именно копирование образца), но и в то же время опосредованно предоставляет взгляду право на разгрузку от фоновой агрессии – предлагая взгляду «большинства» объект-жертву.

Это приглашение к миметической игре и является причиной упрочнения иконографичности того коммуникативного актора, которого мы предлагаем обозначить как трендсеттера²⁹¹: перенимая его атрибутику, субъект обозначает свою причастность к определенному паттерну поведения или мировоззренческой позиции – что, по своей сути, понималось бы Жираном как желание участвовать в бесконечной игре обмена ценностями как трансформированными формами *престижа*. Таким образом, с одной стороны трендсеттер выступает образцом, с другой стороны – сверхценным объектом. Переход от «аналоговой» коммуникации к цифровой приводит и к смещениям в классическом миметическом треугольнике. И хотя Жирар утверждает, будто сама по себе структура миметического желания играет системообразующую роль в человеческом поведении, мы возьмем на себя смелость утверждать, что новые коммуникативные практики вносят свои коррективы и в балансировку триады «субъект – объект желания – образец\соперник». Поясним это утверждение: хотя объектом миметического желания в игре медиа-подражания выступает эфемерная та или иная квазиценность, личность трендсеттера не в меньшей степени становится этим объектом. Копируя его жесты и внешние атрибуты, ему подражают, как носителю ценных качеств, то есть как *образцу*, но его и делают объектом желания. *Трендсеттер* задает баланс сил вокруг собственной «уникальности», сочетая те признаки, которые в парадигме Жирара будут истолковываться как виктимные, с признаками власти (здесь важно понимать, что статус миметика определяется количеством обращенных на него взглядов, количеством воспринимающих его за желанный образец). Как мы обозначили ранее, диспозиция власти оказывается неотделима от диспозиции жертвы. Будучи «в центре» нарратива, персонаж становится объектом почитания в большей степени, нежели мишенью для насмешек. Этим, если мы остаемся внутри жираровской

²⁹¹ Термин, заимствованный нами из словаря теории моды. Трендсеттером называют личность или компанию, транслирующую тренды, то есть тенденции «лидера мнений» в той или иной области. Предполагается, что трендсеттер обладает интуицией относительно «духа времени», и его выбор отражает наиболее актуальные и свежие решения в мире моды, технологий, образования и т.д. Процесс возникновения и усвоения инноваций, а также роли отдельных личностей в этом процессе проблематизировался как социологами (Габриэлем Тардом), так и учеными в области маркетинговых исследований (Фрэнк Басс). См: Bass F.M., Krishnan T.V. and Jain D.C. Why the Bass Model Fits without Decision Variables // Marketing Science. 1994. Vol. 13. Issue 3. P. 203-223.

парадигмы, объясняется и тот факт, что наиболее «тиражируемые», копируемые и воспроизводимые черты того или иного интернет-феномена (или персонажа) и становятся *мемами* – закрепленными на неопределенный период единицами информации, характеризующимися актуальностью – иллюзорной в случаях, когда речь идет о популярной шутке или шаблоне для ее создания, или действительной, когда речь идет о реакции на текущую новостную повестку. Однако заметим, что упомянутая выше «диффузия» классического соперничества связана с горизонтальным распространением идей и тенденций в виртуальном общении: данный способ коммуникации как бы высвобождает болезненный излишек внимания, при вертикальной схеме передачи информации трансформирующийся в агрессию – ту, что способна привести к миметической эскалации насилия «всех против одного». Интуиция как способность ориентироваться в потоках информации и вычленять самое ценное, с одной стороны, но иррациональность и изначальная «позитивная» позиция принятия мира, с другой стороны, трансформируют классическое построение миметического треугольника, делая все три составляющие соперничества прозрачными и взаимопроницаемыми.



Рис. 6.

§ 4.2. Миметическая теория в диалоге с современными философскими дискурсами: коллективное и индивидуальное, проблема формирования идентичности

Важно провести параллели между миметической теорией и полем исследований, проблематизирующих вызовы, связанные с наследием колониальных стратегий прошлого^{292, 293}. Дискурсы, выстроенные вокруг проблем чужого, чуждости, культурных апроприаций и отношений с Другими – не в психоаналитическом, а в социально-философском значении, – ставят перед собой цели выработать концептуальные языки, способные работать с различиями, не прибегая к механизмам виктимизации. Антропология часто упрекается в колониализме, старые стратегии сообщения с неевропейскими культурами, как с культурами примитивными, сегодня применять стало невозможно – как по этическим, так и по эпистемологическим причинам. Научное сообщество, чувствительное к темам стигматизации и навязывания оптики привилегированных классов и групп, нуждается в языке, разоблачающем старые паттерны стигматизации и исключения.

Различные дисциплины и традиции предлагают собственные подходы к решению этой проблемы: объектно-ориентированная философия и темная экология предлагают пересмотр самого статуса субъекта и объекта, пересобирая с помощью него феномены культуры и природы; исследователи, работающие в русле *decolonial* и *postcolonial studies*, проблематизируют отношения метрополии и колонии, запада и субалтерна – как на уровне государств и культурных явлений, так и на микроуровне, уровне индивидуальных коммуникаций.

Жиран подчеркивает, что современная культура характеризуется *озабоченностью жертвами* – об этом говорят все практики реабилитации жертв, ориентированные на разоблачения прежних риторик учредительного насилия по отношению к козлам отпущения, подвергшимся стигматизации. Как бы общество не обращалось со своими *новыми исключёнными* – говорит Жиран в «Я вижу сатану, падающего, как молния»²⁹⁴ – оно тем и отличается от обществ предыдущих эпох, что в нем престиж и репутация государства зависят от статуса, которым обладают в этом обществе все те группы, которые были стигматизированы прежде. Противоречие между состоянием современного общества, понимаемым Жираном как кризисное, и успехом практик, стремящихся к демаскировке прежних гонений, связана с тем, что, выработав чувствительность к распознаванию последствий гонения, общество остаётся слепым по отношению к самим миметическим механизмам, приводящим к производству новых жертв. Как и в случае с генезисом

²⁹² Tlostanova M. *Postcolonialism in fiction and art*. New York: Springer International Publishing, 2017. 224 p.

²⁹³ Тлостанова М.В. От философии мультикультурализма к философии транскulturации: Учеб. пособие. М.: РУДН, 2008. 251 с.

²⁹⁴ Жиран Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. М.: ББИ, 2015.

первобытных религий, жертва становится жертвой только после того, как подвергнется либо уничтожению, либо изгнанию, прежде – пребывая в сообществе – она пребывает в статусе преступника, нарушителя порядка или маргинала. Тексты гонений прежних веков и мнимые преступления, приписываемые тем или иным группам, сегодня оказываются предметом оживленных дискуссий²⁹⁵.

Человеческое сообщество *способно* выработать стойкость в отношении давления общественного мнения через разоблачение жертвенного механизма, человек как вид способен сопротивляться миметической заразе, выработав чувствительность в отношении процессов виктимизации. Иными словами, именно опыт демаскировки гонений и умение отринуть оптику обвинения способны создать фон, при котором становится возможен идеал общества вне круга миметического насилия. В поздних текстах Жирар описывает утопическое состояние вне дурной бесконечности миметизма, где «целостность» общества мыслится вне категорий «своего/чужого», «друга/врага». Соответственно, в проекте «Царства» упразднено и диалектическое движение между сторонами миметического треугольника – между сувереном, народом и криминализированным Другим как козлом отпущения.

Идея, согласно которой самоидентификация внутри сообщества осуществляется преимущественно «апофатически», то есть через негативное определение по отношению к «чуждому», является кроссдисциплинарной и в равной степени поддерживается как рядом теоретиков, так и рядом представителей естественных наук – выше мы подробнее обсуждали социобиологические основы самоидентификации в связи с парохальным альтруизмом и агрессией по отношению к чужакам. Согласно представлению Жирара о миметическом насилии, в критические моменты истории именно фигура врага может способствовать солидаризации внутри группы и запустить механизмы регенерации идентичности. В статье «Фольклор разделенного общества: слухи о каннибализме в послевоенной Эстонии» исследовательница Эда Кальмре дает обзор городских легенд и анекдотов об антропофагии и подпольных колбасных фабриках в контексте специфики социально-экономических обстоятельств после Второй мировой войны. Она характеризует моральный климат среди жителей Эстонии того периода как чрезвычайно депрессивный, объясняя популярность сюжетов, демонизирующих различные группы населения общей растерянностью, всеобщей подозрительностью и взаимным недоверием между

²⁹⁵ В числе наиболее актуальных примеров следует упомянуть дискуссии, развернувшиеся вокруг флешмоба «Me Too» («Я Тоже»), инспирированного признаниями ряда голливудских актрис в пережитом насилии со стороны мужчин, обладающих весом в киноиндустрии. Флешмоб получил широкое распространение в мире, выйдя за рамки шоу-бизнеса. URL: <http://www.bbc.com/news/blogs-trending-41633857> (дата обращения: 11.09.2019).

этническими сообществами, проживавшими на территории страны. Поиски идентичности собственной, по мнению Кальмре, оказывались репрезентированы в образах Другого, которому часто приписывались неприятные, а иногда и монструозные черты:

«Сексуальность, склонность к насилию, умственные способности, чистоплотность, пищевые привычки и манера одеваться Другого – все они в послевоенные годы обрастали слухами, легендами, анекдотами, народными песнями, шутками, стихами и пр. Восприятие, выраженное в этих типах этнически окрашенного фольклора, в поэтических и предубежденных формах, отражено в межличностных отношениях того времени – и судя по взятым для этой книги интервью – и в позднейших отношениях»²⁹⁶.

И далее: *«Обвинения в людоедстве имели ... явную риторическую цель и, когда они направлены против русских, евреев и эмигрировавших из России эстонцев, выражают идеологию эстонского сообщества в отношении к Другому. Для эстонцев рассказывание таких историй также было одним из немногих символически удовлетворительных актов, как бы то ни было объяснявших враждебную по отношению к эстонцам советскую колониальную политику. В сравнении с этим, такие же обвинения в США заставили белых американцев верить, что африканцы способны на неописуемые ужасы, и тем самым оправдывали скверное поведение белых по отношению к черным, включая подобную колониальную политику»²⁹⁷.*

Демонология Другого, обсуждаемая Кальмре, относится к середине 20-го века, и, хотя ее националистское содержание по современным меркам выглядит достаточно архаично, согласно Жирану, в сегодняшнем медиапространстве образ чужого формируется сходным образом. Дарованные научно-техническим прогрессом возможности упростили обмен информацией и товарами, однако вместе с тем создали условия для новых типов миметического соперничества. Глобализация, стирающая границы и стремящаяся к максимально возможной толерантности, пытается разоблачить механизм «козла отпущения», но насилие утекает по другим каналам, распространяясь внутри многочисленных микро-коллективов и объединений, в том числе и тех, что считают себя наиболее демократичными и разоблачают «гонителей» предыдущих поколений. Подобная ситуация имеет место и на уровне теорий. В этом отношении любопытным становится тот факт, что размышления над судьбой академического знания, присущие ранним статьям и выступлениям Жирана в 60-е – 70-е годы, оказываются актуальны и для его рассуждений об обществе начала 21-го века: *«Полемика – это всегда попытка захватить то, что*

²⁹⁶ Кальмре Э. Фольклор разделенного общества: слухи о каннибализме в послевоенной Эстонии // Фольклор и антропология города. Т. 1. Городская легенда. 2018. № 1. С. 113.

²⁹⁷ Там же. С. 128.

замещает собой Священное, присвоить себе ту силу жертвоприношения, которая, кажется, всегда принадлежит другому. Poleмика вызывает реальные перемещения этой силы, и такие перемещения позволяют, например, психоанализу, как и другим формам, играть параритуальную роль»²⁹⁸.

Идет ли речь о высоких технологиях, гонке вооружений или формировании модных трендов – мы всегда имеем дело с одним и тем же процессом – «утечкой» насилия. В этом плане демократическое общество не решает проблему, даром что «виновных» в наше время не сжигают на кострах, – напряжение между соперниками также интенсивно, как в эпохи, когда гарантом мира внутри сообщества являлась вакцина учредительного убийства. Американский исследователь Джошуа Лэнди критикует жирардианский ход мысли в ироническом ключе: трудно представить ситуацию, в ходе которой двое желающих искупаться в водоеме оспаривали бы друг у друга право на это действие²⁹⁹. Однако Жирар твердо убежден в том, что инклюзивные практики современности – не тот путь, на котором миметическое насилие может быть изжито. Возможность выхода из миметического круга обнаруживается им в своеобразно истолкованной христианской этике. Жирар не устает подчеркивать, что тексты Евангелий являются откровением именно в силу того, что изобличают механику учредительного насилия: *«Апокалиптическая мысль признает, что тождественность является источником конфликтов, но также и слышит звучащее в ней «я такой же, как и ты» – неспособное, разумеется, восторжествовать ясно, но действующее втайне, за перекрывающими его грохотом и неистовством»³⁰⁰.*

В контексте развития западной цивилизации это означает отказ от переучреждения границ в категориях «преступного/легитимного, отказ от формирования новых идентичностей в категориях своего/чужого, – которые, провозглашая своей целью свободу выбора, формируют лишь бесплодные полемики. Различие, порождающее насилие, становится предметом размышления Михаила Ямпольского в работе «Парк культуры: власть и насилие в Москве сегодня»: опираясь на идеи Ж. Бодрийяра, Ж. Батая и Р. Жирара, Ямпольский рассматривает современную Москву как колоссальных размеров машину завуалированного насилия, в которой сакральное и память об исторических катастрофах искусственным образом интегрируются в тело города, становясь «продуктом культуры». Подобная дисперсность насилия, по Ямпольскому, приводит к тому, что самоидентифицируют себя с жертвой и жертвенностью все участники процесса – даже те,

²⁹⁸ Жирар Р. Система бреда // Критика из подполья. М.: НЛО, 2012. С. 236.

²⁹⁹ Landy J. Deceit, Desire, and the Literature Professor: Why Girardians Exist. 2017. URL: <https://arcade.stanford.edu/rofl/deceit-desire-and-literature-professor-why-girardians-exist> (дата обращения: 13.01.2019).

³⁰⁰ Жирар Р. Завершить Клаузевица. М.: ББИ, 2019. С. 76.

кто сам является участником механизма исключения: *«Полярность, создающая структурность и политизацию общества...имеет в качестве параллели другую полярность, описанную Клаузевицем в его трактате «О войне», – это полярность нападения и обороны»*³⁰¹. Тезис Ямпольского отчасти иллюстрирует жирардианские представления о спекуляции темами жертвенности и коллективными травмами – жертвенность становится «продуктом», она становится предметом соревнования, различные социальные группы оспаривают право друг друга на жертвенный статус, причисляя себя к угнетаемым, травимым, меньшинствам – жертвенность становится объектом желания: *«Можно, конечно, сказать, что в парке культуры сближаются желания антагонистов. Описанный Жираном механизм довольно точно накладывается на ситуацию насилия, в которой исчезает политика»*³⁰². В качестве метафоры Жиран приводит эпидемии птичьего гриппа: современная техника предоставляет возможность совершать трансконтинентальные перелеты, способствующие распространению заболевания, но не предоставляет всем равные шансы в борьбе с последствиями эпидемии: *«В нашу катастрофическую эпоху должна возникнуть новая этика, ибо мы живем в то время, когда сама катастрофа должна быть как можно скорее вписана в рациональность»*³⁰³.

Жирандианству приписывается отказ от объекта, снижение роли объекта на онтологическом уровне. Подобная претензия по отношению к модели миметического треугольника была предъявлена Жирану Бруно Латуром в работе *«Nous n'avons jamais été modernes»*³⁰⁴. Латур, в русле акторно-сетевой теории стремящийся пересмотреть «классические» западноевропейские модели рациональности, обращается к Жирану как к нетривиальному примеру подобной модели мышления – вытесняющей объект за пределы всех возможных форматов взаимодействия субъекта и материального мира. Латур рассматривает миметическую теорию как теорию, чей основной пафос состоит в развенчании понятия объекта как такового. Миметическая теория, интерпретирующая культуру через нескончаемую игру отраженных желаний и соперничеств, в трактовке Латюра низводит объект до статуса коллективной галлюцинации, обретающей плоть лишь благодаря направленным на нее взглядам бесконечно состязающихся субъекта и образца-препятствия, которым для первого является Другой. Вместе с тем следует заметить, что эта

³⁰¹ Ямпольский М.Б. Парк культуры: культура и насилие в Москве сегодня. М.: Новое издательство, 2018. С. 170.

³⁰² Там же. С. 172.

³⁰³ Жиран Р. Завершить Клаузевица. М.: ББИ, 2019. С. 47.

³⁰⁴ На русский язык название этой работы переведено как «Нового времени не было», однако наиболее корректным переводом представляется «Мы никогда не были людьми модерна». Наше мнение совпадает с мнением Евгения Блинова, исследующего творчество Латюра.

критика не вполне последовательна по одной простой причине: Жиран не только снижает роль объекта, но совершает то же самое и в отношении субъекта. Протагонист его философии – не личность, а коллектив. Роль субъекта оказывается принципиально считываемой лишь в момент выделения *козла отпущения* – то есть в момент, когда большинство оборачивается против будущей жертвы, однако в этот момент субъект утрачивает индивидуальность и все то, что делает его субъектом – лишь ролевая модель. Таким образом, вместо совокупности субъектов общество Жирана являет собой неделимое целое, безликое и несамостоятельное, боготворящее при том собственную целостность. Подобный социальный солипсизм напоминает метафору паука, употребляемую Френсисом Бэконом в отношении познавательной стратегии рационалиста – этот паук производит знание из самого себя, как паутину. СобираТЕЛЬНЫЙ, усредненный человек Жирана действует подобным же образом – он замкнут на событиях, происходящих внутри общины до такой степени, что все теории и все практики производятся им будто исключительно ради осознания собственной целостности и единства с другими. Объективный мир явлений природы и вещей оказывается вытесненным из сферы познания жирардианского человека. Иными словами, треугольник миметического соперничества лишен не только объекта, но и субъекта как такового, субъекта, понимаемого как нечто большее, нежели частица общего механизма. Отсюда следует, что, находясь в жирардианской парадигме, мы теряем больше, чем мыслящего и действующего субъекта – мы сознательно упраздняем весь категориальный аппарат западной рациональности, связанный с индивидом и уникальностью его опыта. Индивидуализм, с его пониманием личной ответственности, поступка, авторства, внутри жирардианской системы приобретает статус иллюзорности в силу миметической зачарованности образцом. В условиях постсовременного общества с его специфическими коммуникативными практиками, экономическими моделями и мультикультурализмом, различия одновременно и стираются, и порождают микрокризисы, неподконтрольные учредительному насилию.

Другой вывод связан с социально-философскими теориями, ставящими вопрос о «расстановке сил» между индивидом и коллективом в центр своих исследовательских программ. Маркируя конец классического субъекта как конец индивидуализма эпохи модерна, эти теории рассматривают новейшие коллективные практики, закрепившиеся в культуре в последние десятилетия и даже в последние годы. «Классические» философские трактовки отношений субъекта и среды в данном ключе сменяются попытками рассмотреть субъекта, объект и коллектив вне принципиальной изоляции друг от друга, а через обновленную систему категорий, позволяющую создавать сложно организованные системы и специфические зоны «срачивания» индивидуального и коллективного, живого

и неживого. К подобным проектам следует отнести исследования Донны Харауэй – автора ряда работ, пересматривающих категории «машинного», «женского», «природного», «культурного». Позволим себе здесь привести цитату из ее текста «Манифест киборгов» для того, чтобы проиллюстрировать и обосновать предыдущий тезис: *«Есть основания надеяться на появление в рождающихся базисах новых типов объединений, пересекающих линии расы, гендера и класса, ибо эти элементарные единства социалистически-феминистского анализа сами подвержены протеевским метаморфозам»*³⁰⁵.

Донна Харауэй говорит о возможности развития науки и политики, свободных от логик господства и «фаллоцентризма», – то есть об отказе прежних практик производства знания, построенных на воздвижении разграничений. Пересмотр границ субъективности влечет за собой отказ от иерархизированного восприятия живых существ, на вершине которой в западном прошлом неизменно оказывался человек мужского пола, наделенный властью распределять и учреждать нормы.

Курс на пересмотр категорий «природы» и «культуры» держат представители так называемого онтологического поворота в антропологии (в частности, Эдуарду Вивейруша де Кастр³⁰⁶ и Эдуардо Кона³⁰⁷) – и важно обратить внимание на то, что это направление современной мысли также предполагает отказ от категории «субъекта» в русле позитивной программы – через попытки сменить оптику, рассматривающую человека как «главное действующее лицо» событий мира, на оптику, рассматривающую мир как сложную систему, в которой «действующими лицами» являются также все элементы среды. Эта стратегия – проблематизации субъекта в контексте социокультурных реалий конца 20-го начала 21 века, свойственна и представителям французского Центра изучения современности и повседневности, существующем в Сорбонне под руководством Мишеля Маффесоли³⁰⁸, в коллективных монографиях и серии периодических изданий которых ставится вопрос о границах между индивидом и коллективом. Используя термин «новые городские племена», Маффесоли и его коллеги рассматривают различные коллективные практики – такие как рейв, видеоигры, специфические формы интернет-коммуникации – в попытках ответить на вопрос о формах и статусах, в которых пребывает сакральное в современном обществе. Категории *своего и чужого* у Маффесоли становятся категориями ролевыми, временными и трансгрессивными, а границы не закрепляются за определенными

³⁰⁵ Харауэй Д. Манифест киборгов. М.: Ad Marginem, 2017. С. 63.

³⁰⁶ Вивейруш де Кастр Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем пресс, 2017. 200 с.

³⁰⁷ Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. 344 с.

³⁰⁸ Maffesoli M. L'homme postmoderne. Paris: Bourin éditeur, 2012. 2015 p.

пространствами. Таким образом понятие чужака, отверженного, исключенного постепенно вымывается из культуры и языка, поскольку заменяется диффузными и плавающими конstellациями акторов. Можно сказать, что тенденции, описанные Маффесоли, представляют собой некоторую форму жирардианской утопии ненасилия, рожденной не из отказа от миметического насилия, а из растворения субъекта и утраты им идентичности, в первую очередь – гендерной и национальной. Харауэй в своем более позднем тексте, «Ситуативном знании»³⁰⁹, предлагает стратегию, которую можно поместить в эпистемологическое и политическое пространства: ситуативное знание становится осознанным выбором, производящимся независимо от догматов и норм, максимально экологичным и ответственным по отношению к Другому как к партнеру по коммуникации.

§ 4.3. Феминистская критика миметической теории

Небезынтересной для нашего анализа является критика, которой подвергается миметическая теория в среде теоретиков от феминизма³¹⁰. В целом, феминистская теория рассматривает в первую очередь такие концепты фундаментальной антропологии, как *козел отпущения*, *тексты гонения* и *фармакон*³¹¹, именно они оказываются актуальными инструментами для гендерных исследований и квир-исследований. Одно из таких прочтений – попытка синтезировать идеи Рене Жирара и идеи Джудит Батлер, предпринятая Ивоной Джаника в статье «Квиризируя Жирара – де-Фрейдизируя Батлер: теоретическое между гендерной перформативностью Джудит Батлер и миметической теорией Рене Жирара». Подобный синтез представляется перспективным направлением рецепции жирардианских идей:

*«Миметическая теория Жирара дает Батлер новые возможности осмысления гендера и идентичности. Я полагаю, что психоаналитический подход, которого придерживается Батлер, является причиной тех теоретических затруднений, с которыми она сталкивается, и что теория Жирара позволяет ей сойти с мертвой точки»*³¹².

³⁰⁹ Haraway D. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective // Feminist Studies. 1988. Vol. 14, No. 3. P. 575–599.

³¹⁰ Novak S. The girardian theory and feminism: critique and appropriation // Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture. 1994. Vol. 1. P. 19–29.

³¹¹ Hornsby T. Gender Role Reversal and the violated lesbian body // Journal of lesbian studies. 1999. No. 2. P. 61–72.

³¹² «Argue that Girard’s theory of mimesis offers Butler new possibilities for thinking about gender and identification. My claim will be that the psychoanalytical framework that Butler draws upon is the cause of theoretical impasses that she encounters and that Girard’s theory allows for overcoming these deadlocks». Janicka I. Queering Girard—De-Freuding Butler: A Theoretical Encounter between Judith Butler’s Gender Performativity and René Girard’s Mimetic Theory // Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture. 2015. Vol. 22. P. 44.

Следует подчеркнуть, что наиболее ценным для феминистской мысли является именно опыт демаскировки гонений и принятие оптики жертвы как практический аспект исследовательского проекта. В этом смысле примечательны для нас концептуальные совпадения между понятием текстов гонения и понятием патриархатного письма³¹³, предложенным феминистским философом науки Дороти Смит. Смит предлагает понимать под *патриархатным письмом* форму усвоения и производства научного знания, нечувствительную к собственной изначальной ангажированности. Субъекты западных моделей познания в этой модели понимаются как *конкистадоры познания*, они транслируют ценности господствующих классов и систем, иными словами, наука – всегда наука белых джентльменов. Позитивизм, нацеленный на объективность знания, становится главным объектом нападков со стороны феминистской эпистемологии – объективное знание, лишённое примесей, всегда имплицитно оберегает интересы лидирующих в обществе социальных групп. Таким образом, патриархатное письмо – это наука и культура, записанная и рассказанная изнутри патриархатной модели, не осознающая и не желающая признавать собственную ангажированность. *Тексты гонения* как культурные нарративы, озвученные гонителями, аналогичным образом претендуют на объективность, хотя и вне-научную объективность. Феминистская критика науки во многом использует в качестве объекта для критики позитивизм Эмиля Дюркгейма с его пафосом исследования, очищенного от аффектов и личной идеологической, моральной, эмоциональной или религиозной заинтересованности субъекта. Для нас любопытно отметить тот факт, что именно в диалоге с дюркгеймианством рождается жирардианский концепт «текстов гонения», близкий концепту «патриархатного письма».

Однако несмотря на то, что на первый взгляд цели Жирара и феминистской эпистемологии чрезвычайно схожи – разоблачение и дешифровка паттернов исключения и насилия в культурных текстах, – существует радикальное расхождение, не позволяющие говорить об их совпадении. Дело в том, что гендерный вопрос не артикулируется ни внутри миметической теории, ни внутри проекта фундаментальной антропологии в целом. *Различие (difference) и обезразличенность (indifferenciation), свое и чужое* – вот те оппозиции, которые важны внутри данной системы, в то время как различие *мужского и женского* не выделяется Жираром, поскольку в его толковании происхождения культуры гендер, пол, а также кросс-гендерные, в том числе семейные и сексуальные отношения не имеют того значения для построения модели общества, которое придавалось им в теориях Леви-Стросса или Фрейда, чьи подходы к интерпретации антропогенеза Жирар критикует.

³¹³ Смит Д. Социологическая теория. Методы патриархатного письма // Хрестоматия феминистских текстов / Под ред. Здравомысловой Е., Темкиной А. СПб: Д. Буланин, 2000. С. 32.

Феминистский антрополог Гейл Рубин, предложившая в тексте «Обмен женщинами»³¹⁴ критическое видение классических антропологических моделей, рассматривающих женщину как товар и объект в установлении коммуникации между двумя или более группами, частично кидает камень в огород миметической теории: Жирар, хотя и не делает принципиального различия между подверженностью злокачественному мимесису мужчин и женщин³¹⁵, рассматривает становление человечества главным образом через призму мужского коллективного опыта – объектом его интереса и анализа в подавляющем большинстве случаев становятся именно «мужские» практики, такие как военные походы, состязания, борьба за благосклонность женщины или трон. Рядом представителей феминистской мысли акцентируется тот факт, что Жирар, выделяя группы исключенных и потенциальных козлов отпущения, в недостаточной степени уделяет внимание тому факту, что в европейской традиции стигматизации чаще всего подвергались именно женщины. К примеру, так называемые малефиции в средневековом обществе – умышленное вредительство и сделки с темными силами – приписывались в большей степени лицам женского пола³¹⁶.

Женский опыт и его специфика ускользают не только от миметической теории, другие элементы фундаментальной антропологии также не высвечивают особенностей женщин как уязвимой и угнетаемой группы населения, окруженной системой предписаний, лишенной голоса и защиты в случае несправедливого обвинения в суде. Концепция текстов гонения, таким образом, рассматривает жертв в целом, но не озвучивает тот факт, что гонение на женщину обладает собственной спецификой и интенсивностью. Этот аспект жирардианской теории обсуждается антропологом и религиоведом Уилем Эггеном с позиций «матрицентричного» психоанализа Юлии Кристевой³¹⁷.

Виктимный релятивизм Жирара сосредотачивается на ситуативности выбора жертвы в сочетании с условным набором внешних признаков, характерных для самых разных эпох. В описании жертв Жирар использует такие характеристики, как физическая неполноценность, отличие от других, чуждость миру сообщества, однако он никогда не ведет речи о женском опыте гонения, женщине, как обвиняемой и угнетаемой, о специфическом положении женщины в европейском обществе, где ее жизненный мир

³¹⁴ Rubin G.S. *Deviations: a Gayle Rubin reader*. Durham: Duke University Press, 2012. 504 p.

³¹⁵ К примеру, в «Насилии и священном» Жирар иллюстрирует жертвенное замещение отрывком из «Медеи» Еврипида, в котором служанка предполагает спрятать сыновей от обозленной на их отца матери, опасаясь, будто разгневанная Медея направит насильственный импульс на собственных детей.

³¹⁶ Briggs R. *Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. Penguin books, 1998. 480 p.

³¹⁷ Eggen W. Girard's gender neutrality and faithful feminism // *Studia Gdańskie*. 2013. Vol. 32. P. 189–206.

связывается с кругом запретов и предписаний более строгих, нежели тех, что касаются мужчин, в частности по той причине, что приватная область жизни женщины ставила ее в подчиненное положение по отношению к родственникам мужского пола, где в число социально одобряемых качеств женщины включалась скромность, благочестие, пассивность и смирение.

Из феминистской перспективы миметической теории может быть предъявлена еще одна претензия, и она будет связана с проблемой производства знания и статуса познающего. Одной из особенностей жирардианской теории является ее принципиальная нефальсифицируемость. Развивая эту мысль, мы приходим к парадоксальному выводу: с одной стороны, проект фундаментальной антропологии представляется «герметичной» системой, законченной объяснительной моделью. Но вместе с тем категориальная сетка, которой располагает данная теория, «накладывается» на широчайший спектр явлений, подводя под общий знаменатель миметического насилия исторические события, сюжеты и произведения, вне зависимости от контекстуального поля, на котором эти явления возникают. Таким образом, нефальсифицируемость данной теории предполагает, что любая критика, предлагаемая исследователями, оказывается опровергаема *изнутри* теории – то есть действует изнутри ее же системы и оказывается во власти ее же категорий. Так, в отказе рассматривать некоторые сюжеты в терминах миметической теории Жирану видится то же сопротивление по отношению к разоблачению жертвенного механизма, что свойственно всем «гонительским» моделям – слепым в отношении самих себя. Подобная аргументация изнутри интерпретационной системы делает философскую систему чрезвычайно сложным объектом для конструктивной и последовательной критики, за счет ее ускользания и фланирования между дискурсами и дисциплинами: так, в ответ на критику «темных» мест теории Жиран выдвигает аргументы в виде многочисленных примеров из области полевой антропологии, мифологических текстов или истории, однако продолжая интерпретировать эти данные изнутри собственной системы. И, напротив, аргументы от естественных наук также «разбиваются» Жираном через собственную интерпретационную систему, самозамкнутую и потому лишенную внутренних противоречий. Европоцентризм ученого, пытающегося подстроить данные других культур под собственную внутриевропейскую гипотезу – характерная черта *когнитивного патриархата*, и здесь следует вспомнить работу Гайятри Спивак «Могут ли угнетенные говорить?», проблематизирующую саму возможность аутентичного высказывания, которое могло бы избежать искажения и донести опыт говорящего, не взирая на то, что вся риторика, которой

располагает говорящий, колониальна по своей сути, она принадлежит правящим классам и эксплуататорам³¹⁸.

Жирар стремится раскодировать с помощью миметической теории послания различных культур и подкрепить полученными сведениями собственную научную картину мира. «Инклюзивный» потенциал миметической теории в этой оптике актуализируется тогда, когда его исследовательская стратегия осознанно будет строиться на «расколдовывании» неаутентичного материала.

³¹⁸ Спивак Г.Ч. Могут ли угнетенные говорить? Введение в гендерные исследования. Часть II. Хрестоматия. СПб.: ХЦГИ, 2001. С. 649–670.

Заключение

Согласно обозначенным задачам нами рассмотрен категориальный аппарат, с помощью которого выстраивается миметическая теория: проанализированы такие понятия, как *треугольник желания*, *миметический кризис*, *чудовищный двойник*, проведены различия между *мимесисом апроприации* и *мимесисом обучения*, как двумя принципами, в которых раскрывается *миметичность* человеческого существа внутри общественного механизма. Это позволило нам обозначить роль миметической теории в проекте фундаментальной антропологии Рене Жирара и ее связь с такими важными понятиями, как *учредительное насилие*, *козел отпущения*, *тексты гонения*.

Мы также реконструировали сеть влияний, оказанных на формирование категориального и методологического аппарата Рене Жирара. К наиболее важным в этом отношении традициям мы предлагаем отнести британскую социальную антропологию, психологию толпы, структурализм. Среди идей, подтолкнувших Жирара к созданию миметической теории, мы выделяем идею ритуально умерщвляемых правителей Д. Фрэзера, фрейдовскую идею патрицида, запускающего механизм культурогенеза, идею соперничества за признание *Другого* А. Кожева, идею *фармакона* в интерпретации Ж. Деррида. Для создания подобной реконструкции мы решили не ограничиваться исключительно текстами исследователя, но и, подключив биографический подход, проанализировать значимые события в его жизни, – жизни неординарного исследователя, действовавшего на пересечении различных философских традиций, писавшего свои труды на двух языках и укоренившего французскую мысль на американской академической почве. К наиболее важным «условиям», повлиявшим на становление Жирара-ученого нам, как представляется, следует отнести специфику социального и интеллектуального климата: впечатления юного Жирара, полученные им в период фашистской оккупации Франции во время Второй мировой войны, и, в первую очередь, рудименты расовой сегрегации, обнаруженные Жираром в университетах США, размышления над природой которых укрепили в начинающем исследователе интерес к феномену коллективного насилия.

К реализации другой нашей цели относится анализ исследовательского почерка Р. Жирара через сопоставление с предшественниками и современниками, располагавшими свои научные интересы между проблемами мимесиса, насилия и сакрального. Мы предлагаем рассматривать Жирара как мыслителя, по большому счету действующего в русле, намеченном еще французской социологической школой: критикуя, пересматривая и адаптируя предложенные Э. Дюркгеймом и последователями положения, Жирар тем не менее действует с ними в одном проблемном поле, актуализируя сложившиеся внутри

данной традиции дискурсы и подключая к ним новые методы интерпретации и новые материалы – главным образом художественную литературу и этнологические исследования.

Мы полагаем, что жирардианский пессимистический взгляд на проблему мимесиса, как на отправной пункт дегуманизации и криминализации Другого в попытках учредить целостное и мирное существование внутри общества, исходит из позиции, отрицающей успехи западного общества на поприще выработки нового языка – языка инклюзии и дестигматизации. Рассуждая о балансе *различия* и *неразличимости* как философско-политических категориях, Жирар предлагает, по сути, утопическую модель общества, не подверженного влиянию «злокачественного» миметизма, но лишь обращающего себе на пользу созидательный потенциал *мимесиса обучения*. Общество в этой перспективе оказывается чувствительным к насилию, способно распознавать и пресекать его, не допуская *миметического кризиса*. Полагая, что отказ от запретов, свойственных предыдущим эпохам, – весьма лицемерный союзник в борьбе против насилия, Жирар отказывается видеть в пути развития современного общества значительный вклад на пути к подобному идеалу мира – мира не соперничества и насилия, но солидарности. Коллектив, лишенный легитимного способа институционализации агрессии, избавляется от внутригруппового напряжения, рассеивая его в форме микро-насилия. Иными словами, взамен коллективному убийству «глобальная деревня» предлагает закамуфлированное «лекарство» против миметического кризиса – мнимую толерантность, порождающую новых и новых *козлов отпущения*, подобных *классовым врагам* или *врагам народа*, охота на которых пронизывала весь 20-й век и все сферы человеческой деятельности, включая науку. Критикуя современные политико-экономические системы, наделяющие самооценностью конкурентоспособность, увеличение производственного темпа, погоню за обогащением, социальным признанием – понимаемые как состязание с эфемерным Другим за иллюзорный престиж, – Жирар отказывается признать в современных реабилитационных и инклюзивных практиках практики солидарности, тщащиеся преодолеть то, что мы определили как *диалектику исключения*.

Согласно Жирару, в современном мире, в котором институт коллективного жертвоприношения упразднен, миметическое насилие более не канализируется в коллективном убийстве, но просачивается во все сферы деятельности и мысли человека, иными словами – каждый становится образцом-препятствием для каждого. Отсутствие общего для всех *козла отпущения* формирует «малые» формы внутригрупповой агрессии, благодаря которой уровень напряжения никогда не снижается, поскольку не имеет легитимных форм выхода и общих ритуализованных ритмов снятия миметического напряжения. Общественные силы, стремящиеся разоружить прежние машины гонения, не

искореняют сам принцип гонения, и либо дробят насилие на все меньшие и меньшие фрагменты, либо же способствуют гонению прежних гонителей (уместным примером являются суды над военными преступниками или бывшими нацистами) таким образом, треугольная форма гонения «гонимый – избавитель – народ» продолжает действовать по тому же принципу, по которому действовала схема «монстр – герой – народ». Движение от «вертикали» к «горизонтали» сквозь оптику жираровской теории гонения означает лишь временную разрядку толпы^{319, 320}, обращаясь против фигуры, на которой сконцентрировано общественное внимание, иными словами – смещение «полюсов» является сегментом жертвенного цикла.

Мы попытались, разбирая категориальный аппарат миметической теории, обратить внимание на те ее аспекты, которые с позиции современных наук о человеке могут быть рассмотрены критически – через обзор озвученных в академическом пространстве точек зрения, так и приводя ряд собственных замечаний, выбирая тех или иных виртуальных соратников (в частности, феминистскую критику науки). Это помогло нам наметить объяснительные границы миметической теории, в рамках которых применение ее может быть продуктивным – то есть определить возможности теории, которые позволили обращаться к ней, не профанируя ее категориальный аппарат попытками интерпретировать с ее помощью все явления мира. Как нам удалось показать, цели, которые ставит перед собой миметическая теория, во многом схожи с целями ряда современных философских традиций³²¹: в частности, с постколониальными исследованиями миметическую теорию сближает поиск нового языка – языка свободного от риторик гонения и угнетения. С этой точки зрения кроссдисциплинарная, пастозная и местами дающая помехи теория Жирара оказывается актуальной в контексте таких проблем, как глобальная конкуренция, коллективная идентичность, апроприация и усвоение тенденций в условиях новых сетевых медиа. Утончение теоретического инструментария, возможное при распознавании

³¹⁹ Здесь позволим себе процитировать фрагмент работы Тарда «Общественное мнение и толпа», наиболее иллюстративный для понимания «толпы» Жираром: «Отсюда гораздо большая нетерпимость толпы, а, следовательно, и тех наций, где царит дух толпы, потому что там человек захватывается целиком, неотразимо увлечен силой, не имеющей противовеса. И отсюда преимущество, связанное с постепенной заменой толпы публикой, превращение, сопровождающееся всегда прогрессом в терпимости или даже в скептицизме. Правда, сильно возбужденная публика может породить, как это иногда и случается, фанатические толпы, которые расхаживают по улицам с криками: «да здравствует» или «смерть чему-либо». И в этом смысле публика могла бы быть определена как толпа в возможности». И далее: «Во все времена и во всех странах убивающая или грабящая толпа считает себя судьей, и тот короткий суд, который она учиняет, странно напоминает по мстительному характеру наказаний, по их неслышанной жестокости, даже по их символизму — как это показывает клочок сена во рту Гюэца — правосудие первобытных времен». Тард Г. *Общественное мнение и толпа*. М.: Ленанд, 2015. С. 11, 47.

³²⁰ Tlostanova M. *Postcolonialism in fiction and art*. New York: Springer International Publishing, 2017. 224 p.

³²¹ Тлостанова М.В. *От философии мультикультурализма к философии транскulturации: Учеб. пособие*. М.: РУДН, 2008. 251 с.

паттернов миметической агрессии в информационном пространстве, сделало бы возможным философско-антропологический анализ таких категорий, как различия, границы и их проницаемость, формирование образов инаковости вне риторики конструирования образов врага или чужака. Работая с категориями *подражания и соперничества, заражения и аффекта*, Жирар позиционирует миметическую теорию не только как экзегетический метод, но и как инструмент для создания альянсов, построенных не на негативности жертвоприношения и эмансипаторном потенциале коллективного убийства.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1.

Перевод главы книги Рене Жирара «О сокровенном от сотворения мира»³²²

«Человека отличает от остальных животных то, что он больше них способен к имитации».

Аристотель, Поэтика, 4.

Первая глава.

Жертвенный механизм: фундамент религии.

Жан-Мишель Угурлян.: Нас, как психиатров, в первую очередь интересует проблема желания. Находя этот вопрос преждевременным, вы утверждаете, что следует начать с антропологии, и что единственно религиозное способно выдать секрет человека. В то время как сегодня все считают, что истинная наука о человеке остается непознаваемой, вы говорите о науке религиозного. Как вы оправдываете подобную позицию? Рене Жирар: Это займет у нас немало времени. Наука — наилучший индикатор современности. Всякий раз, когда наука торжествует, повторяется одно и то же: берется некая старая тайна, пугающая и темная, и трансформируется в энигму. Нет такой загадки, какой бы сложной она не была, не поддавшейся в конце концов решению. С течением веков религиозное отдаляется — прежде всего от западного мира, но и от человечества в целом. По мере этого отдаления метаморфоза, которую я только что обозначил, происходит сама собой. Непостижимая тайна, поддерживавшаяся самыми невероятными табу, постепенно предстает проблемой, которую следует решить. Для чего нужна вера в сакральное? Почему повсюду присутствуют ритуалы и запреты, почему не существовало социального порядка, который не строился бы на авторитете высшего существа?

Благодаря сопоставлениям и сравнениям, произведенным этнологическими исследованиями, накопилось множество свидетельств о многочисленных религиях, умирающих или уже мертвых, и это ускорило трансформацию предмета религиозного в научную проблему, всегда открытую прозорливости этнологов.

Именно надежда найти ответ на этот вопрос долгое время питает этнологические размышления. В период с 1860-го примерно по 1920-й, цель казалась столь близкой, что исследователи дрожали от нетерпения. Казалось, что каждый стремится первым написать подобие «Происхождения видов» — своего рода «Происхождение религий», — произведение, которое сыграло бы в гуманитарных и социальных науках ту же

³²² Перевод выполнен М. Прококовой по: Girard R. Des choses cachées depuis la fondation du monde. Paris: Grasset, 2012. 605 p.

определяющую роль, что и великая книга Дарвина в науках естественных. Но проходили годы, а это произведение не появилось. Одна за другой «теории религии» промахивались, и мало-помалу созрела мысль о том, что надеждам на создание концепции религиозного не суждено сбыться. Некоторые говорят, что набрасываться на чересчур широкие темы — те, чье поле выходит за рамки конкретных дисциплин — ненаучно. На каком уровне сейчас находилась бы биология, если бы прислушивалась к подобным аргументам?

Ги Лефор: Другие, подобно Жоржу Дюмезилю, уверяют, будто единственный продуктивный метод в наше «структурное» время может осуществляться через уже символизированные формы, через структуры языка, но не через такие общие понятия, как «сакральное» и т.п.

Р.Ж.: Но эти общие понятия проявляются в каждой отдельной культуре через разные обозначения: *mana*, *sacer*, и пр. Почему следует исключить из исследования эти слова, и не исключать другие?

Исключение религиозного, в том смысле, в котором оно уже 50 лет как составляло проблему, является примером, наилучшим образом характеризующим современную этнологию. Согласно Э.Э. Эвансу-Притчарду, к примеру, в теориях религии никогда не было и не будет ничего путного. Выдающийся этнолог обходится с ней столь пренебрежительно, что спрашиваешь себя, зачем он посвятил этому предмету произведение, названное «Теории примитивной религии». Автор, не колеблясь, отправляет в изгнание даже будущие теории. Он безапелляционно осуждает теории, которые еще не появились на свет. Ученому следует освободиться от пристрастности, если ему настолько не хватает элементарного благоразумия в вопросах науки.

Ж.-М.У: Сколько можно припомнить подобных категоричных пророчеств, которые на практике тут же были опровергнуты! По сути, этот сорт пессимистичных предсказаний столь часто встречается в исследованиях, что можно задаться вопросом, не вызван ли он близостью того открытия, которое объявляет невозможным. В каждую эпоху существует тип людей с мыслительной организацией, для которой любое значимое открытие представляется угрозой.

Р.Ж.: Естественно, что вопрос, долгое время остававшийся без ответа, начинает вызывать подозрение. Научный прогресс может проявляться и в том, что те или иные вопросы отпадают, будучи признанными несущественными. Нас склоняют согласиться с тем, что также дело обстоит и с религиями, но я с этим не согласен. Если сравнивать многочисленные восхитительные монографии об отдельных культурах, появившихся (главным образом в Британии) в области этнологии, начиная с Малиновского, можно заметить, что этнолог не располагает терминологией, адекватной предмету религии. Этим

объясняется однообразный характер описаний. В настоящей науке всегда можно заменить уже описанные объекты и связанные с этим доказательства этикеткой, символом, библиографической ссылкой. В этнологии это невозможно, потому что никто не договорился о значении даже столь элементарных терминов, как «ритуал», «жертвоприношение», «мифология» и т.д. Прежде чем мы примемся за затею, и чтобы оправдать свободу, с которой мы обращаемся с верованиями нашей эпохи, неплохо будет, возможно, сказать пару слов о нынешней ситуации в гуманитарных науках.

Эпоха торжества структурализма подошла к концу. Чтобы понять структурализм, я думаю, следует принять во внимание климат, о котором я упомянул. В середине 20-го века поражение великих теорий больше ни у кого не вызывало сомнения. Звезда Дюркгейма потухла. Никто больше не принимал «Тотем и табу» всерьез. Именно в этой ситуации и родился структурализм в этнологии, как результат встречи Клода Леви-Стросса и структурной лингвистики Романа Якобсона, состоявшейся во время войны в Нью-Йорке. Как и языки, – утверждал Леви-Стросс, – культурные феномены составлены из знаков и равным счетом ничего не значат, будучи изолированными друг от друга. Действуя вместе, они формируют системы, наделенные внутренней связью, которая и придает каждой культуре и институции индивидуальность.

Вот что должна осознать этнология. Нужно расшифровать изнутри символические формы и забыть те великие традиционные вопросы, которые только заставляют рефлексировать над нашей собственной культурой. Нужно ограничиться расшифровкой символических форм, говорит нам Леви-Стросс; нужно искать смысл там, где он находится, а не где-то кроме. «Этнологические» культуры не интересуются религиозным самим по себе. Леви-Стросс, в целом, призывает к отступлению этнологии в другие гуманитарные дисциплины. Пленники символических форм, каковыми мы являемся, мы можем только воспроизводить смысловые операции не столько для нас, сколько для других культур; мы не можем воспарить над частным смыслом для того, чтобы спросить себя о человеке самом по себе, о его судьбе, и так далее. Все, что мы можем — это распознать в человеке производителя символических форм, систем знаков и того, кто их путает с реальностью самой по себе, забывая, что он располагает между самим собой и этой реальностью, – чтобы как-то обозначить ее, – частные системы.

Ж.-М.У: Согласно некоторым точкам зрения, структурная антропология добилась немалых результатов. Далекая от обезчеловеченности и сухости, приписываемой ей противниками, структуралистская строгость обладает своеобразной поэтичностью в чтении форм, благодаря ей мы впервые пробуем на вкус особую специфичность культурных форм.

Р.Ж.: Я думаю, что отрешенность структурализма от таких «великих вопросов», как те, что ставились до Леви-Стросса, в рамках импрессионистского гуманизма составляла единственно возможный взгляд для этнолога, до того момента, пока Леви-Стросс не принял на себя в некотором роде ответственность и радикально не трансформировал этот взгляд. Нет ничего более важного для этнологии, нежели постижение смысла единственно там, где он находится, и разоблачение тщетности некоторых устаревших рефлексий о человеке. Существует целая проблематика, унаследованная от 19-го столетия, и которую структурная антропология в конце концов дискредитировала.

Г.Л.: Вот почему постструктуралисты заявили, будто вслед за Богом умрет и человек, а то и уже умер, и едва ли вообще о нем можно вести разговор.

Р.Ж.: С этим я не согласен: вопрос человека всегда актуален, и с течением лет в этой связи открываются все новые и новые вопросы. Понятия человека и человечества остаются в центре комплекса вопросов и ответов, от которых не имеет смысла отказываться в «гуманитарных науках». Но смещение вот-вот должно произойти: с одной стороны благодаря новым дисциплинам, таким как этнология, и с другой стороны благодаря самому структурализму... Речь идет об области, в рамках которой возникают системы знаков. Науки о жизни со своей стороны уже признали это конкретной проблемой, в которых она рассматривается в ином ракурсе — том, что называется процессом гоминизации. Очевидно, что до решения еще далеко, но никто не сомневается, что однажды науке это удастся. Никакой другой вопрос не сравнится с вопросом о человеке по части перспективности.

Мимесис апроприации и миметическое соперничество

Ж.-М.О.: Чтобы детально представить себе процесс гоминизации, нужно преодолеть взаимное недопонимание структурной антропологии с одной стороны, и других наук о жизни, таких как этнология — с другой.

Р.Ж.: Смею утверждать, что это возможно, но добиться успеха можно лишь отталкиваясь от одной старой и немодной проблемы, которую следует переосмыслить. Сегодня в гуманитарных науках во всем, что связано с миметизмом, имитацией, мимесисом, господствует весьма односторонний взгляд. Нет никакой, или почти никакой особенности человека, которая не усваивалась бы через обучение, и любое изучение отсылает к имитации. Если люди, ни с того ни с сего, прекратят имитировать друг друга, все культурные формы исчезнут.

Психоневрологи регулярно напоминают нам, что человеческий мозг является огромной машиной, предназначенной к имитации. Чтобы разработать науку о человеке, нужно

сравнить человеческую имитацию с животным миметизмом и определить сугубо человеческие миметические свойства, если таковые существуют. Верится, что молчание современных школ подводит к концу тенденцию, восходящую к началу эпохи модерна и обрисованную в 19-м веке романтизмом и индивидуализмом...

Принято считать, что, делая акцент на роли имитации, мы ставим акцент на стадном в человечестве, на всем том, что превращает нас в толпу. Страхатся минимизировать все то, что идет к разделению, враждебности или конфликту. Подчеркивая роль имитации, мы становимся пособниками всего того, что нас поработщает, упорядочивает. Это правда, что психологические и социологические теории имитации, выработанные в конце 19-го века, полны мелкобуржуазного оптимизма и конформизма. К примеру, наиболее интересное произведение — произведение Габриэля Тарда, который видит в имитации единственную основу социальной гармонии и «прогресса».

Равнодушие и подозрительность наших современников в отношении миметической теории покоится на концепции, укорененной в восходящей к Платону традиции. У Платона проблема миметизма лишена одного из самых важных аспектов. Когда Платон говорит об имитации, он делает это в том стиле, который предвосхитил всю последующую западную мысль. Примеры, которые он нам предлагает, никогда не относятся к индивидуальным и коллективным: поведению, манерам, привычкам, речи, манере говорить, но всегда — к репрезентации.

В этой платоновской проблематике никогда не идет речь об апроприативном поведении. Однако для нас ясно, что характер присвоения, который играет важнейшую роль для человека, как и для других живых существ, может копироваться. Нет никакого смысла их исключать; но это от нас ускользает, т.к. все преемники, начиная с Аристотеля, следовали по проторенному Платоном пути. Платон однозначно определил культурный аспект проблемы миметизма, но его определение ограничено, лишено важнейшей составляющей — апроприации, и возникающей в этой связи конфликтной составляющей.

Если поведение некоторых высших млекопитающих, в частности, обезьян, кажется нам предвосхищающим человеческое, то это происходит главным образом благодаря роли *мимесиса присвоения*, которое для них важно, но еще не столь важно, как для человека.

Если индивид видит одного из своих сородичей тянущим руку к объекту, он тотчас попытается повторить этот жест. Также возможно, что животное будет противостоять этому соблазну, и если подобный жест вызовет у нас улыбку, напомнив человеческий, то отказ совершить его, а значит подавление того, что можно определить как желание, нас позабавит еще больше. Он делает из животного в некотором роде брата, подчиняющегося тому же фундаментальному ограничению, что и человечество — предупреждать

конфликты, которые могут спровоцировать две или более в равной степени жаждущие одного и того же руки.

Неслучайно, возможно, тип поведения, от Платона до наших дней систематически исключаемый из дискуссий вокруг проблематики имитации, невозможно помыслить без того чтобы тотчас обнаружить бросающуюся в глаза неточность описания, чистый мифический характер того стадного и успокаивающего эффекта уравнивания, который не прекращает ему сопутствовать. Если миметическое у человеческих существ играет более важную роль, нежели ему приписывают, должна существовать имитация приобретенная, или, если так предпочтительней – мимесис присвоения, следствия которого следует изучать и находить определенные соответствия.

Вы говорите мне, что в случае, когда мы рассматриваем детей — как бы сделали и с животными — исследователи признают существование этой заимствованной имитации. Это факт. Это подтверждается экспериментально. Поместите некоторое количество идентичных игрушек в пустую комнату с соответствующим количеством детей: велика вероятность того, что распределение не пройдет без перебранки. Подобная сцена будет редкостью среди взрослых. Это не значит, что миметическое соперничество не существует среди них, возможно, среди них больше, нежели среди кого бы то ни было еще, но взрослые, совсем как обезьяны, научились остерегаться его, по меньшей мере самых грубых его проявлений — тех, которые сразу были бы замечены окружающими, — и преуспели в этом.

Г.Л.: Добрая часть тех элементов поведения, которые мы относим к «вежливости», состоит для каждого в том, чтобы уступить другому дорогу, дабы избежать возможного миметического соперничества. Но тот факт, что миметическое соперничество является сложным феноменом, который может вновь возникнуть там, где, казалось бы, над ним одержали победу — то, что и отказ от соперничества сам по себе может стать соперничеством – хорошо известный комический прием.

Р.Ж.: Для ряда культур явления этого типа могут быть исключительно важными. Это касается знаменитого потлача, который способен преобразовывать мимесис апроприации в мимесис отреченности, и который может достигнуть, напротив, разрушительной интенсивности для общества, вовлеченного в этот процесс. Некоторые ремарки наводят нас на ту мысль, что для человеческих сообществ и для животных сообществ подавление мимесиса присвоения должно доставлять большие хлопоты, и что оно составляет задачу, решение которой значит гораздо больше, нежели мы можем вообразить. Все, что мы здесь сказали, слишком просто и банально, чтобы привлечь внимание наших современников. Простота и ясность нынче не в моде. Некоторые догмы актуальной мысли подвергаются

опасности со стороны вполне ожидаемого открытия конфликтного мимесиса и его подавления. Психоанализ нас уверяет, что подавление желания является чисто человеческим феноменом, его гарантом выступает Эдипов комплекс. Однако мы видим, что у некоторых животных существует почти немедленное подавление желания, возникшего по отношению к какому-нибудь объекту.

Психоаналитик, который наблюдал такое поведение у человека, автоматически отнес бы это к «Эдипову комплексу». Этологи, однако, не приписывают подобное поведение у обезьян «Эдипову комплексу». Этологические свидетельства, подкрепленные экспериментальным путем, не требуют никакой спекуляции на предмет проблематики бессознательного.

Функция запрета: запрет миметического

Р. Ж.: Я считаю, что конфликты, спровоцированные мимесисом присвоения, могут прояснить фундаментальный этнологический вопрос — вопрос запрета.

Ж.-М. У.: Вы считаете возможным свести все примитивные запреты к общему знаменателю? Современная этнология от этого отказалась. Никто, насколько я знаю, не ищет более нить Ариадны в хаосе. Психоаналитики, конечно, верят, что нашли ее, но им не убедить большинства.

Р.Ж.: Тому виной прежние ошибки. Ошибки, убеждающие исследователей в том, что все, что касается предмета религии, абсурдно и безосновательно. В реальности, невозможно понять религию, не имея к ней уважения, каковое имеется по отношению к нерелигиозным формам «дикой мысли». Религия и дикая мысль слишком тесно переплетены между собой, и реабилитация дикой мысли вне реабилитации религии невозможна.

Припомним прежде всего, что смысл существования некоторых запретов очевиден. Не существует такой культуры, которая не запрещала бы насилия внутри группы сожителей, сюда относится все, что способствует нагнетанию слишком страстного соперничества, и даже формы конкурирования, приемлемые в нашем обществе и поощряемые им.

Г.Л.: Наряду с запретами, мотивация которых бросается в глаза, существуют и те, которые кажутся абсурдными.

Р.Ж.: Хороший пример абсурдного запрета, это существующий во многих обществах запрет на имитативное поведение. Нужно воздержаться от копирования жестов другого члена общества, от повторения за ним. Запрет на использование собственных имен отвечает, вероятно, тому же типу озабоченности, сюда же относится страх зеркал, часто ассоциируемых с дьяволом в традиционном обществе.

Имитация дублирует объект, она порождает симулякр, который может совершить над объектом магические действия. Когда этнологи интересуются этого рода феноменами, они связывают их с желанием обезопасить себя от так называемой «имитативной магии». И вот объяснение, которое они получают, когда задаются вопросом о смысле запретов.

Г.Л.: Все это наводит на мысль, что примитивные общества устанавливают связь между мимесисом и насилием. Они больше нашего понимают в проблеме желания и именно наше незнание мешает нам понять общность запретов.

Р.Ж.: Именно так я и думаю, но не стоит забегать далеко, т.к. здесь мы сбиваемся из-за непонимания между психологами и этнологами, из которых ни одни, ни другие не соглашаются отнести проблему конфликта к области мимесиса апроприации. Можно начать с формального описания запретов. Мы воображаем себе, будто запрет, который относится к феномену имитации, должен быть четко отделенным от запрета против насилия или ожесточенного соперничества. Но все не так.

Вот что поражает: разделяющие одну и ту же форму поведения повторяют одни и те же жесты и не прекращают имитировать друг друга, каждый трансформируется в подобие каждого. Там, где мы видим в первую очередь результат конфликта — то есть победу одного над другим, разницу, которая вызвана борьбой, примитивное и традиционное общество делает акцент на обоюдности процессов, то есть на взаимном подражании антагонистов, на сходстве между соперниками, общности целей и маневров, симметрии жестов и т.п. Если рассмотреть слова, которые мы сами используем: *соперничество*, *борьба*, *соревнование* и т.д., то становится очевидно, что примитивная установка и сейчас укоренена в языке. Соперники *бегут вместе*³²³, конкуренты находятся в симметричной друг другу позиции, каждый на своем берегу одного и того же источника воды.

Из двух взглядов на вещи именно современный является в большей степени непонимающим, нежели примитивный запрет. Насилие в примитивных обществах никогда не понималось так, как понимается нами. Для нас насилие обладает концептуальной автономией, специфичность которой не представляли себе примитивные общества. Мы видим прежде всего индивидуальное действие, которому примитивные общества не придают никакой особенной важности и которую они отказываются изолировать от своего контекста по прагматичным соображениям. Этот контекст — насилие само по себе. То, что позволяет нам абстрагировать интеллектуально акт насилия, увидеть в нем изолированное преступление — это действие юридических институций, стоящих над антагонистами. Если юридическое теряет свое превосходство, или если оно

³²³ Лат. «concurrere»

теряет свою действенность или авторитет, насилие приобретает имитативный и однообразный характер. И даже на стадии кровной мести, по сути, происходит всегда один и тот же акт — убийство, совершенное тем же способом и по тем же самым соображениям, по образу и подобию предыдущих убийств. Оно делает из людей двойников. И эта имитация распространяется от родственника к родственнику, она вменяется в обязанность дальним родственникам, настолько далеким от первоначального акта, что его вообще с трудом можно идентифицировать: она пересекает границы времени и пространства, распространяя повсюду разрушение, следуя от поколения к поколению. Мечь появляется как пароксизм и вершина мимесиса. Она приводит людей к монотонному повторению одного и того же смертоносного жеста. Дублирует движения.

Ж.-М.У.: По вашему мнению следует, что запреты являются свидетельством тех знаний, которых мы лишены. Если мы не находим общего знаменателя, так это потому, что мы не чувствуем, что человеческие конфликты коренятся в первую очередь в миметическом. Взаимное насилие — это череда миметических соперничеств. Чем выраженнее разделение, тем усиленнее миметизм производит *то же самое*.

Р.Ж.: Естественно. Интерпретация запрета становится возможной исходя из того, что нами сказано о мимесисе присвоения. Есть нечто парадоксальное, конечно, в утверждении, будто запретам известно больше о природе человеческих конфликтов, нежели нашим социальным наукам. И тем более парадоксально, что некоторые наши запреты действительно абсурдны — как запреты, направленные против близнецов, или боязнь зеркал во многих обществах.

Даже неразумность некоторых запретов далека от того, чтобы оспорить данный тезис, напротив, это подтверждает его, т.к. в свете миметического конфликта гораздо более очевидно существование абсурдных запретов и то, почему примитивные общества могут считать близнецов и зеркала почти столь же пугающими, сколь и мечь. В том и в другом случае речь идет о двух объектах, мимикрирующих друг в друга, а любая миметическая репродукция тотчас вызывает насилие, проявляясь в качестве возможной причины насилия. Доказательством тому — род предосторожности, к которой прибегают религиозные люди, чтобы помешать близнецам миметически размножиться. От них избавляются, но максимально ненасильственным способом, чтобы не поддаться на миметическое искушение, исходящее от этих двойников. Против родственников и иногда соседей близнецов также предпринимают меры, изобличающие страх распространения насилия.

Г.Л.: А что вы скажете насчет природных катаклизмов, наводнений, засухи и всего того, что доставляет явные неудобства примитивным сообществам? Здесь невозможно говорить о миметическом желании.

Р.Ж.: Запреты призваны устранить все то, что угрожает обществу. И опасности наиболее независимые, наиболее случайные, такие как засуха, наводнение, эпидемия, связываются — зачастую благодаря сходствам между способами распространения — с внутренним упадком человеческих отношений в обществе, скольжением в сторону взаимного насилия. Подъем воды, к примеру, или постепенное распространение последствий засухи, и более всего миметический перенос напоминает патологическая инфекция.

Необходимо понимать, что до сих пор центр гравитации религиозных систем находился либо во внешних опасностях, естественных катастрофах, либо в объяснении космических явлений. На мой взгляд, миметическое насилие является сердцем системы. Нужно попытаться увидеть, какие результаты даст попытка поставить в центр системы насилие. Этого никогда не пытались сделать, но результаты поразительны.

Я думаю, что этот способ видения поможет решить все загадки, одну за другой. Не утверждаю, будто страх природных катаклизмов не играет никакой роли в религиозном. Тот факт, что потоп и чума служат метафорами миметического насилия, не значит, что реальные наводнения и эпидемии не становятся объектами религиозной интерпретации, но они в первую очередь расцениваются в качестве преступления запрета, относящегося к миметическому — людьми, либо самим божеством, которое преступает запрет часто для того, чтобы наказать первичное преступление запрета человеком. Я говорю о том, что следует поставить миметическое и насилие в основу всего, чтобы понять запреты в их общности, включая то, как воспринимаются опасности, которые не имеют ничего общего с отношениями между членами общества.

Ж.-М.У.: Вы только что подчеркнули формальное единство запретов, симметрию и идентичность структуры репродукции, отсутствие пугающего различия. Близнецы — это мифологизированная трактовка отношений двойников в целом. Но почему двойники появляются именно в качестве близнецов, почему они никогда не появляются в качестве реальных двойников, если в истоке запрета, как вы только что утверждали, находится непостижимое для нас знание о миметическом желании?

Р.Ж.: Знание о запретах превосходит наше знание, но оно неполно, оно неспособно теоретически обосновать себя, и прежде всего оно преобразено сакральными репрезентациями; миметический конфликт тут как тут, это и есть истинный общий знаменатель запретов, но он никогда не появляется сам по себе, он всегда интерпретирован как пагубная эпифания сакрального, как мстительный гнев божества. Мы скоро увидим, почему.

Религиозный характер миметического по-своему ощущался старой антропологией, когда речь шла об имитативной магии. Был сделан ряд прекрасных наблюдений. Это правда, что

значительное количество примитивных обществ следует запрету, согласно которому ни обломка их ногтя, ни одного их волоса не должно попасть в руки к потенциальному врагу. Любая частичка тела, которая отделяется от человека, какой бы крошечной она ни была, является двойником, а значит, несет в себе опасность насилия. Главное здесь – присутствие *двойника* самого по себе, а вовсе не дурные действия, которым он может подвергнуться в руках врага, им завладевшего — скажем, статуэткой, которая представляет противника, в которую тыкают иголкой. Речь идет здесь, безусловно, о позднейших и маловажных добавлениях, относящихся к эпохе, когда губительные коннотации двойника самого по себе ослабли, и когда маг пришел, в своем отношении к религиозному, к тому же незнанию, что и современный этнолог. Магия всегда являлась не более чем злоупотреблением дурными свойствами подражания.

Если расширить поле наблюдения, как мы только что сделали и как мы еще можем сделать, станет ясно, что магия, являющаяся подражательной, — чересчур узкая интерпретация для запретов, относящихся к миметическим феноменам. Следует изучить в этой связи религии, которые запрещают все изображения, и многие другие явления, которые и не думают относить к области запретного в примитивных обществах, но которые остаются довольно близки к ним, к примеру, театр и актерскую игру, которые возбуждают страх во многих традиционных обществах.

Ж.-М.У.: Когда вы перечисляете все эти феномены, невозможно не вспомнить о философском творчестве, в котором все они предстают как связанные друг с другом — конечно, я говорю о трудах Платона.

Р.Ж.: Враждебность Платона в отношении мимесиса — заметная составляющая его произведений. Следует воздержаться от того, чтобы ограничиваться, как это всегда делали, критикой артистической активности. Если Платон остерегается артистической активности, так это потому, что она является формой мимесиса, но не наоборот. Он разделяет с примитивными народами ужас мимесиса, который еще не дождался своего подлинного объяснения. Если Платон является единственным примером в философии в плане страха, который ему внушало миметическое, он был ближе к сущности вопроса, чем кто бы то ни было, так же близок, как верующий из примитивного сообщества, но он также введен в заблуждение, т.к. не дошел до того, чтобы донести до нас эту фобию, и он никогда нам не открывает ее эмпирическую причину. Он никогда не связывает конфликтные последствия с мимесисом апроприации, то есть с объектом, который два миметических соперника попытаются отнять друг у друга, потому что они оба обозначили его как желаемый.

В «Республике», в момент описания Платоном насильственных и разделяющих следствий мимесиса, внезапно всплывает тема близнецов и также тема зеркала. Нужно добавить, что здесь есть нечто весьма примечательное, но никто еще не согласился читать Платона с точки зрения этнологии. Однако именно это нужно предпринять для истинной «деконструкции» всего «метафизического». По эту сторону досократиков, к которым восходит Хайдеггер и современное хайдеггеряниство, есть только религиозное, которое нужно осмыслить, чтобы понять философию. Поскольку никто не преуспел в понимании религиозного философскими методами, нужно «перевернуть» метод и прочесть философское в свете религиозного.

Г.Л.: В рецензии на «Насилие и священное» Филипп Лаку-Лабарт упрекает вас в том, что изображенный вами Платон не понимает того, что понимаете вы. Согласно мнению Лаку-Лабарта, Платон отлично все понимает, в то время как авторы, которым вы приписываете высшее знание – такие как Сервантес или Шекспир – находятся в «платоновском плену».

Р.Ж.: Эта статья неподобающим образом приравнивает миметическую теорию желания к гегелевской концепции. Не следует удивляться, что Лаку-Лабарт не видит, чего недостает Платону в анализе миметического соперничества. Там, где отступает Платон, отступает и сам Лаку-Лабарт — в понимании основания миметического соперничества в мимесисе апроприации. Эта точка отсчета, на которой мы настаиваем, по всей видимости, ото всех ускользает, это следует осознать для того, чтобы признать отсутствие философии там, где ее привыкли видеть.

Достаточно прочесть в «Дон Кихоте» эпизод о медном тазе, превращающемся в мамбринов шлем силой миметического соперничества, чтобы понять – у Сервантеса потрясающая интуиция, чуждая Платону или Гегелю, интуиция, придающая литературе прозорливость, поскольку она, комичным образом, подчеркивает тщетность наших конфликтов. Сходным образом рационалистская критика Раймора (находившегося под влиянием французской мысли) в эпоху классицизма в Англии концентрируется на упреках в адрес Шекспира в связи с тем, что он якобы выстраивает трагические конфликты вокруг пустяков, или буквально творит их из ничего. Такая точка зрения видела неполноценность в том, что составляло превосходство Шекспира над большинством драматических авторов и над всеми философами.

Не стану утверждать, что Сервантес и Шекспир раскрыли тему миметического конфликта до конца, и что они не оставили ничего неразгаданным. Я ограничусь высказыванием, что они понимали в этом больше, чем Платон, потому как ставили мимесис апроприации на первый план. Они не рассматривали, следовательно, миметизм как «иррациональный страх», каким его считал Платон, унаследовавший религиозный взгляд на эту проблему.

И в сфере сакрального мы также не находим рефлексий на предмет мимесиса апроприации и его неисчисляемых последствий. Мы без труда понимаем, что мимесис апроприации является источником всего, так как главные запреты – те, о которых мы еще не говорили, относящиеся к пище или к сексуальной области – всегда относятся к наиболее близким объектам, более доступным, таким, которые принадлежат группе сожителей. К женщинам этой группы, или пище, добытой этой группой. Эти объекты являются запрещенными, потому что они существуют для всех членов группы, они более всего способны стать целью тяжб, разрушительных для гармонии группы и даже для ее сохранения. Не существует такого запрета, который не отсылал бы к миметическому конфликту, принцип которого мы определили в начале нашего исследования.

Г.Л.: То, что вы прибегаете к термину *мимесиса*, возможно, вызывает некоторые недоразумения.

Р.Ж.: Несомненно. Было бы лучше, возможно, говорить просто об имитации. Но современные теоретики имитации ограничиваются отнесением ее к поведению, к «кажимости», как сказал Жан-Мишель, к жестам, способам действовать и говорить, моделям, допущенным социальным договором. Современность в общем ограничивает употребление этого термина в модальностях имитации, которые не рискуют вызвать конфликт, исключительно репрезентативные и относящиеся к симуляции.

Это не простая «ошибка» или «забывчивость», это вид подавления миметического конфликта самого по себе. В этом подавлении есть нечто фундаментальное для всех человеческих культур, даже для нашей. Прimitивные общества возносят миметический конфликт, запрещая все то, что может его вызвать, но также и пряча его за великими сакральными символами, как происходило с порчей, грязью и т.д. Это сохраняется и между нами, но в самых парадоксальных формах. Вместо того, чтобы видеть в имитации опасность для социальной сплоченности, угрозу для общества, мы видим в ней причину конформизма и стадного чувства. Вместо того, чтобы ее бояться, мы ее презираем. Мы всегда против имитации, но совершенно не потому, почему против нее Платон, мы изгнали ее почти отовсюду, даже из области эстетического. Наша психология, наш психоанализ и даже наша социология неохотно предоставляла ей место. Наше искусство и наша литература упорствуют в том, чтобы не походить ни как кого и ни на что.

Мы абсолютно не замечаем возможностей конфликта, которые таит в себе имитация. И ни запреты, ни даже Платон не способны дать нам немедленного объяснения этой фобии. Никто никогда всерьез не задается вопросом относительно платоновского страха. Никто никогда не спрашивает себя о содержании миметического соперничества, если таковое и правда имеет место. Мимесис в сущности есть то, что современность видит в нем — сила

связи, но не только это. Платон был прав, распознав в мимесисе как силу связи, так и силу расторжения. Если Платон прав, то почему он не разъяснил противоположные следствия одной и той же силы? Если этот вопрос имеет под собой основания, как на него ответить?

Ж.-М.У.: Это фундаментальные вопросы. Нет ни человеческого ума, ни культурного наследования без мимесиса. Мимесис является основной силой культурной интеграции. Является ли он также силой разрушения и распада, на что намекают запреты?

Р.Ж.: Этими чисто научными вопросами современная мысль, к сожалению, не интересуется. Критическая и теоретическая французская мысль выслеживает парадоксы миметической игры на уровне текстов, с необыкновенной тонкостью и ослепительной виртуозностью. Но именно здесь она достигает своего предела. Она обманывает себя, она упивается вербальным трюкачеством, а действительно интересные вопросы никогда не задаются, они также снимаются во имя метафизических принципов. Сегодня есть кое-что получше, чем бесконечно забавляться парадоксами, по поводу которых великие писатели высказали все, что можно было высказать, оставаясь в рамках художественной литературы. Миметические переливы сами по себе не так интересны. Единственная интересная вещь – ввести все это в свет рационализма, трансформировать его в подлинное знание. Именно здесь подлинное призвание мысли, и оно всегда утверждается после периодов мнимого упадка. Современное использование термина «имитация» прикрывает инверсированное и обостренное невежество, чуждое прежним религиозным формам. Поэтому вместо слова «имитация» я употребляю греческий термин «мимесис», безотносительно некоторых теорий Платона, касающихся миметического соперничества – теорий, которых, кстати, не существует. Единственный интерес этого греческого термина заключается в том, что он обращает наше внимание на конфликтный аспект имитации, хотя и не проясняет его причин. Эта причина, повторим еще раз, кроется в борьбе за некий объект, в мимесисе апроприации, от которого всегда следует отталкиваться. Мы увидели, что можно свести к этому механизму не только запреты, но и ритуалы, и всю религиозную организацию в целом. Целая теория человеческой культуры вырисовывается из одного единственного принципа.

Ж.-М.У.: В общем, примитивные сообщества ошибаются, когда думают, будто присутствие близнецов или произнесение имени вводит в общество опасного двойника, но их страх понятен. Он связан с чем-то действительно существующим, с механизмом предельно наивным, существование которого неоспоримо, и сложности, следующие из которого, какими бы поразительными они не были, так же просто выследить и логическим путем, и путем интериндивидуальным, и этнологическим. Ясно, что реальные запреты соотносятся с тем, что можно ожидать от обществ, которые наблюдали преемственность

миметических эффектов, от самых безобидных к самым ужасающим и тем, от которых пытаются остеречься... как от чумы.

Р.Ж.: Именно так.

Ж.-М.У.: Но не существует ли между культурами различий, слишком глубоких для того чтобы ваша общая теория казалась достоверной? Разве нет обществ, которые требовали бы того, что другие бы запрещали? Не случается ли, что в одном и том же обществе, поведение, запрещенное в один период времени, является желательным в исключительных обстоятельствах?

Р.Ж.: Это правда, и то, о чем мы до этого говорили, кажется противоречащим другим фактам. Но если набраться терпения, можно увидеть, что противоречие легко объяснимо. Мы сформулировали фундаментальный принцип, который является антимиметической концентрацией всех запретов. Если сгруппировать антимиметические запреты от наиболее безобидных к самым жутким (кровная месть), можно увидеть, что они образуют волнообразный график этапов нисхождения, которое рискует вовлечь большее количество членов общества через миметическую заразительность, и усугубляет соперничество вокруг объектов, которые это общество неспособно мирно поделить: женщин, пищу, оружие, лучшие места, и т.д.

Здесь также имеет место непрерывный процесс, а этнологи видят лишь отдельные запреты, независимые друг от друга, потому что они не находят единства миметического кризиса. Запрещается прежде всего то, что потенциально может послужить поводом для миметического соперничества: это любая форма поведения, отражающая разную степень неистовости фазы этого соперничества; это все индивиды, которые кажутся «симптомами», заразными, как близнецы и подростки в момент инициации, или женщины в период менструации, или также больные, мертвые, и все исключенные из сообщества — навсегда или на время.

Приложение 2
Перевод статьи Рене Жирара «Расстройства пищевого поведения и миметическое желание»³²⁴

Расстройства пищевого поведения среди молодых женщин достигают масштабов эпидемии. Наиболее распространенный, впечатляющий на данный момент и более распознаваемый из них – булимический невроз, для которого характерно переедание и последующая «чистка», иногда с помощью слабительных или диуретиков, но чаще всего сопровождаемая намеренно вызванной рвотой. Некоторые исследователи считают, что в американских колледжах почти треть учащихся в той или иной мере страдает от этого невроза. Поскольку 9 из 10 больных являются женщинами, в этой статье я использую феминитивы, однако учащиеся Стэнфорда сообщили мне, что эпидемия касается и студентов мужского пола.

Русселя, первого исследователя, сосредоточившегося на специфических аспектах современной булимии, обыкновенно представляют первооткрывателем новой болезни. Название его публикации 1979 года «Булимический невроз: мрачный вариант анорексического невроза»³²⁵ противоречит подобной точке зрения: в самом деле, все описанные им симптомы прежде упоминались в связи с анорексией (посмотрите работы Хильды Брюк³²⁶).

Страховые компании и медики, в той же степени, что и публика, любят четко определенные болезни. Мы все пытаемся дистанцироваться от патологического заражения, дав ему имя. Расстройства пищевого поведения часто обсуждаются так, будто они всего лишь новая разновидность кори или лихорадки. Почему стираются различия между двумя болезнями, имеющими столь различные симптомы, как анорексия и булимия? Потому что мы живем в мире, где как есть слишком много, так и не есть достаточно – крайние меры, однако в равной степени неотделимые от императива стройности, царящего в нашем коллективном воображении. Большая часть из нас на протяжении всей жизни балансирует где-то между этими двумя болезнями.

Человеку с улицы ясно то, что большая часть специалистов предпочитает избегать. Наши расстройства пищевого поведения обусловлены нашим навязчивым желанием потерять вес. Большая часть работ на эту тему распознает общую фобию калорий, но избегает заострять на этом внимание, как если бы эта фобия не была основной причиной

³²⁴ Перевод выполнен М. Пророковой по: Girard R. Eating Disorders and Mimetic Desire // Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture. 1996. Vol. 3. P. 1–20.

³²⁵ Russell G.M.F. Bulimia Nervosa: An Ominous Variant of Anorexia Nervosa // Psychological Medicine. 1979. № 9. P. 429–448.

³²⁶ Bruch H. Eating Disorders. New York: Basic Books, 1979. 414 p.

болезни. Почему же в целом здоровое желание становится причиной патологического поведения и даже смерти? Многие, без сомнения, были бы здоровее, если бы ели меньше. Вместе с тем было бы логично предположить, что в анорексии есть и другая мотивация, отличная от желания быть здоровым, некий бессознательный импульс, который возможно и приводит к аномальному поведению. Определяя анорексию и булимию как две различные патологии, классификаторы заставляют нас потерять из виду их общие основания.

Банкротство теорий модерна

Поиск тайных мотиваций – альфа и омега нашей современной культуры. Наш принцип номер 1 – «ни одно явление в жизни человека не является тем, чем кажется». Удовлетворительная интерпретация должна основываться на одной из герменевтик подозрения, популярных в 19-м и 20-м веке, или на нескольких из них, на коктейле из различных типов подозрений: психоаналитическом, марксистском, феминистском и т.д. Мы автоматически считаем, что социальные явления имеют мало, если не сказать ничего общего с тем, что кажется очевидным, когда речь идет об отказе от пищи.

При анорексии психоаналитики обыкновенно диагностируют «отказ от нормальной сексуальности», обязанный своим возникновением маниакальному желанию пациентки «нравиться своему отцу», и т.д. Подобные объяснения все ещё встречаются в современных книгах, но с каждым годом эти доводы выглядят все слабее. От них нестерпимо пахнет плесенью. Былая самонадеянность выцветает даже на лаканистских территориях.

В начале жизни я имел возможность убедиться, что практики питания молодых женщин не имеют ничего общего с желанием нравиться отцу. Накануне Второй мировой войны моя хорошенькая кузина сидела на строжайшей диете, и ее отец, мой дядя, тщетно пытался заставить ее есть побольше. Чаще всего отцам не нравится видеть своих дочерей умирающими от голода. Этот отец был медиком в эпоху, когда медицина еще не дала названия той болезни, с которой уже пыталась бороться. Дядя был нашим семейным врачом и обладал огромным авторитетом в моих глазах, по меньшей мере до того дня. В то время я еще не был знаком с Фрейдом, но мой последующий скептицизм в отношении его концепции отцовства, вероятно, проистекает из того инцидента. Я тотчас заметил, что моя кузина прислушивается к авторитету более сильному, чем воля ее отца, и со временем этот авторитетный голос становился все сильнее и сильнее. Она ориентировалась на людей, которые реально были значимы в нашей юности, которые двигались плечом к плечу с нами и были более современными, чем наши отцы. Индивидуальные модели юных людей подкрепляют авторитет коллективных моделей, которыми являются медиа, Голливуд и телевидение. Сообщение всегда одно и то же: похудение любой ценой.

Сидящие на диете хотят *реально* стать худее, и большая часть из нас секретно осознает это, поэтому тоже хочет стать худее. Все наши хитромудрые объяснительные модели, основанные на понятиях сексуальности, социальных классов, тирании мужчин над женщинами, пытаются состязаться с этой смешной, но очевидной истиной. Капитализм не более ответственен за эту ситуацию, чем наши отцы или мужской пол в целом.

Капиталистическая система, бесспорно, достаточно разумна, чтобы адаптироваться к классу худеющих, и она изобретает разнообразную продукцию, призванную помочь нам в нашей битве против калорий. Однако ее собственный инстинкт в обратном – она систематически поощряет именно потребление, а не воздержание. И не она, разумеется, изобретает нашу диетическую истерию.

Интеллектуальная красота наших расстройств на данном этапе истории демонстрирует крах всех теорий, доминирующих в наших университетах. Проблема не в том, что расстройства пищевого поведения слишком сложны для нынешних объяснительных систем – что заставило бы истекать слюной наших интерпретаторов. Проблема в том, что они слишком просты, слишком умопостигаемы.

Потребность в здравом смысле

Все, что нам нужно, чтобы понять описанные специалистами симптомы – это понаблюдать за нашими собственными отношениями с пищей. Время от времени большая часть из нас в мягкой форме экспериментирует с различными симптомами, характерными для двух главных расстройств пищевого поведения. Когда что-то идет не так, мы стараемся найти приют в каких-то формах эскапизма, и это приобретает черты квази-зависимости. Поскольку пища является наименее опасным наркотиком, большая часть из нас склонна к легкой форме булимии. Когда наша ситуация улучшается, мы воскрешаем в памяти наши новогодние обещания и придерживаемся строгой диеты. Заново чувствуя себя собственными хозяевами, мы переживаем психологический подъем, идентичный ликованием истинной анорексички.

Между этими нормальными колебаниями с одной стороны и булимией и анорексией с другой стороны интервал громаден, но путь схож. Мы все имеем одну и ту же цель – потерять вес, и для некоторых из нас эта цель так важна, что способы ее достижения не играют никакой роли. *«Цель оправдывает средства»*. Анорексический паттерн поведения имеет смысл в контексте не наших номинальных ценностей, но в том, чему мы тихо учим наших детей, когда прекращаем болтать о ценностях.

Анорексическое расстройство, также, как и булимическое, стремится свести количество калорий к уровню, который помог бы достигнуть или превысить степень

похудения, в целом принимаемую как желаемую на данный момент. Истинная анорексичка способна достигнуть цели прямо – просто воздерживаясь от пищи. Булимичка достигает цели не прямо – она ест, сколько ей хочется, а после вызывает рвоту, избавляясь от съеденного. В борьбе за абсолютную худобу истинная анорексичка – Цезарь, Александр Великий и Наполеон в одном лице. В некоторых случаях она так усердна, что может умереть от голода в буквальном смысле. В противоположность этимологии слова (ложной) у анорексички есть аппетит. Она хочет есть, как и все остальные, а может и больше – потому что более голодна, чем остальные. Многие пациентки-анорексички боятся, что, съев один кусочек, они уже не смогут остановиться, иными словами, станут булимичками, и порой так и происходит. Вот почему эти люди никогда не расслабляются – через сверхчеловеческое усилие они побеждают инстинкт, и ими всецело овладевает дух неестественной худобы. Им в большей степени подходит понятие *одержимости демонами*, чем определения из современного психиатрического словаря. Пища, которая раньше была для них желанна, становится им отвратительной. Каждый раз, когда их врач или кто-то из родственников убеждает их поесть, им становится дурно. Они знают, что в один миг могут потерять все то, что с таким трудом достигли, и их отношения любви-ненависти к пище непостижимы. Огромная энергия, которую они вкладывают в любое свое занятие, преследует двойную цель: во-первых, это отвлекает от желания есть, во-вторых, помогает потерять вес.

Анорексия поражает лучших и самых умных молодых женщин. Типичная ее жертва хорошо образована, талантлива, амбициозна, стремится к совершенству. Она всегда добивается своего, и она знает, что играет по правилам, предложенным наиболее авторитетными голосами нашей культуры, включая медиков. Исследователи из медицинской школы Гарварда не так давно выяснили, что вес, прежде считавшийся идеальным для женщины, на 25% выше того, что считается нормой сегодня.

Анорексичка – слишком доверчивый обитатель нашего сумасшедшего мира, чтобы подозревать, что, внимая духу снижения веса, она обрекает себя на саморазрушение. Никто не может убедить ее в том, что она действительно больна. Она отвергает все попытки помочь ей и видит в них заговоры тех, кто, не в силах с ней сравниться, желает отнять добытую в муках победу. Она гордится тем, что достигла, возможно, единственного и общего для нашего общества идеала – стройности.

Многим женщинам хотелось бы быть анорексичными, но редко кто, к счастью, в этом преуспевает. Однако в целом, согласно статистике, количество случаев заболевания анорексией возросло наравне с другими пищевыми расстройствами, они по-прежнему встречаются довольно редко. Анорексии достигнуть весьма сложно, в то время как

препятствия на пути к ней бесчисленны. Булимички – это потенциальные анорексички, которые, отчаявшись стать таковыми, бросаются в другую крайность. И тогда, при помощи искусственных средств, они стремятся нейтрализовать эффект постоянно повторяющихся неудач. Это объясняет, почему в случаях булимии прогноз оптимистичнее, чем в случае с истинной анорексией. Булимия с вызыванием рвоты – это своего рода победа. На самом деле, в противоположность анорексии, булимичка может оставаться настолько худой, насколько того требует мода, но не более. На первых стадиях болезни, когда физические обстоятельства практик питания не материализованы, она может быть довольна собой в той же степени, что и её анорексичная сестра. Она может съесть свой пирог и не оставлять его в желудке на достаточное для усвоения ненавистных калорий время. В конечном счёте её здоровье ухудшается, и она дорого платит за свое пиршество. Впрочем, достигая то, что ей кажется наиболее важным.

Тренировки

Отношение к пище в нашей культуре перевернуто с ног на голову, и поражает не столько сам факт увеличения случаев расстройства пищевого поведения, сколько то, что многие люди питаются более-менее нормально. В противоположность тому, что нам говорят нигилисты и релятивисты, человеческая природа обладает высокой сопротивляемостью, и она успешно адаптируется к наиболее причудливым культурным помешательствам. Чтобы воспроизводить императив похудения, не ввязываясь в практики, подвергающие опасности здоровье или разрушающие самоуважение, многие люди имеют секретное оружие: тренировки. Они посвящают много времени пешим прогулкам, бегу, джоггингу, плаванию, верховой езде, скалолазанию, велосипеду и другим чудовищно скучным и изнурительным активностям с единственной целью – уничтожить излишние калории. Раздражающий аспект тренировок имеет политкорректные оправдания: Торо, Руссо, «жизнь на свежем воздухе», участь жертв, «объединение с природой», матерью землей, экологией, здоровой жизнью, и другие избитые оправдания. Единственная же реальная мотивация – это желание потерять вес. Несколько месяцев назад в «Стэнфорд Дэйли» было опубликовано рассуждение одного из местных психиатров, утверждавшего, будто занятия гимнастикой некоторых из студенток приобретает маниакальный и компульсивный характер. В следующем году, я предполагаю, этот психиатр будет официально объявлен открывателем нового синдрома, предположим, *гимнастического невроза*, или спортивной булимии.

Не нужен ли нам ярлык для обозначения всех этих пухлых профессоров, которые совершают пробежки по стэнфордским холмам с утяжелителем в каждой руке? Они,

кажется, думают, что самое страшное мучение принесет наибольшую пользу с точки зрения омолаживающего эффекта. Истекающие потом, с поблекшими умоляющими глазами – все они воскрешают в памяти самые экзотические муки дантовского Ада. Будучи штатными преподавателями, они могли бы провести свою жизнь в комфорте и безопасности. Разыгранный ими спектакль заставляет задуматься, является ли описание, данное Аду Данте таким уж возмутительным, каким его представляли гуманисты. Если люди в свое свободное время, без какого-либо внешнего принуждения и даже с охотой воспроизводят худшие аспекты ада, они невольно демонстрируют ту реалистичность, которую сами же опрометчиво подвергают сомнению. Что я сам делаю на холмах Стэнфорда? Этот вопрос не относится к нашей теме, лишь замечу, что никто никогда не видел, чтобы я держал что-либо в руках, чтобы стать сильнее, чем я есть.

Мы живем в эпоху, когда самые здоровые и самые нездоровые действия могут иметь одну и ту же природу. Истинная причина, по которой сегодня многие молодые люди, в частности женщины, пополняют ряды курильщиков или не бросают курить, невзирая на призывы правительства, – это страх набрать вес, страх, который, что любопытно, подкрепляется и взращивается самим правительством.

Миметическая природа современных расстройств пищевого поведения

Какова причина этого? Как я уже отметил, мы не можем больше перекладывать вину на институциональных *козлов отпущения*, которым мэтры мысли пророчили смерть на протяжении последних двух веков. Уже давно эти вьючные животные издохли, как знаменитая туринская лошадь Ницше. Каждый может продолжать бить мертвую лошадь на протяжении десятилетий, на университетских семинарах, к примеру, но даже этому приходит конец. Никто не может в самом деле верить, будто наши семьи, система образования, мужской пол, христианская церковь или даже репрессивная университетская администрация могут быть ответственны в том, что это продолжается.

Рано или поздно мы должны будем точно распознать препятствие – жестокое и жизнестойкое – которое не предвидели наши современные и постсовременные теории, незваного гостя, которого никто не ждал – миметическое соперничество. Ненавистные запреты, до тех пор, пока им подчиняются, держат этого живого Командора вне поля зрения. Они сдерживают миметическое соперничество, делая его эскалацию более сложной, если не невозможной.

Как модернизм, так и постмодернизм обескуражены столкновением с интенсификацией миметического соперничества, в обязательном порядке сопровождающего ликвидацию всех запретов. Как насекомые, которые продолжают

строить свои гнезда уже после пропажи яиц, наши модернистские и постмодернистские преподаватели продолжают приписывать вину мертвым запретам вплоть до Судного дня, но их ученики однажды поставят под сомнение эту догму.

Несколько лет назад популярной формулой нашего современного индивидуализма было «ищи №1». Если мы будем довольны сами собой, нам больше ничего не нужно будет искать; однако, оглядываясь вокруг, большая часть из нас обнаруживает, что, далекие от того, чтобы быть «№ 1», мы затерялись в толпе. В каждой вещи всегда есть некто, кто, как кажется, превосходит нас умом, здоровьем, богатством или стройностью. Однако даже радикальная смена направления от деконструктивизма к восточной мистике не способна дать нам мир, которого мы ищем.

Западный человек всегда принуждаем к действию, и когда он больше не подражает героям и святым, он попадает в inferнальный цикл миметической тщетности. Даже на этом уровне, и особенно на этом уровне, статус «№1» может быть достигнут лишь тяжелым трудом и в беспощадном соревновании. Страдающие от расстройств пищевого поведения – не люди, захмелевшие от религии, традиционалисты и фундаменталисты, но личности наиболее «либеральные». Я вспоминаю один эпизод из шоу Сейнфилда на телеканале NBC, которое отлично продемонстрировало, насколько «нормален» булимический невроз для нашего мира. После трапезы в нью-йоркском ресторане молодая женщина пошла в туалет, чтобы вытошнить только что съеденную огромную тарелку спагетти. Она сообщила об этом свою компаньонку, другую женщину, тоном столь же спокойным и нейтральным, как если бы речь шла о том, чтобы пойти подкрасить губы. Она поступила подобно римлянам поздней Империи, рассказы о которых пугали меня всю юность, но она не нуждалась в рабах, которые щекотали бы ее горло. Добрая американка, уверенная в себе, она сама о себе позаботится. Она играет одновременно и раба, и господина так успешно и обыденно, что это кажется нормальным. Она купила спагетти на свои собственные деньги, и она может распорядиться ими по своему усмотрению. Мы чувствуем, что все процессы в ее жизни, начиная с профессиональной карьеры, заканчивая личной жизнью, должны происходить под лозунгом того же принципа эффективности. Наблюдая эту сцену, я вновь был поражен драматическим эффектом, который в мгновение ока пролил свет на то, что напыщенные тома «исследований» так и не смогли ухватить. По сравнению с той дамой римляне поздней Империи кажутся невинными сенсуалистами. Они также попеременно ели и тошнило, но для самих себя, и только. Они искали реальный «№1». Булимичка наших дней ест для себя, но тошнит – для других, для всех тех женщин, которые оценивают талии друг друга. Миметическое желание нацелено на абсолютную стройность светоносного существа – таковым нам всегда кажется другой, но мы никогда не мы сами в наших собственных

глазах. Понять *желание*, значит понять, что заикленность на себе неотличима от заикленности на других.

Стоики говорят, что мы должны искать убежище в нас самих, но наше булимическое эго непригодно для жилья, это поняли и Августин, и Паскаль. До тех пор, пока мы не ставим перед собой цель, достойную нашей пустоты, мы копируем пустоту других, и непрерывно воспроизводим ад, от которого пытаемся бежать. Религиозные и этические принципы наших предков, столь же пуританские и тиранические, какими и сами предки могли быть, могут спокойно игнорироваться, и, в сущности, мы можем видеть результат. Мы – сами по себе. Боги, которых мы себе создаем, родились сами в том смысле, что они зависят от нашего миметического желания. Мы заново изобретаем своих хозяев, более жестоких, чем сам Бог янсенизма. Как только мы изменяем императиву похудения, мы претерпеваем все муки ада, и мы обязаны вдвое усерднее поститься. Наши грехи записаны в нашей плоти, и мы должны искупить их вплоть до последней калории через лишения, более суровые, чем те, на которые какая-либо религия обрекала своих адептов.

До возникновения императива похудения в нашем мире Достоевский предположил, что новый, освобожденный человек, изобретет жестокие формы аскетизма, укорененного в нигилизме. Герой «Подростка» голодает, чтобы доказать себе свою силу воли. До этого Стендаль, хоть и настроенный враждебно по отношению к религии, выявил ту же тенденцию во французской постреволюционной культуре. Герой «Красного и черного» отказывается есть, чтобы доказать, что он может быть Наполеоном. Весьма иронично, что процесс де-религиозации произвел неисчислимы карикатуры этой самой религии. Нам часто говорят, что наши проблемы основаны на нашей неспособности отстраниться от религиозной традиции, но это не так. Они коренятся в крахе этой традиции, который непременно влечет за собой возвращение в современных костюмах божеств миметического процесса – наиболее древних и жестоких.

Наши расстройства пищевого поведения не проистекают из нашей религии. Они коренятся в неоязычестве нашего времени, в культе тела, в дионисийской мистике Ницше – нашего первого любителя диет. Они обусловлены разрушением института семьи и других «ограждений», сдерживающих силы фрагментации и миметического соперничества, вырвавшиеся на свободу благодаря отсутствию запретов. Эти силы могут реанимировать *взаимность* исключительно через коллективных *козлов отпущения*, каковые не могут, к счастью, возникнуть в нашем мире, потому что понятие человеческой личности, даже деградировавшее до радикального индивидуализма, предостерегает от восстановления сообщества, основанного на взаимном насилии. Вот что дает объяснение, почему маргинальные явления, на которых я сейчас сосредоточен, встречаются все чаще. В них

неязыческие и искаженные иудейско-христианские элементы настолько перемешаны, что для того, чтобы расшифровать их все, понадобится более детальный анализ.

Процесс, в котором был отброшен сперва Бог, после человек, а в конце концов даже индивид, не разрушает желание соревнования, напротив, его интенсивность возрастает. Это желание соревнования ложится на нас тяжким бременем, и мы тщетно пытаемся освободиться, переложив вину на старых *козлов отпущения* – модернистских и пост-модернистских. Но наконец и хорошие новости. Проблема может быть решена самым современным и технологичным образом. Ученые вот-вот изобретут пищу, которая будет, как обещают, «очень вкусной, но совсем не тяжелой» – полностью выводимой из организма. Таким образом, совсем скоро мы будем наслаждаться бесконечным пиром и сможем есть 24 часа в сутки без того, чтобы тошнить. Мы будем проводить достаточное количество времени в клозете, но по вполне естественным причинам. Это весьма обнадеживает. Это большое открытие может ознаменовать победу современной науки над всеми нашими метафизическими предрассудками.

Антропологическая параллель: потлач

Наша истерия похудения, возможно, уникальна, потому как она неотделима от нашего уникального, радикального индивидуализма и саморазрушения, но некоторые черты нашей современности встречаются и в других культурах, к примеру, в знаменитом потлаче североамериканских индейцев. Крупный американский социолог Торстейн Веблен был осведомлен об этом, в своей «Теории праздного класса»³²⁷ он обсуждает потлач в контексте «демонстрационного потребления».

Категории новых богатых – неважно, где – всегда казалось важным выставлять напоказ богатства, и в мире никогда не было столько нуворишей, сколько в Америке. Иммигранты или дети иммигрантов, эти люди не могли претендовать на то, чтобы считаться выходцами из старых и уважаемых семей. Деньги были единственным инструментом их снобизма. Когда богачи привыкают к своему богатству, демонстративное потребление теряет для них свою привлекательность и «новые богатые» трансформируются в «старых богатых». Они ощущают это изменение как общность культурной утонченности, и делают все, чтобы продемонстрировать это также, как и их предшественники – потребление.

³²⁷ Veblen T. Theory of the Leisure Class. New York: McMillan, 1899. 400 p.

Они изобретают демонстративное не-потребление, которое на первый взгляд никак не связано с предшествующими отношениями, но на более глубоком уровне является миметической эскалацией того же процесса.

В нашем обществе демонстративное анти-потребление представлено во многих сферах, к примеру, в манере одеваться. Рваные джинсы, куртка, которая плохо сидит, мешковатые брюки, отказ одеваться конвенционально, являются формами не-потребления. Политкорректное прочтение этого явления предполагает, что молодые люди из богатых семей испытывают чувство вины из-за собственной покупательной способности, и желают если не быть бедными, то хотя бы ими казаться. Эта трактовка чересчур идеалистична. Реальная цель – не равенство, выраженное в выборе одежды, но демонстративный отказ от демонстративности. Сообщение таково: «Я выше подобного типа потребления. Я возвращаю в себе удовольствия более утонченные, чем толпа». Добровольный отказ от чего-либо сам по себе является демонстрацией превосходства над объектом желания.

Чем обеспеченнее мы становимся, тем утонченнее объекты, за которые мы вступаем в борьбу. У очень богатых людей нет необходимости сравнивать свои наряды с нарядами других, также как автомобили или дома. Другими словами, чем богаче мы становимся, тем легче позволяем себе быть менее материалистичными в иерархии состязания, которое становится все более и более утонченным по мере того, как продолжается эскалация. В конце концов процесс может трансформироваться в полный отказ от соревнования, который не всегда, но возможно является наиболее напряженным из всех видов соревнований.

Для лучшего понимания нам остается не столько помыслить потлач, который иллюстрирует простой тип демонстративного потребления, сколько его инверсированный тип. У квакиутль и других племен северо-запада вожди демонстрируют свое превосходство, передавая наиболее ценное имущество своим конкурентам, другим вождям. Они пытаются превзойти друг друга в своем презрении к богатству. Выигрывает тот, кто откажется от большего и получит меньше. Эта странная игра была узаконена и привела к уничтожению богатств, которые две группы пытались передать друг другу, как это и происходит у большей части человеческих сообществ в различных формах ритуального обмена. Огромное количество богатств также уничтожается во время соревновательной демонстрации равнодушия к богатству, но реальной целью является престиж. В этом можно обнаружить *соперничество отказа* в большей степени, нежели *соперничество приобретения*, воздержания в большей степени, нежели удовольствия.

В какой-то момент канадские власти запретили потлач, и мы можем понять, почему. Они пришли к выводу, что эти поиски коллективного престижа в конечном счете

обогащают только крупных вождей, а для большей части населения имеют негативные последствия. Для сообщества всегда опасно ставить «негативные» формы престижа выше тех позитивных форм, которые не противоречат реальным потребностям живых существ.

Даже в нашем обществе можно обнаружить соревновательный аспект дарения подарка, который в потлаче усугублялся почти до неузнаваемости. Обыкновенно цель дарения подарка во всех обществах – предотвращение миметического соперничества. Однако дух соперничества столь силен, что может трансформироваться даже внутри тех институций, целью которых является исключительно его предупреждение. Потлач свидетельствует о фантастической устойчивости миметического соперничества. Его можно было бы определить как скользкую дорожку миметического кризиса, который постепенно ритуализируется и в конце концов играет свою роль в предотвращении соревновательной лихорадки, выполняя функции контроля. Однако его цена высока.

В каждом обществе соревнование может приобретать парадоксальные формы, потому что ему свойственно захватывать активности, наиболее далекие от соревновательности, в частности, дар. В потлаче, также как в нашем мире, политика «всегда меньше» может замещаться политикой «всегда больше», и в конце концов это будет значить одно и то же. Неестественная худоба может быть тем же, чем для индейцев являлось масштабное уничтожение покрывал и мехов, с той разницей, что в потлаче все совершается ради чести группы, олицетворяемой великим вождем, в то время как в современном мире индивиды конкурируют с индивидами. Общество не значит ничего, а индивид значит все. Мы определили врага, и это мы сами. Каждый индивид становится персонализацией безумия потлача.

Краткая история соревновательной диеты

Антропологический ключ открывает дверь в прихожую соревновательной диеты, но внутренний алтарь остается закрытым. Так как миметические явления имеют тенденцию к тому чтобы усиливаться, они имеют начало, развитие и завершение, которое не всегда очевидно в случае, когда речь идет о расстройствах пищевого поведения. Миметические феномены имеют собственную темпоральность и специфическую историю, и они должны пониматься через историю также, как и через антропологию.

История безумия стройности может быть реконструирована по меньшей мере частично. Все началось, как в волшебной сказке, с нескольких красавиц из высшего общества. Главной моделью для них была Элизабет Австрийская – супруга императора Франца Иосифа, более известная как Сисси. Она представлялась как «новая женщина». Будучи несчастной в качестве жены и матери, она искала идентичность в самой себе, вне

церемониальных обязанностей, в специфической культуре тела, с помощью которого могла бы стать примером современной и «продвинутой» женщины.

Как и супруга Наполеона III, императрица Евгения Французская, другая знаменитая красавица, Сисси положила конец кринолину, сковывавшему нижнюю часть женского тела. Во время встречи их августейших супругов дамы удалились в секретную комнату, чтобы сравнить объем своих талий. Этот эпизод положил начало своего рода соревнованию между ними, и это запустило механизм миметизма среди многочисленных аристократок, которым оставалось только наблюдать за Сисси и Евгенией и копировать их поведение в мельчайших подробностях. Две императрицы, конечно же, сыграли свою роль во вспышке миметического соперничества, которое впоследствии набрало мощь. После Первой мировой это поветрие достигло среднего класса, а после Второй мировой, по меньшей мере на богатом Западе – всех классов.

Жизненный уклад Сисси был типично анорексическим, она пыталась добиться дефицита калорий и посвящала себя гимнастике и различным видам спорта, что поистине можно считать пророчеством по отношению к нашей эпохе. Конечно, у нас все еще есть принцессы, но в соответствии с остальной нашей цивилизацией они опустились на одну или две ступени. Булимический механизм для них характернее, чем героическая анорексия «подлинного» донкихотства Сисси.

Интересно отметить, что первые медицинские описания анорексии появляются в то время, когда Сисси и Евгения достигают наибольшего уровня влияния. Эта первая клиническая анорексия, кажется, и впрямь была болезнью высшего класса. Специалисты охотно признают миметический характер расстройств пищевого поведения, но их понимание остается поверхностным. Они осознают, что, когда булимический случай становится известен в колледже, он в считанные дни может повлечь за собой сотню подобных ему случаев. Однако имитация обычно обсуждается в терминах 19-го века как «социальное заражение», описанное такими авторами, как Тард, Болдуин, Лебон, и другие. Они не видят соревновательного характера миметической эскалации. Они также не видят, что имеют дело с историческим явлением.

Соперничество усиливается с увеличением числа имитаторов. Причина нежелания признавать эскалацию в том, что мы ненавидим признавать наши собственные миметические прихоти, однако обожаем опознавать *мимесис* в других. Все культуры обыкновенно бывают комичными в глазах других культур, но никогда не в своих собственных. Это положение верно и в отношении *прошлого* и *настоящего*.

Дух соперничества может торжествовать в отсутствие какой бы то ни было специфики. Весь процесс является смягченной версией «войны всех против всех» Гоббса.

Он также может быть сравним с серией атлетических рекордов, которые становятся все более и более побиваемы по мере того, как все большее и большее количество людей пытается их побить.

Постоянная интенсификация коллективного синдрома неотделима от трансформации в толпы все более и более огромные. В то время как миметический идеал определен, каждый пытается превзойти каждого в желаемом качестве, в данном случае в стройности, и таким образом критерии желательного веса не прекращают снижаться. Все капризы моды изменчивы, потому что действуют миметически. Историки сосредоточиваются исключительно на высшей стадии, предшествующей краху. Они хотят потешить своих читателей «глупостями прошлого» и убедить в том, что их собственная рациональность способна уберечь наш мир от подобных эксцессов. Голливудские звезды 30-х годов кажутся достаточно тучными по сравнению с нашими стандартами, но они казались изящными для собственной эпохи, а для стандартов, предшествующих Первой мировой, они были откровенно худыми. Перед 1940-ми тенденция стала столь ощутимой, что даже нехватка пищи во время Второй мировой не приостановила ее. Начиная с этой эпохи тенденция только усиливалась.

Критический этап достигнут, когда соревнование подпитывается исключительно им самим, а первоначальные цели забываются. Анорексичек вовсе не интересует мнение мужчин; как и мужчины, они конкурируют между собой ради самого соревнования. Анорексический идеал радикальной худобы захватывает все большее и большее количество областей человеческой активности. Он меняет наши профессиональные суждения. Личности слишком тучные жалуются, и не безосновательно, на социальную и экономическую дискриминацию в своем отношении. Шекспировский Юлий Цезарь находит худобу Кассия подозрительной³²⁸, ему видятся в ней озлобленность и

³²⁸ «Цезарь
Вокруг себя желаю я иметь
Людей лишь тучных, с гладкою прической
И ночью мирно спящих. Посмотри,
Как Кассий истощен и худ. Опасны
Такие люди.

Антоний
О, не бойся, Цезарь:
Он благороден и благонамерен.

Цезарь
Желал бы я, чтоб он тучнее был;
Но не боюсь его. Когда б со страхом
Я был знаком, никто не мог бы мне
Казаться так опасным, как сухой
И злобный Кассий».

Шекспир У. Юлий Цезарь. URL: http://lib.ru/SHAKESPEARE/shks_july2.txt (дата обращения: 16.06.2019).

рессентимент, которые, в сущности, и характеризуют этого персонажа. В наши же дни недоверие вызывает лишний вес. Эта перемена, однако, может не быть тем, чем кажется. То, что поменялось – это не наши глубокие чувства, но культура, в которой мы живем – она стала культурой недоверия и не без причины, возможно, мы воспринимаем худых людей более восприимчивыми к подражанию, чем тучных.

Наше анорексическое искажение прошлого

Чтобы не видеть происходящего, мы позволяем себя обмануть относительно того, что касается прошлого, полагаясь на различные полуправды или откровенную ложь, как все пропагандисты, мы повторяем до исступления. Одно из таких предположений – что европейское прошлое якобы отдавало предпочтение полным женщинам, и это предпочтение, как мы предполагаем, связано с одержимостью пищей, объясняющееся обыкновенным для этого времени состоянием полуголода.

Эта теория столь же безосновательна исторически, как и эстетически. В доиндустриальной Европе больше 80% людей жили небольшими сообществами, независимыми от производителей пищи, то есть были фермерами. Наиболее тираничные суверены и несправедливые лэндлорды, даже если того хотели, находили опасным морить голодом своих собственных фермеров. Они не были столь глупы, чтобы забыть, что производство зависит от этих самых людей.

Во время нацистской оккупации западной Европы немцы морили голодом городских жителей, однако фермеры и все люди, связанные с крестьянскими хозяйствами, никогда не умирали от голода. Единственные руководители, допустившие массовые голодоморы, это Сталин и Мао, которые, верные своим догматам коммунизма, разрушили независимые крестьянские хозяйства и убили больше людей, чем все средневековые голодоморы вместе взятые. Идея, будто полуголод был характерной чертой доиндустриальной эпохи, является фальсификацией. Даже если дефицит пищи был общим местом, как сейчас считают, более чем сомнительно, что он повлиял на концепцию женской красоты, поддержанную художниками и скульпторами. В то время тенденции в эстетике возникали не в низших классах, но среди людей, которые были близки к правящим классам, не разделяя при этом с ними всех привилегий, но по крайней мере получая соответствующее питание. Даже во время голода художники страдали от нехватки пищи в последнюю очередь, и ничто не указывает на то, что они мечтали о пище хотя бы в половину настолько, насколько мы сейчас.

Императив полноты, который мы приписываем прошлому – это примитивная проекция нашей собственной одержимости пищей, очевидный прием, чтобы отрицать нашу

собственную уникальность. Неисчислимы книги рецептов, гастрономических журналов, наша квази-беспечность в области питания, наши бесконечные кулинарные шоу и наш вечный праздник хорошей трапезы показывают, что культура, наиболее одержимая пищей на протяжении всей истории западной цивилизации – это наша. Эта одержимость – известный симптом анорексии. Судя по истории живописи, в прошлом не было ничего похожего на нашу обеспокоенность весом или же целлюлитом на бедрах женщин, изображенных художниками вроде Рембрандта или Рубенса.

До нашего века, без сомнения, существовали вариации вкуса, в школах живописи также, как и среди художников, но они не могли быть сведены в какому-либо одному простому фактору. Во фламандской живописи женщины кажутся более полными, как правило, чем в итальянской живописи, но исключения также имеют место. Вермеер рисовал женские силуэты более худыми, нежели Тициан или Тинторетто. Должны ли мы предположить, что из них троих он питался лучше? За исключением, вероятно, гигантских грудей, животов и ягодиц доисторических Венер, императив полноты в истории искусства кажется одним из множества вымыслов в конstellации мифов, порожденных нашей страстью к неестественной худобе. Чтобы не ощущать, насколько мы уникальны, мы обращаемся с собственной уникальностью как с правилом, а правила – все остальные – имеют исключения. Мы выражаем лицемерное сожаление по поводу «этноцентрических заблуждений», которые прежде растворялись в массиве униформности нашей эпохи, но никогда не учитывали единственное заблуждение, от которого мы все пострадали – «модерноцентричность».

Тенденция считать себя пупом земли и судить о всяком предмете с собственной позиции – искаженной – заметна во всех областях нашей культуры. Один из наших реальных промахов, это текущая интерпретация религиозного аскетизма как «ранней формы анорексии». Она должна была появиться в паре с оправданием, свидетельствующим о том, что некоторые антропологи представляли инфантицид в архаических культурах как «средство контроля над популяцией».

Существует аутентичный религиозный аскетизм, которому обязаны существованием великие произведения различных периодов нашей истории. В то время, когда святость официально оценена, желание не стать святым, но таковым казаться, может стать содержанием миметического соперничества. Совсем как другие типы человеческого поведения, религиозный аскетизм может быть соревновательным. Но церкви стояли против искажений, которые в крайнем случае насчитывали несколько сотен человек, но не миллионов, как наши сегодняшние расстройства пищевого поведения. Мы так ненавидим наше христианское прошлое, что обвиняем его в том, будто оно вдохновило анорексию и

«разоружило великих мистиков». Мы не даем ему ни преимущества сомнения, ни рассматриваем возможность того, что оно могло вдохновлять мистицизм, разоружая анорексию.

Тот, кто презирает прошлое, кажется, никогда не подозревает, что худшие эксцессы происходят прямо у него под носом, масштабов, невиданных с начала истории человечества. В Средние века возможность псевдо-аскетизма уже была признана, по меньшей мере среди образованных людей, тогда как наши расстройства пищевого поведения обсуждаются исключительно в медицинских терминах, как если бы они не имели ничего общего с культурой в целом и ее эволюцией.

Проблема наших научных наблюдателей в том, что они обожают тех же идиологов, что и их пациенты. Они могут сами быть одержимыми диетой или считать себя таковыми. Немногие хотят быть святыми наших дней, но каждый пытается потерять вес. С кончиной последних из оставшихся религиозных запретов, исчез и самый добрый и замечательный ритуал – а именно семейный обед, главная, возможно, преграда на пути к булимии. От городского общепита, вне всякого сомнения, проще избавиться при помощи рвоты, чем от обеда, приготовленного вашей матерью. Дерегуляция приемов пищи имеет следствия, сходные с авиационным трафиком. Весь процесс дешевеет, однако становится непредсказуемым, хаотичным и в высшей степени некомфортным. Все больше и больше людей едят в одиночестве, нерегулярно, в спешке потребляют огромное количество всякой дряни. Интересно, что свои пресловутые срывы больные булимией характеризуют довольно карикатурно. Известно, что они отдают предпочтение дешевым булочным, всем жирным ужасам и месиву, произведенному нашей городской культурой питания, которые они потребляют на бегу. Эта спешка – единственное, в чем имеется сходство с пасхальной трапезой.

В «продвинутом» мире силы, заставляющие нас потреблять, столь же мощны как те, что заставляют нас голодать. На стороне перепотребления низкая стоимость еды, ее готовность к употреблению, огромное общественное давление, а также, не в последнюю очередь, упразднение всех этических и религиозных ограничений. Вся наша культура все более и более напоминает перманентный заговор, имеющий целью помешать достигнуть целей, которые эта же культура нам навязывает. Неудивительно, что мы принадлежим к культуре, от которой множество ее представителей хотят сбежать в результате абсолютного истощения, а также, возможно, от скуки. В США ожирение распространено гораздо больше, чем неестественная худоба, особенно в географических зонах, где социальные классы, которые меньше «в теме», чем кто бы то ни было из нас. Никто не может помешать себе испытывать симпатию ко всем этим маргиналам. Во всех сферах жизни колебание

между «все» или «ничего», являющееся плодом истерического соперничества, более и более очевидно. Даже в Европе, где прежде город не разделялся по классовому признаку, сейчас делится на ветхие кварталы и ухоженные зоны с гигантскими домами и аккуратными газонами.

Культура анорексии

Миметические эскалации, которые перерастают в анорексию/булимию, коснулись всех областей нашей культуры. Наиболее ярко, возможно, это заметно в «высокой культуре», которая первая заразилась анорексическими тенденциями задолго до того, как потеря веса стала всеобщим помешательством. Во всех видах искусства, начиная с живописи и продолжая музыкой, архитектурой, литературой и философией, долгое время доминировал идеал радикализма и революционности. То, что точно используют лейблы – это то, что эскалация соревновательной игры настаивает неизменно на том, чтобы отодвинуть индивида от всех традиционных принципов и практик каждого вида искусства. Последователи всегда посвящают себя тем же анти-миметическим принципам, что и их предшественники, они должны парадоксальным образом имитировать их, преодолевая то, что еще не было отброшено их предшественниками – свободными от радикализма. В каждом поколении новая группа бунтарей силится стать единственными настоящими революционерами, но в реальности они имитируют друг друга, и чем больше пытаются избежать имитации, тем меньше это у них получается. В глобальной истории модернизма подобная тенденция имеет временные сбои, и даже резкое обращение вспять, но главная линия не вызывает сомнения, и она стала столь очевидна, что революционные системы, если не окончательно разрушены, то вот-вот разрушатся.

В реалистической живописи в первую очередь исчезла игра тени и света, затем все больше и больше основных элементов, традиционная перспектива, и, наконец, сами по себе распознаваемые форма и цвет. В архитектуре и мебельной промышленности эволюция произошла сходным образом. В поэзии были отброшены рифма и все аспекты метрики. Слово «минимализм» обозначает сейчас исключительно отдельную школу, но он возник внутри общей динамики модернизма. В поэзии, в романе, в драме и во всех других жанрах эти процессы продолжились повторяться. В первую очередь исключен весь реалистический контекст, после сюжет, после персонажи; и, наконец, связь между фразами и даже слова сами по себе, которые могут быть замещены набором букв, что-то обозначающим или беспорядочным.

Все школы, конечно, не исключают одни и те же вещи в то же время, и локальные различия часто приводят к феерическим и блестящим творческим результатам, если они не

эфемерны. Наконец, каждый человек и каждая вещь тянется к тому же абсолютному ничто, которое сейчас царит на всех фронтах эстетического поиска, и все большее число критиков начинают бороться с тем фактом, что принцип радикальности и новизны отходит на задний план. Современное искусство завершено, его конец скор, если не сказать, что уже свершился, и в этом заслуга все более и более *анорексического* характера нашего века.

Наша литература не просто пропитана духом анорексии и булимии, ее условия сейчас являются сюжетом литературных произведений, таких как «Кожа внутри, роман о булимичке» Валери Родригез, или «Страсти Алисы» Стефани Грант³²⁹. Когда-нибудь, без сомнения, появится отдельная секция в Ассоциации современного языка, посвященная этой аппетитной новой области. Но я сомневаюсь в том, что кто-то сравнится с «Голодарем»³³⁰ Франца Кафки. Чтобы понять эту работу, нужно отдавать себе отчет в том, что в 19-ом и начале 20 века те, кого называли «живыми скелетами» или «голодарями», были ходовым товаром на ярмарках и в цирках. Их воспринимали как что-то между монстрами и спортивными чемпионами. История Кафки – это аллегория всей нашей культуры. Автор видит смысл своего собственного искусства в репрезентации негативных, гностических и эгоистических тенденций, имеющих место в нашем мире. Все это блестяще проанализировано Клодом Виге, французским поэтом и эссеистом в книге «Мастера голода»³³¹.

Сейчас существуют и менее буквальные прочтения. Есть основания верить, что сам Кафка был подвержен анорексии. Для психиатра, такого как Герд Шутзе, его история репрезентативна: «Суть, трагедия и желание анорексиков доступны только интровертам»³³². Эта точка зрения не противоречит литературной и культуралистской интерпретации Виге, но дополняет ее. Некоторые тенденции на протяжении долгого времени были заметны в нашей культуре, задолго до того как они оказали влияние на нашу культуру употребления пищи и текущую тенденцию к физической анорексии и ее булимическим разновидностям, которые должны восприниматься как важный момент трагического и гротескного в том что происходит, что гораздо более значительно, чем эпидемия, которая нас случайно захватила, или диковинная мода, не связанная с общим развитием нашего общества. В финале рассказа Кафки публика теряет свой интерес к «Голодарю», в конце концов его выгоняют из клетки и заменяют не кем-либо похожим на

³²⁹ Grant S. *The Passion of Alice*. Boston: Houghton-Mifflin, 1995. 260 p.

³³⁰ Kafka F. *A Hunger Artist*. *The Basic Kafka*. New York: Washington Square Pen Books, 1979. 289 p.

³³¹ Vigée C. *Les artistes de la faim*. Paris: Calmann-Lévy. 1960. 275 p.

³³² Schütze G. *Anorexia Nervosa*. Bern, Stuttgart and Vienna: Verlag Hanz Huber, 1980. 163 p.

него самого, но сильной и опасной пантерой. Этот финал часто рассматривают – что на мой взгляд убедительно – как пророчество эры нацизма.

История в целом, как и ее автобиографические эхо, является пророчеством в отношении последующих эпох, и нашей, в которой метафора трансформируется в жизненный факт, завершаясь таинственными поворотами и освещая отношения конвенции метафоры и реальности. Когда наши релятивисты утверждают, будто существуют единственно только метафоры, они даже не представляют себе, насколько они правы. Они недооценивают способность некоторых метафор становиться чудовищной реальностью.

Кажется, что всё это теперь позади, поскольку наша постмодернистская культура отвергла принцип новизны «любой ценой». Фетиш инновации заменен хаотичной эклектикой. Но отнюдь не реабилитируя благочестивое и терпеливое подражание классике, постмодернизм нагло и лениво присваивает себе почти все, что было в прошлом, без какой-либо видимой цели и, конечно же не для того, чтобы обеспечить нас полноценной пищей, в которой мы так отчаянно нуждаемся. Новая школа отрекается имплицитно от вечных ценностей того прошлого, которым пользуется. Она быстро отторгает то, что беспорядочно поглотила, и для меня велик соблазн свести все отношения к эстетическому эквиваленту, на сей раз не анорексии, но к обновленной версии *bulimia nevrosa*. Как и наши принцессы, наши интеллектуалы и деятели искусства достигли булимической стадии модерна.

Как бы там ни было, эскалация не приостановлена, и мы должны приготовиться к великим и прекрасным вещам. Если бы наши предки могли видеть двигающиеся трупы из современных журналов моды, они, возможно, интерпретировали бы это как «memento mori», эквивалентное изображениям танца смерти на стенах средневековых церквей. Если бы мы могли сказать им, что для нас эти скелеты символизируют удовольствие, счастье, роскошь и успех, они поспешили бы в панике сбежать, думая, что мы одержимы чрезвычайно злым демоном.

Список литературы

1. Agamben G. Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life. Redwood city: Stanford University Press, 1998. 110 p.
2. Bandera C. A Refuge of Lies: Reflections on Faith and Fiction. Studies in Violence, Mimesis, & Culture. East Lansing: Michigan State University Press, 2013. 166 p.
3. Bandera C. The Sacred Game: The Role of the Sacred in the Genesis of Modern Literary Fiction. University Park: Penn State University Press in Romance Literatures, 2004. 332 p.
4. Bass F.M., Krishnan T.V. and Jain D.C. Why the Bass Model Fits without Decision Variables // Marketing Science. 1994. Vol. 13. Issue 3. P. 203–223.
5. Bataille G. Théorie de la religion. Paris: Gallimard, 1973. 160 p.
6. Briggs R. Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft. Penguin books, 1998. 480 p.
7. Bruch, H. Eating Disorders: Obesity, Anorexia Nervosa, and the Person Within. New York: Basic Books, 1979. 414 p.
8. Burkert W. Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation. Redwood city: Stanford University Press, 1988. 296 p.
9. Carsten K.W., Dreu D., Greer L.L., Handgraaf M.J.J., Shalvi S., Van Kleef G.A., Baas M., Ten Velden F.S., Van Dijk E., Feith S.W.W. The Neuropeptide Oxytocin Regulates Parochial Altruism in Intergroup Conflict Among Humans // Science. 2010. Vol. 328. Issue 5984. P. 1408–1411.
10. Carter J. Understanding religious sacrifice. London, New York: Continuum, 2006. 461 p.
11. Chagnon N. Yānomamö: the fierce people. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968. 142 p.
12. Dawson D. Flesh Becomes Word: A Lexicography of the Scapegoat or, the History of an Idea. East Lansing: Michigan State University Press, 2013. 220 p.
13. Debré R. Le Feu Sacré: Fonctions du Religieux. Paris: Gallimard, 2005. 480 p.
14. Derrida J. L'écriture et la différence. Paris: Éditions du Seuil, 1967. 439 p.
15. Derrida J. La pharmacie de Platon // Tel Quel. 1968. No. 32. P. 3–48; No. 33. P. 18–59.
16. Discussion avec Rene Girard, P. 529–563. URL: <https://esprit.presse.fr/article/girard-rene/discussion-avec-rene-girard-33309> (дата обращения: 11.09.2019).
17. Dumouchel P. The Barren Sacrifice: An Essay on Political Violence (Studies in Violence, Mimesis, & Culture). East Lansing: Michigan State University Press, 2015. 242 p.
18. Eggen W. Girard's gender neutrality and faithful feminism // Studia Gdańskie. 2013. Vol. 32. P. 189–206.

19. Evans-Pritchard E. The divine kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan: The Frazer Lecture, 1948 // HAU: Journal of Ethnographic Theory. 2011. No. 1. P. 407–422.
20. Evans-Pritchard E. The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxford: Oxford University Press, 1969. 271 p.
21. Fuson O. Marie Antoinette's Sacrifice and the Fragmentation of French Femininity // Aisthesis. 2018. Vol. 9 No. 1. P. 12–18.
22. Ganjedanesh F. The Sacred Law: The Philosophical Origin of René Girard's Scapegoat Mechanism and Giorgio Agamben's Homo sacer. URL: <https://pdfs.semanticscholar.org/3408/0b0bafca14a124f81571542d34af52739ca0.pdf> (дата обращения: 16.06.2019).
23. Garrels S. R. Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion (Studies in Violence, Mimesis, & Culture). East Lansing: Michigan State University Press, 2011. 272 p.
24. Girard R. À propos de Jean-Paul Sartre: rupture et création littéraire // Les Chemins actuels de la critique / ed. G. Poulet. Paris: Plon, 1967. 394 p.
25. Girard J. Évocation du vieil Avignon. Paris: Editions de Minuit, 1958. 446 p.
26. Girard R. Tiresias and the Critic // The Languages of Criticism and the Sciences of Man / ed. by R. Macksey, E. Donato. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1970. P. 15–22.
27. Girard R. A Theatre of Envy: William Shakespeare. New York: Oxford University Press, 1991. 384 p.
28. Girard R. Achever Clausewitz. Paris: Carnets Nord, 2007. 368 p.
29. Girard R. Anorexie et désir mimétique. Paris: L'Herne, 2008. 126 p.
30. Girard R. American opinion of France, 1940–1943. Thesis (Ph. D.). Bloomington: Indiana University, 1950. 406 p.
31. Girard R. Celui par qui le scandale arrive. Paris: Desclée de Brouwer, 2001. 192 p.
32. Girard R. Des choses cachées depuis la fondation du monde. Paris: Grasset, 2012. 605 p.
33. Girard R. Désordres alimentaires et désir mimétique // Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture. 1996. № 3. P. 1–20.
34. Girard R. Eating Disorders and Mimetic Desire // Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture. 1996. Vol. 3. P. 1–20.
35. Girard R. Je vois Satan tomber comme l'éclair. Paris: Grasset, 1999. 297 p.
36. Girard R. Les grands entretiens d'artpress. Paris: Artpress, 2015. 108 p.
37. Girard R. La route antique des hommes pervers. Paris: Grasset, 1985. 188 p.
38. Girard R. Le sacrifice. Paris: Bibliothèque nationale de France, 2003. 69 p.
39. Girard R. Les origines de la culture. Paris: Desclée De Brouwer, 2004. 280 p.

40. Girard R. *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes achaiques et modernes*. Paris: Grasset, 2010. 314 p.
41. Girard R. *Mensonge romantique et la vérité romanesque*. Paris: Fayard/Pluriel, 2011. 352 p.
42. Girard R. *Mimesis and theory. Essays on Literature and Criticism, 1953-2005 (Cultural Memory in the Present)*. Redwood city: Stanford University Press, 2011. 343 p.
43. Goffman E. *Stigma: Notes on the Management of the Spoiled Identity*. New York: Touchstone, 1986. 168 p.
44. Grant S. *The Passion of Alice*. Boston: Houghton-Mifflin, 1995. 260 p.
45. Haraway D. *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective // Feminist Studies*. 1988. Vol. 14, No. 3. P. 575–599.
46. Haven C. *Evolution of desire. A life of Rene Girard*. East Lansing: Michigan University Press, 2018. URL: <http://quarterlyconversation.com/the-french-invasion> (дата обращения: 14.03.2019).
47. Hornsby T. *Gender Role Reversal and the violated lesbian body // Journal of lesbian studies*. 1999. No. 2. P. 61–72.
48. Ivanov V., Toporov V. *Le mythe indo-europeen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstruction de schema // Échanges et communications: Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire / Ed. by C. Lévi-Strauss, J. Pouillon, P. Maranda*. Paris: Mouton, 1970. P. 1180–1206.
49. Jacobus M. *Reading woman: essays in feminist criticism*. New York: Columbia University Press, 1986. 316 p.
50. Janicka I. *Queering Girard—De-Freuding Butler: A Theoretical Encounter between Judith Butler's Gender Performativity and René Girard's Mimetic Theory // Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. 2015. Vol. 22. P. 43–64.
51. Kafka F. *A Hunger Artist. The Basic Kafka*. New York: Washington Square Pen Books, 1979. 289 p.
52. Lacoue-Labarthe P. *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics (Meridian: Crossing Aesthetics)*. Redwood city: Stanford University Press, 1998. 308 p.
53. Landy J. *Deceit, Desire, and the Literature Professor: Why Girardians Exist*. 2017. URL: <https://arcade.stanford.edu/rofl/deceit-desire-and-literature-professor-why-girardians-exist> (дата обращения: 13.01.2019).
54. Leach E. *Rethinking Anthropology*. London: The Athlone Press, 2004. 143 p.
55. Lorenz K. *Tak zwane zło*. Warszawa: PIW, 1972. 325 p.
56. Maffesoli M. *L'homme postmoderne*. Paris: Bourin éditeur, 2012. 2015 p.

57. Maier W. The neuropeptide oxytocin induces a social altruism bias // *The Journal of Neuroscience*. 2015. No. 45. P. 1408–1411.
58. Spariosu M. *Mimesis in Contemporary Theory: An Interdisciplinary Approach, Vol. 1: The Literary and Philosophical Debate (Cultura Ludens, No. 1)*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1984. 287 p.
59. Moi T. The missing mother: the oedipal rivalries of René Girard // *Diacritics*. 1982. Vol. 12. No. 2. P. 21–31.
60. Mauss M. *Manuel d'ethnographie*. Paris: Éditions sociales, 1967. 285 p.
61. Novak S. The girardian theory and feminism: critique and appropriation // *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. 1994. Vol. 1. P. 19–29.
62. Novak M., Highfield R. *Supercooperators: The Mathematics of Evolution, Altruism and Human Behaviour (Or, Why We Need Each Other to Succeed)*. Edinburgh: Canongate Books, 2011. 288 p.
63. Oughourlian J.-M. *The Mimetic Brain*. East Lansing: Michigan State University Press, 2016. 218 p.
64. Palaver W. *René Girard's Mimetic Theory*. East Lansing: Michigan State University Press, 2013. 403 p.
65. Pinchbeck D. Men, Monkeys and Mayhem. *Washington Post*, 17.11.1996. URL: <https://www.washingtonpost.com/wp-srv/style/longterm/books/reviews/demonicmales.htm> (дата обращения: 21.07.2019).
66. Pommier R. *René Girard. Un allumé qui se prend pour un phare*. Paris: Kimé, 2010. 134 p.
67. Ray E. René Girard honored by the King of Spain. URL: <https://news.stanford.edu/thedish/2013/01/25/rene-girard-honored-by-the-king-of-spain/> (дата обращения 14.03.2019)
68. Contagion URL: <http://msupress.org/journals/cont/> (дата обращения 14.03.2019).
69. Ramond C. *René Girard. La théorie mimétique, de l'apprentissage à l'apocalypse Broché*. Paris: PUF, 2010. 256 p.
70. Ramond C. *Le vocabulaire de René Girard*. Paris: Ellipses, 2009. 80 p.
71. Ricciardi A. *Desiring Proust: Girard Against Deleuze // Mimesis, Desire, and the Novel: René Girard and Literary Criticism / ed. Antonello P., Webb H.* East Lansing: Michigan State University Press, 2015. P. 17–38.
72. Rubin G.S. *Deviations: a Gayle Rubin reader*. Durham: Duke University Press, 2012. 504 p.
73. Russell G.M.F. Bulimia Nervosa: An Ominous Variant of Anorexia Nervosa // *Psychological Medicine*. 1979. № 9. P. 429–448.

74. Santner E. *The Royal Remains: The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press, 2011. 288 p.
75. Sartre J.-P. *La putain respectueuse: Piece en un acte et deux tableaux*. Paris: Nagel, 1946. 163 p.
76. Schütze, G. *Anorexia Nervosa*. Bern, Stuttgart and Vienna: Verlag Hanz Huber, 1980. 163 p.
77. Simons S. *Kings of Disaster: Dualism, Centralism and the Scapegoat King in Southeastern Sudan*. Kampala: Fountain Publishers, 2017. 556 p.
78. Storr A. *Human Aggression*. New York: Atheneum Publishers, 1968. 127 p.
79. Strand M. René Girard and the Mimetic Nature of Eating Disorders // *Culture Medicine and Psychiatry*. 2018. Vol. 42. Issue 3. P. 552–583.
80. Taussig M. *Mimesis and alterity: A practical history of the senses*. New York, London: Routledge, 1993. 299 p.
81. Tlostanova M. *Postcolonialism in fiction and art*. New York: Springer International Publishing, 2017. 224 p.
82. Turner V. Review of *Violence and the Sacred* by Rene Girard // *Human Nature*. 1978, Vol. 1. Issue 3. P. 24–25.
83. Vanhoutte K. “Oh God! What a Lovely War”: Giorgio Agamben’s Clausewitzian Theory of Total/Global (Civil) War // *Russian Sociological Review*. 2015. Vol.14. No. 4. P. 28–43.
84. Veblen T. *Theory of the Leisure Class*. New York: McMillan, 1899. 400 p.
85. Vigée, C. *Les artistes de la faim*. Paris: Calmann-Lévy, 1960. 275 p.
86. Watkins C. *How to kill a dragon. Aspects of indo-european poetics*. Oxford: Oxford university press, 2001. 640 p.
87. Wilson J., Kelling G. Broken Windows: the police and neighborhood safety // *The Atlantic Monthly*. 1982. No. 249. Issue. 3. P. 29–38.
88. White, H., Girard, G., Patrick, G. Ethnological "Lie" and Mythical "Truth". *Violence and the Sacred* // *Diacritics*. 1978. Vol. 8. No. 1. P. 2–9.
89. Агамбен Дж. Средства без цели. М.: Изд. Гилея, 2015. 148 с.
90. Агранович С.З., Саморукова И.В. Двойничество. Самара: Издательство «Самарский университет», 2001. 132 с.
91. Арто А. Театр и его двойник. М.: Мартис, 1993. 192 с.
92. Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М.: Прогресс, 1976. 556 с.
93. Батай Ж. Внутренний опыт. СПб.: Аxiома/Мифрил, 1997. 336 с.
94. Батай Ж. Аллилуйя. Катехизис Диануса // Трактаты о любви / Под ред. О. М. Зубец. М.: ИФ РАН, 1994. 187 с.

95. Батай Ж. Психологическая структура фашизма // НЛО. 1995. № 13. С. 80–102.
96. Батай Ж. О Ницше. М.: Культурная революция, 2010. 336 с.
97. Батай Ж. Проклятая часть. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
98. Батай Ж. Ученик колдуна // Коллеж социологии / под. ред. В. Ю. Быстрова. Спб.: Наука, 2004. С. 199–215.
99. Бахтин М. Эпос и роман. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Художественная литература, 1975. С. 447–483.
100. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс Универс, 1995. 456 с.
101. Беовульф / пер. В. Тихомирова // Серия «Библиотека всемирной литературы»: в 200-та т. М.: Художественная литература, 1975. Т. 9. С. 27–181.
102. Березкин Ю. Е. Мифы южноамериканских индейцев на сюжет обряда инициации. Л., 1984. 12–15 с.
103. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Культурная революция, 2006. 269 с.
104. Бондаренко Г. Мифология пространства Древней Ирландии. М.: Языки славянской культуры, 2003. 416 с.
105. Боринская С.А. Проект “Антропогенез.ру”. 2010. URL: <http://antropogenez.ru/author/15> (дата обращения: 22.06.2019).
106. Борч Ж. Зло и меняющаяся природа чудовищ в раннеирландских текстах // Атлантика: записки по исторической поэтике. Выпуск 10 / Под. ред. Т.А. Михайловой. М.: Издательство Московского университета, 2011. С. 3–20.
107. Брукерт, В. Номо песанс. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе. М.: Языки русской культуры, 2000. 405–478 с.
108. Будзик С. Драма искупления: драматические категории в богословии Р. Жирара, Х.У. Бальтазара и Р.Швагера. М.: Издательство францисканцев, 2017. 478 с.
109. Бульст Н. О почитании святых во время чумы. Социальные и религиозные последствия эпидемии чумы в позднее Средневековье. URL: <http://es-dejavu.ru/p/Plague.html> (дата обращения: 12.10.2019).
110. Бутовская М.Л. Власть, пол и репродуктивный успех. М.: Век-2, 2005. 64 с.
111. Бутовская М.Л. Универсальные принципы организации социальных систем у приматов включая человека. Рос. академия наук. Ин-т этнологии и антропологии. М.: 1994. 54 с. URL: <https://search.rsl.ru/ru/record/01000127004> (дата обращения: 19.02.2019).
112. Бутовская М.Л. Агрессия и мирное сосуществование: универсальные механизмы контроля социальной напряженности у человека. М.: Науч. мир, 2006. 275 с.

113. Бутовская М.Л. Агрессия и примирение как проявление социальности у приматов и человека. URL: http://staff.ttu.ee/~bgordon/oppetegevus/valjendus/ref_rus/orig_article_6.pdf (дата обращения: 22.02.2019).
114. Бутовская М.Л. Человек и социум: от конкуренции к толерантности (проблемы социальной интеграции) / под. ред. М. Л. Бутовская, Ю. Н. Феденок, В. Н. Буркова. М.: ИЭА РАН, 2017. 258 с.
115. Бутовская М. Л. Этология человека на пороге 21 века: новые данные и старые проблемы. М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, Ин-т культур. антропологии, 1999. 487 с.
116. Ван Геннеп А. Обряды перехода. М.: Восточная литература, 1999. 198 с.
117. Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем пресс, 2017. 200 с.
118. Витгенштейн Л. Заметки о «золотой ветви» Дж. Фрэзера // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 1989. С. 251–268.
119. Галёна Е.А. Агрессия и жестокость в контексте антропологии насилия. Харьков: б.и., 2011. 209 с.
120. Галёна Е.А. Жирардианские медитации: от миметического желания к инстинкту подражания // Койнония. 2010. № 1. С. 117–141.
121. Гордеев Н.П. Змея в обрядово-религиозных системах различных народов. Место офидлатрии в системе зоолатрии // Этнографическое обозрение. 2002. № 11. С. 45–61.
122. Гофман И. Стигма: заметки об управлении испорченной идентичностью. Глава: Отклонение и девиация (пер. А.Мактас) // Социологический форум. 2000. № 3–4. URL: <http://ecsocman.hse.ru/text/17280348/> (дата обращения: 22.02.2019).
123. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984. 350 с.
124. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990. 396 с.
125. Гуревич А.Я. «Эдда» и сага. М.: Наука, 1979. 192 с.
126. Де Вааль Ф. Истоки Морали. В поисках человеческого у приматов. М.: Альпина нон-фикшн, 2014. 384 с.
127. Де Вааль Ф. Политика у шимпанзе. Власть и секс у приматов. М.: Издательский дом ВШЭ, 2019. 272 с.
128. Декомб В. Современная французская философия. М.: Весь Мир, 2000. 344 с.
129. Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 608 с.
130. Деррида Ж. Тварь и суверен // Синий диван. 2008. № 12. С. 8–33.
131. Дорофеев Д.Ю. Предельный Батай: сборник статей / отв. ред Д.Ю. Дорофеев. СПб: издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. 298 с.

132. Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу. М.: Канон-Пресс, Кучково поле, 2000. 286 с.
133. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М.: ГРВЛ "Наука", 1986. 234 с.
134. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, назначение. М.: Терра – Книжный клуб, 2008. 400 с.
135. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. М.: Канон+, 1998. 432 с.
136. Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016. 518 с.
137. Жирар Р. Достоевский: от двойственности к единству. М.: Издательство ББИ, 2013. 162 с.
138. Жирар Р. Козел отпущения. М.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010. 336 с.
139. Жирар Р. Критика из подполья. М.: НЛО, 2012. 256 с.
140. Жирар Р. Насилие и священное М.: НЛО, 2010. 448 с.
141. Жирар Р. О вещах, сокрытых от сотворения мира. М.: ББИ, 2016. 518 с.
142. Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. М.: ББИ, 2018. 202 с.
143. Жирар Р. Завершить Клаузевица. М.: ББИ, 2019. 300 с.
144. Жирар Р. Ложь романтизма и правда романа. М.: НЛО, 2019. 352 с.
145. Зенкин С.Н. Рене Жирар: желание – мимесис – рассказ // Жирар Р. Ложь романтизма и правда романа. М.: НЛО, 2019. С. 7–29.
146. Зенкин С.Н. Злокачественный мимесис // НЛО. 2015. № 6. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2015/6/zlokachestvennyj-mimesis.html> (дата обращения: 13.09.2019).
147. Зенкин С.Н. Небожественное сакральное. М.: РГГУ, 2012. 537 с.
148. Зенкин С.Н. Роже Кайуа и его критика культуры // Дружба народов. 2005. № 4. URL: <http://magazines.russ.ru/druzhba/2005/4/ka18.html> (дата обращения: 13.09.2019).
149. Зимбардо, Ф. Эффект Люцифера М.: Альпина нон-фикшн, 2019. 740 с.
150. Зыгмонт А.И., Дюков Д.А. Философия насилия и сакрального Жоржа Батая и Рене Жирара в сравнительной перспективе // Религиоведческие исследования. 2017. № 1(15). С. 29–72.
151. Зыгмонт А.И. Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая. М.: НЛО, 2018. 320 с.
152. Иванов В.В. Дуальные структуры в антропологии: курс лекций. М.: РГГУ, 2008. 332 с.
153. Иванов В.В. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Статьи по русской литературе. М.: Языки русской культуры, 2000. 880 с.

154. Иванов В.В. Верх и низ // Мифы народов мира / Под ред. С.А. Токарева. М.: Советская энциклопедия, 1980. С. 233–234.
155. Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974. 342 с.
156. Иванов В.В. Избранные труды по семиотике культуры. М.: Языки славянской культуры, 2007. 792 с.
157. Иванов В.В. Чёт и нечет: асимметрия мозга и знаковых систем. М.: Советское радио, 1978. 184 с.
158. Иванов В.В. Дуальные структуры в антропологии: курс лекций. М.: РГГУ, 2008. 329 с.
159. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.: О.Г.И., 2003. 296 с.
160. Кайуа Р. Власть // Олье Д. Коллеж социологии 1937-1939. СПб: Наука, 2004. 580 с.
161. Кайуа Р. Игры и люди. М.: О.Г.И., 2007. 304 с.
162. Кайуа Р. В глубь фантастического М.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2006. 280 с.
163. Кайуа Р. Двойственность сакрального. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/hollier/17.php (дата обращения: 13.09.2019).
164. Как Батараз убил дракона. Сказание о нарте Батаразе. 2017. URL: <http://adyghe.ru/menu/nartskij-epos/skazanie-o-narte-bataraze/432-kak-bataraz-ubil-drakona> (дата обращения: 11.08.2019).
165. Калыгин В. П. Кельтская космология. Представления о смерти и локализация иного мира у древних кельтов и германцев. М.: Языки славянской культуры, 2002. 464 с.
166. Кальмер Э. Фольклор разделенного общества: слухи о каннибализме в послевоенной Эстонии // Фольклор и антропология города. Т. 1. Городская легенда. 2018. № 1. С. 110–130.
167. Канторович Э. Два тела короля. М.: Изд-во Института Гайдара, 2013. 744 с.
168. Карелин В.М., Михайлов Г.П., Тотальная война и террористическая угроза в свете фундаментальной антропологии // Образование и право. 2017. № 12. С. 48–50.
169. Книга Левит, Ветхий Завет. URL: <https://www.bibleonline.ru/bible/rus/03/01/> (дата обращения: 18.09.2016).
170. Кожев А.В. Введение в чтение Гегеля: лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. СПб: Наука, 2003. 792 с.
171. Кон Э. Как мыслят леса: к антропологии по ту сторону человека. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. 344 с.
172. Корецкая М.А. Амбивалентность власти: мифология, онтология, праксис. СПб.: Алетейя, 2019. 404 с.

173. Котляр Е.С. Африканская волшебная сказка: (опыт типологического исследования). М.: ИМЛИ РАН, 2002. 216 с.
174. Красников А.Н. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. М.: Канон+, 2011. 432 с.
175. Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Европейский университет, 2006. 240 с.
176. Лаушкин К.Д. Баба-Яга и одноногие боги (к вопросу о происхождении образа) // Фольклор и этнография / Под ред. Б.И. Путилова. Л.: Наука, 1970. С. 181–186.
177. Лебон Г. Психология народов и масс. М.: АСТ, 2016. 320 с.
178. Леви-Стросс К. Мифологии. От меда к пеплу. СПб.: Университетская книга, 2000. 442 с.
179. Леви-Стросс К. Неприрученная мысль. М.: Академический Проект, 2008. 486 с.
180. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.
181. Левкиевская Е. К вопросу об одной мистификации или гоголевский Вий в свете украинской мифологии // *Studia Mythologica Slavica*. 1998. № 1. С. 307–315.
182. Лич Э. Культура и коммуникация. Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М.: Восточная литература РАН, 2001. 142 с.
183. Лоренц К. Агрессия, или так называемое зло. М.: АСТ, 1983. 350 с.
184. Маретт Р. Формула табу-мана // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М.: Канон+, 2011. С. 99–108.
185. Мосс М. Очерк о даре // Режим доступа: http://anthro-economicus.narod.ru/files/Moss_Present.pdf (дата обращения: 18.09.2016).
186. Мосс М. Социальные функции священного. СПб.: Евразия, 2000. 448 с.
187. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Мир, Академический Проект, 2011. 338 с.
188. Михайлов Г.П. Идея жертвы в фундаментальной антропологии Рене Жирара: социально-философский анализ. Дисс. канд. филос. наук. 09.00.11. М.: РГГУ, 2017. 151 с.
189. Михайлова Т.А. Ирландское предание о Суибне Безумном, или взгляд из XII века в VII. М.: МГУ, 1999. 442 с.
190. Михайлова Т.А. Укрощение островов. Победа над монстром как «мотив» в ирландской агиографии // *Атлантика: записки по исторической поэтике*. Выпуск 13 / Под. ред. Т.А. Михайловой. М.: Издательство Московского университета, 2016. С. 28–50.

191. Михайлова Т.А. Хозяйка судьбы. Образ женщины в традиционной ирландской культуре. М.: Языки славянской культуры, 2004. 192 с.
192. Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература, 1996. 360 с.
193. Мосс М. Социальные функции священного. СПб.: Евразия, 2000. 448 с.
194. Никишенков А.А. История британской социальной антропологии. СПб: изд-во Санкт-Петербургского университета, 2008. 496 с.
195. Олескин А.В. Биополитика. Политический потенциал современной биологии: философские, политологические и практические аспекты. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2001. 423 с.
196. Олье Д. Коллеж социологии 1937-1939. СПб: Наука, 2004. 580 с.
197. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: СПбГУ, 2008. 274 с.
198. Подорога В.А. Апология политического. М.: ГУ ВШЭ, 2010. 287 с.
199. Подорога В.А. Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы. Том 1. М.: Культурная революция, Логос, 2006. 688 с.
200. Подорога В.А. Антропограммы. Опыт самокритики. М.: Логос, 2014. 124 с.
201. Подорога В.А. Антропограммы. Опыт самокритики. С приложением дискуссии СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017. 336 с.
202. Подорога В.А. Словарь аналитической антропологии // Логос. Философский журнал. 1999. № 2. С. 26–88.
203. Прокофьев А.В. Война всех против всех // Этика: Энциклопедический словарь / Под общ.ред. Р.Г.Апресьяна, А.А.Гусейнова. М.: Гардарики, 2001. С. 72–73.
204. Прокофьев Ф.Д. Типология изгнанников и восприятие «изгойства» в древнеирландской юридической традиции // Атлантика: записки по исторической поэтике. Выпуск 9 / Под. ред. О.А. Смирницкой. М.: Издательство Московского университета, 2011. С. 50–70.
205. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 1998. 512 с.
206. Радклифф-Браун А. Структура и функция в примитивном обществе. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 304 с.
207. Рикер П. Время и рассказ. СПб.: Университетская книга, 1998. 313 с.
208. Ростова Н.Н. Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека. М.: Проспект, 2017. 432 с.
209. Седакова О.А. Поэтика обряда: погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: Индрик, 2004. 319 с.

210. Смирнов А.А. Ирландский эпос. Библиотека всемирной литературы. М.: Художественная литература, 1973. 910 с.
211. Смирнов А.А. Повесть о кабане Мак-Дато // Исландские саги. Ирландский эпос / Вступ.ст., сост. Михаил Иванович Стеблин-Каменский, А.А. Смирнов М.: Художественная литература, 1973. С. 185–187.
212. Смит Д. Социологическая теория. Методы патриархатного письма // Хрестоматия феминистских текстов. Переводы / Под ред. Е. Здравомысловой, А.Темкиной. СПб: Д.Буланин, 2000. 303 с.
213. Корсун А.И. Речи Фафнира // Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М.: Художественная литература, 1975. 752 с.
214. Социобиология ритуальной и групповой идентичности: гомология поведения животных и людей. Ежегод. собр. Европ. социобиол. о-ва; Концепты человечности и модели поведения в культурах Востока и Запада: междисциплинарный подход: Материалы междунар. конф. 31 мая-4 июня 1998 г. / Под ред. М. Бутовской и др. М.: РГГУ, 1998. 138 с.
215. Спивак Г.Ч. Могут ли угнетенные говорить? Введение в гендерные исследования. Часть II. Хрестоматия. СПб.: ХЦГИ, 2001. С. 649–670.
216. Стеблин-Каменский М.И. Миф. Л.: Наука, 1976. 104 с.
217. Стурлусон С. Сага об инглингах. Круг Земной. М.: Ладомир, 2002. 687 с.
218. Тард Г. Законы подражания. М.: Академический проект, 2011. 304 с.
219. Тард Г. Общественное мнение и толпа. М.: Ленанд, 2015. 208 с.
220. Тиль П. От Нуля к единице. Как создать стартап, который изменит будущее. М.: Альпина Паблишер, 2019. 192 с.
221. Тимофеева О.В. Введение в эротическую философию Ж. Батая. М.: НЛО, 2009. 200 с.
222. Тих Н.А. Предыстория сообщества. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1970. 300 с.
223. Глостанова М.В. Деколониальные гендерные эпистемологии. М.: ИПЦ Маска, 2009. 386 с.
224. Глостанова М.В. От философии мультикультурализма к философии транскulturации: Учеб. пособие. М.: РУДН, 2008. 251 с.
225. Фокин С.Л. Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб: Мифрил, 1994. 346 с.
226. Фрезер Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: ОГИЗ – Московский рабочий, 1931. 333 с.

227. Фрейд З. Недовольство культурой. М.: Литагент «Фолио», 2013. 222 с.
228. Фрейд З. Тотем и табу. М.: Азбука-Аттикус, 2015. 320 с.
229. Фрейд З. Человек Моисей и монотеистическая религия. М.: Ренессанс, 1992. 135 с.
230. Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Тбилиси: Мерани, 1991. 397 с.
231. Харауэй Д. Манифест киборгов. М.: Ad Marginem, 2017. 128 с.
232. Хоружий С. Как читать Жирара? // Фонарь Диогена: Человек в многообразии практик. 2016. № 2. С. 17–59.
233. Хоружий С. Современность и эсхатология: Рене Жирар и парадигма спасения в последний миг // Вопросы философии. 2018. № 6. С. 110–120.
234. Цивьян Т. Балканские дополнения к последним исследованиям индоевропейского мифа о Громовержце // Балканский лингвистический сборник / Под ред. А.А.Зализняка, В.В. Иванова, В.Н. Топорова, Т.В. Цивьян. М.: Издательство «Наука», 1977. С. 172–195.
235. Чернявская А. Подполье и шизофрения. 2014. URL: http://www.intelros.ru/pdf/logos/2014_01/13.pdf (дата обращения: 12.12.2018).
236. Чеснов Я. Лекции по исторической этнографии. М.: Гардарики, 1998. 400 с.
237. Чубаров И.М. Исключенные: логики социальной стигматизации в массовом кинематографе // Логос. 2014. № 5. С. 97–130.
238. Чубаров И.М. Коллективная чувственность: теории и практики левого авангарда. М.: Изд.дом Высшей школы экономики, 2014. 344 с.
239. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука, Университетская книга, 1999. 231 с.
240. Шкунаев С.В. Община и общество западных кельтов. М.: Наука, 1989. 191 с.
241. Шкунаев С.В. «Похищение Быка из Куальнге» и предания об ирландских героях // Похищение Быка из Куальнге / Изд. подгот. Т. А. Михайлова, С. В. Шкунаев. М.: Наука, 1985. С. 382–446.
242. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2010. 251 с.
243. Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
244. Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 1. От каменного века до Элевсинских мистерий. М.: Критерион, 2002. 464 с.
245. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Глава «Несчастье и история» URL: <https://www.e-reading.club/book.php?book=86079> (дата обращения: 11.10.2019).
246. Элиаш Н. Свадебные величальные и корильные песни // Ученые записки / Под ред.: П.Т. Антонченкова и др. Старый-Оскол, Старо-Оскол. гос. пед. ин-т, 1957. С. 21–38.
247. Энафф М. Клод Леви-Строс и структурная антропология. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2010. 559 с.

248. Энафф М. Дар философов. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2015. 320 с.
249. Эткинд А.М. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. М.: НЛО, 2013. 448 с.
250. Ямпольский М.Б. Демон и лабиринт. М.: НЛО, 1996. 336 с.
251. Ямпольский М.Б. Парк культуры: культура и насилие в Москве сегодня. М.: Новое издательство, 2018. 198 с.